

L'“ITINERARIUM MENTIS” COME “ITINERARIUM DEI”

In uno dei suoi saggi più profondi e più meditati dedicato al commento dell'introduzione alla hegeliana *Fenomenologia dello spirito*, Martin Heidegger, respingendo d'accordo con Hegel la concezione strumentalistica del conoscere filosofico e la conseguente pretesa kantiana di esaminarne le possibilità e i limiti (e con quale altro strumento, di grazia, se non ancora con questo filosofico conoscere?), osserva giustamente che anche in Hegel è ben presente la coscienza che ogni ricerca dell'assoluta verità è necessariamente destinata al fallimento se « già l'assoluto non è in sé e per se stesso presso di noi » (1). In effetti, quando il conoscere è inteso come un mezzo o uno strumento che si situa tra il conoscente e la verità per consentire al primo di impadronirsi della seconda, è chiaro che il conoscente viene posto immediatamente come separato dalla verità, sì che « da un lato abbiamo l'assoluto, dall'altro il conoscente ». « Ma che cos'è mai un assoluto che sta da un lato e non dall'altro, prosegue Heidegger, che cosa è mai un assoluto che sta da qualche parte? In nessun caso esso è l'assoluto » (2). Il fatto si è che l'assoluto, la verità, non può essere inteso come oggetto di cui l'uomo possa impadronirsi mediante uno strumento chiamato conoscenza senza cessare con ciò di essere assoluto, verità; ogni ricerca di esso che si presenti come movimento dell'umana soggettività teso ad impossessarsi della verità altro non è che un vano brancolamento nel vuoto, se già la verità non fonda, di per se stessa, questa ricerca, se non è essa a criteriaria, a muoverla addirittura. Già il primo passo della ricerca filosofica, dunque, non può non compiersi nella presenza e nella manifestazione della verità, nella « parusia dell'assoluto »; altrimenti la ricerca non è ricerca, il pensiero non è pensiero della verità; e il pensiero della non verità non è pensiero affatto. « Si richiede che la scienza — continua Heidegger — già col suo primo passo pervenga nella parusia dell'assoluto, sia cioè

(1) M. HEIDEGGER, *Hegels Begriff der Erfahrung*, sta in: *Holzwege*, Frankfurt a. Main 1950, pag. 120.

(2) *Ivi*, pag. 122.

con la sua assolutezza. Diversamente essa non è scienza, ripudia la propria essenza, abbandonandosi a riflessioni esterne al dominio del vero, e al di sotto del suo livello » (3).

Così non si danno, è chiaro, delle analisi propedeutiche alla scienza (quale si proponeva di essere la « critica » kantiana — e intendendo ovviamente per « scienza » la « filosofia ») che non siano esse stesse questa scienza; non si danno dei « protreptici » alla filosofia che non siano essi stessi filosofia; non si danno (conclude sul tema Heidegger, con un chiaro riferimento a San Bonaventura) degli « itinera mentis in Deum » che già non siano « in Deo ». È la « rappresentazione naturale » a ritenere che la ricerca filosofica sia « costantemente intesa a ciò che suppone via via di avere dinanzi a sé »; è la « rappresentazione naturale » a ritenere che la hegeliana *Fenomenologia dello spirito* sia un « itinerarium », un viaggio che condurrebbe la coscienza dalla sua quotidianità alla conoscenza scientifica, filosofica, della verità. « Ma ciò che la *Fenomenologia dello spirito*, così intesa, sembra essere — afferma con forza Heidegger — non lo è affatto nella sua essenza »: essa, come ogni altra opera genuinamente filosofica, « non è affatto un viaggio compiuto dalla coscienza naturale; e non è neppure un percorso che si allontana gradualmente dalla coscienza naturale per sfociare, a un certo punto del suo cammino, nel sapere assoluto » (4). Quel che nell'opera hegeliana ed in genere in ogni opera filosofica effettivamente si compie non è l'approssimarsi della coscienza alla verità, ma, al contrario, il rivelarsi della verità alla coscienza; non (per adoperare le espressioni della *Fenomenologia dello spirito* stessa) il farsi « reale » del « sapere apparente » bensì l'apparire del sapere reale.

Fin qui, per quel che ci riguarda, la lettura heideggeriana della introduzione alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Quanto essa sia o possa essere filologicamente corretta, qui non ci interessa; e nemmeno interessa rilevare il mutamento di prospettiva che, nella lettura heideggeriana, si verifica a proposito della posizione della *Fenomenologia dello spirito* nei confronti dell'intero « sistema della scienza »: non più di introduzione e di propedeusi ma proprio come « sistema della scienza » essa stessa. Quel che invece interessa rilevare è la riaffermazione, hegeliana e heideggeriana a un tempo, che non c'è filosofia (o « scienza », come Hegel la chiamava, o « sapere », o « mens », si dirà qui per approssimarci ormai più specificamente al nostro tema) fuori del rivelarsi della verità. Solo nella verità e in grazia della verità il sapere si costituisce come

(3) *Ivi*, pag. 125.

(4) *Ivi*, pag. 131-132.

sapere, la « mens » si costituisce come « mens »; non si tratta dunque di un'umana conquista, ma proprio del ricevere la luce della verità che si rivela.

Il sapere si costituisce dunque come sapere solo in grazia del risplendere illuminante della verità che si rivela: a ben pensare, è quanto già si incontrava in quel fondamentale passo del *Menone* platonico, ove l'autore poneva le basi della dottrina delle idee e della reminiscenza. Qui il discepolo di Gorgia, messo in stato di paralisi nella ricerca sull'essenza della virtù dall'interrogazione socratica, quasi fosse stato toccato dalla « torpedine marina », annuncia, senza saperlo, la proposizione metafisica fondamentale per tutta la storia del pensare occidentale: « Per quale modo, o Socrate, potrai ricercare ciò che non sai assolutamente che cosa sia? qual essente ti proporrai come argomento dell'indagine se lo ignori? E supponiamo anche: t'imbatti in ciò che cerchi. Come saprai che è proprio ciò che cercavi, se già non lo conoscevi? » (5). Dove è evidente che non tanto si tratta, come Socrate immediatamente osserva, di un argomento « eristico » oggetto di quel sottile contenzioso in cui eccellevano i sofisti (6), ma proprio della più profonda esigenza del pensare metafisico: che la verità cioè sussista nel suo « sé » e illumini di qui la mente; la quale ultima è « mente », « mens », solo in quanto illuminata dalla verità, non già per sua propria potenza; ché anzi la sua unica potenza consisterà solo nel disporsi all'accoglimento della luce della verità, in una sorta di fiducioso abbandono alla verità che si rivela; altrimenti, impari all'altezza cui dalla verità è chiamata, la « mens » non è « mens » ma quel vano e vuoto brancolare di cui danno testimonianza, pur con le loro baldanzose certezze, i personaggi doxastici dei dialoghi platonici; esperti bensì delle ombre riflesse sul fondo della caverna, ma ignari della verità, ignari che la verità prima di tutto « è » ed è « prima di tutto »: Eutifrone e Ione e Ippia, e finanche il grande maestro di virtù politica Protagora, o Gorgia « degno di tanta reverenza in vista ».

Per le dottrine platoniche delle idee e della reminiscenza, insomma, che primamente prendono avvio dal *Menone*, il sapere è sapere solo in grazia della verità, del suo essere presente e del suo rivelarsi: che sarà poi, come si è tentato prima di indicare, il tema di fondo di tutta la lettura heideggeriana della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.

(5) PLATONE, *Menone*, 80 d.

(6) Lo sviluppo che l'argomentazione assume la differenza assai, infatti, da quelle solo apparentemente simili di *Eutid.* 275 d segg. e di *Teet.* 165 b, ove è dominante ed unico l'intento « eristico ».

Sento a questo punto di dover chiedere scusa al benevolo uditorio di questa lunga e forse non sufficientemente chiara introduzione. Essa voleva solo suggerire l'osservazione che, da Platone a Hegel a Heidegger, nella nostra storia della metafisica tutta si svolge un « medesimo » pensare (che non vuol certo dire un solo pensiero; né l'avere dei pensieri è d'altronde pensare), il quale procede non già da una qualche supposta proprietà o facoltà o capacità o (perché no?) « bravura » umana, ma unicamente dal risplendere della rivelantesi verità: fuori della cui luce è solo l'insipienza, il non pensare; non la « mens » ma la « vana curiositas » dell'insipiente di anselmiana memoria. Sulla scorta di una tale osservazione, io credo, è da leggersi ogni opera autenticamente pensata, genuinamente filosofica; e sulla scorta di una tale osservazione va letto anche l'*Itinerarium mentis in Deum* proprio perché opera di autentico e genuino pensiero filosofico, denunciante perciò, dall'altezza del suo pensare conscio della verità che lo fonda, la « cecità » di « chi non resta illuminato da tanti splendori delle cose create », la « sordità » di « chi non si sveglia per tanti suoni clamorosi », il « mutismo » di « chi per tutti questi effetti non canta le lodi di Dio »; denunciante insomma la « stoltezza », scrive ancora il Serafico, « di chi per tanti indizi non scorge il primo principio », la divina verità che si rivela.

* * *

Si è detto che nell'*Itinerarium* bonaventuriano si esprime il « pensare conscio della verità che lo fonda »: con termine proprio del Serafico, questo pensare lo si dirà la « mens », alla cui essenza ha più volte rinvitato, nei nostri tempi, quel « magnifico bonaventuriano » (così ebbe a chiamarlo proprio qui, alcuni anni orsono, il padre Eliodoro Mariani) che è Teodorico Moretti-Costanzi, « uno degli studiosi più partecipi del Serafico e una delle voci più sensibili della genuina filosofia contemporanea », come, sempre qui, ebbe ad esprimersi Gianfranco Morra (7). Nella « mens » bonaventuriana, ha fatto giustamente notare il Moretti-Costanzi, concorrono in uno l'intelletto e la sensibilità, la volontà e l'amore, sì che in essa è già in anticipo superata e tolta quella « laceratezza » dell'anima

(7) Cfr. E. MARIANI, *Scienza e sapienza in San Bonaventura*, sta in: *Doctor Seraphicus. Bollettino d'informazioni del Centro di studi bonaventuriani-Bagnoregio*, n. 20, Bagnoregio 1973, pag. 45. G. MORRA, *L'evidenza di Dio secondo S. Bonaventura*, sta in: *Doctor Seraphicus* cit. n. 24, Bagnoregio 1977 pag. 18. Sul bonaventurismo del Moretti-Costanzi mi permetto rinviare, anche per le indicazioni bibliografiche contenutevi, al mio *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, Bologna 1976.

che, in tempi a noi vicini, Hegel ha aspramente e giustamente rimproverato a Kant, come è superata e tolta ogni dottrina di presunti « primati » di una « facoltà » sulle altre; è superato e tolto, anzi, ogni discorrere di « facoltà » quasi come di strumenti di cui l'uomo si serve ai suoi poveri fini di impadronimento dell'essente. Nell'unità della « mens » sono tolte le fallaci distinzioni e divisioni, per esempio, di intelletto e fede, o di ragione e sensibilità, sì che in essa l'intelletto stesso si pervade della certezza della fede (« intellectus fidelis » lo dice con felice sintetica espressione il Serafico), la ragione si fa « estetica ».

È impossibile, qui, seguire le splendide argomentazioni in merito messo in luce dal Moretti-Costanzi, alle cui molteplici opere specificamente dedicate a San Bonaventura si rinvia (8), come si rinvia del resto a tutta la sua produzione filosofica, nella quale è stato perspicuamente individuato un vero e proprio « ritorno » del pensare bonaventuriano (9). Qui preme al momento richiamare l'altro aspetto della « mens » bonaventuriana evidenziato ancora dal Moretti-Costanzi: quello cioè dell'essere essa criteriata nel suo principio, che è « il » principio, « principium essendi et cognoscendi »: la « mens », insomma, diversamente dalla « vana curiositas » dell'umano intelletto separato dal suo principio e a sé tutto riconducente in un luciferino sforzo di rendersi norma e criterio della totalità dell'essente, la « mens » in tanto è « mens » in quanto si riconosce nella verità da cui proviene. Perciò essa è, essenzialmente, « ascesi », ossia riconducimento di sé e della totalità dell'essente mondano in cui si ambienta all'unico significante principio. « Ascesi » dunque non « sul » mondo (così ha chiarito sempre il Moretti-Costanzi in genuina luce bonaventuriana) ma « del » mondo; non un'ascesi che annienta via via i suoi stessi gradi (10), bensì

(8) Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità della filosofia mistica di S. Bonaventura*, Assisi 1956. *Il tono estetico del pensiero di S. Bonaventura*, sta in: *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento. Atti del IV convegno di studi umbri*, Perugia 1967. *Al di là delle scissioni filosofia-teologia, ragione-fede: l'«intellectus fidelis» di S. Bonaventura*, sta in: *Sophia* 1972.

(9) Cfr. E. DOENS DE LAMBERT, *Science et sagesse*, sta in: *Etudes Franciscaines* 1966.

(10) È notevole, a tal proposito e in sede di pensiero estetico, la distinzione che A. PRANDI (*S. Bonaventura e l'arte figurativa*, sta in: *Doctor Seraphicus* cit. n. 25, Bagnoregio, 1978 pag. 62) ha posto tra la concezione positiva dei colori in S. Bonaventura e la negazione dei medesimi da parte di S. Bernardo: per l'uno « la varietà riacquista e rinnova la sua naturale positività », l'altro « propugnava non i colori, ma il loro annullamento in quel bianco che assume quasi a simbolo cistercense ». L'ascesi bonaventuriana non è, anche a tale proposito, negatrice della molteplicità, ma riconoscimento dell'unità, a partire dalla quale soltanto la molteplicità stessa si rende comprensibile.

un riconducimento del tutto al suo principio, un riconducimento della realtà dell'essente alla divina verità, che nell'essente si rivela. Per questo San Bonaventura può dire che « tutte le cose dell'universo sono scala per ascendere a Dio », appunto perché « in Dio » tutte le cose sono contemplate, con quel rinato senso edenico che per il Serafico si risvegliò, nell'atto di scrivere l'*Itinerarium*, negli incanti paesistici della Verna. « Lì — è stato scritto con finezza (11) — senti che non c'è bisogno di negare la creatura per trovare lo spirito, perché la natura stessa è luce ed è accordo... E non senti più il limite tra la natura e lo spirito;... quivi il nulla e il tutto si danno effettivamente la mano; il Creatore s'incontra con la creatura e la conduce sulla via dell'infinito ».

Mi si potrà obiettare, certo, che proprio nell'*Itinerarium mentis in Deum* San Bonaventura delinea una distinzione e addirittura una gerarchia delle sei « potenze » dell'anima « per le quali saliamo, egli dice, dalle cose infime alle altissime »: « senso, immaginazione, ragione, intelletto, intelligenza ed 'apex mentis' » (12). Qui la verità sembra essere « possesso » di una « facoltà » piuttosto che delle altre, e l'« itinerarium » stesso sembra strutturarsi in una serialità di negazioni, da quella del senso via via fino a quella dell'intelligenza; l'attingimento di ogni grado dell'ascesi pare essere negazione dei precedenti. Senonché il brano, viziato certo da un innegabile intellettualismo di antica tradizione, trova il suo emendamento proprio nella scrittura bonaventuriana e nelle più significative e peculiari sue concezioni: prima di tutte, nella concezione dell'« intellectus fidelis » di cui proprio qui nell'*Itinerarium* è perspicua parola (13), quindi, e soprattutto, nella concezione della « mens » nella quale appunto si compie l'« itinerarium », che, lungi dal lasciare dietro e sotto di sé, ascendendo al suo « apex », il senso o l'intelletto, questi medesimi convoglia in sé, anch'essi ascési alla loro sublimità: non è caso che proprio qui nell'*Itinerarium mentis in Deum* San Bonaventura parli esplicitamente, oltreché dell'« intellectus fidei », di un « recupero » che l'« anima credente » fa dell'udito e della vista, « l'udito per accogliere le sue [di Gesù Cristo] parole, la vista per considerare la sua luce », e che quindi parli ancora d'un « olfatto », di un « gusto » e di un « tatto » « spirituali »: « Quibus sensibus recuperatis — conclude il Serafico qui veramente pari all'« apex mentis » di cui parla — dum sponsum suum videt et

(11) G. DELL'OLIO, *Motivi ispiratori dell'itinerarium mentis*, sta in: *Doctor seraphicus*, cit. n. 8, Bagnoregio 1961, pag. 35.

(12) *Itinerarium mentis in Deum*, I, 6.

(13) *Ivi*, I, 10; I, 12. Per l'argomento si rinvia comunque al già citato studio di T. MORETTI-COSTANZI, *Al di là delle scissioni filosofia-teologia, Ragione-fede: « intellectus fidelis » di S. Bonaventura*.

audit, odoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tamquam sponsa Canticum Canticorum » (14).

L'« itinerarium », così, è « ascesi » (nel senso che si è cercato di chiarire, come riconoscimento del principio) che riguarda la « mens ». L'attento uditore avrà già notato che non è comparsa fin qui, e di proposito, la parola « uomo »; le cui problematiche infatti, legate tutte confessatamente o meno ad un cieco « Wille zu Leben » mirante solo all'affermazione di sé su tutto e nonostante tutto, restano le mille miglia al di sotto di ciò di cui si tratta. La « mens » e non l'uomo è messa in questione nell'« itinerarium ». E che essa, appunto, non l'uomo, sia il soggetto dell'ascesi descritta nell'*Itinerarium mentis in Deum* è da San Bonaventura affermato sin dall'inizio dell'opera, dal primo paragrafo del primo capitolo, ove si dice: « Nessuno può diventare beato se non trascende se stesso »; e si aggiunge, con un passaggio estremamente significativo; « Ma noi non possiamo trascendere noi stessi se non per mezzo di una forza superiore che ci elevi ». Dunque è chiaro: non l'uomo è il soggetto dell'« itinerarium », ma la « mens » chiamata al suo « apex »; e a quest'ultimo essa non ascende se non per esservi tratta dalla verità che ve la chiama. « Se si potesse, in mancanza di meglio, ricorrere al linguaggio della meccanica (c'è da dire con lo Heidegger da cui si sono prese le mosse), si dovrebbe dire che il processo... non è sospinto dal di dietro... ma è attratto dal fine ad esso intrinseco » (15). Del resto, che l'« itinerarium » della « mens » (della « mens », si ripeta, in nessun modo dell'uomo, che in quello anzi è superato e tolto perché ricondotto al nulla della sua inessenzialità), che l'« itinerarium » della « mens » non sia « sospinto dal di dietro » ma « attratto dal fine ad esso intrinseco », è confermato, nella scrittura del Serafico, dal costante richiamo alla necessità, in esso, di una guida. Tutto il « prologo » dell'opera sembra addirittura svolgere questo unico fondamentale tema, sia con l'invocazione iniziale a Dio « perché, per intercessione della Santissima Vergine... e di San Francesco... illumini gli occhi della nostra mente e guidi i nostri passi » nell'« itinerarium » che si sta per intraprendere, sia nella affermazione che « per le sei estasi e gradi che cominciano dalle creature e arrivano fino a Dio » nessuno salirebbe « recte » se non « mediante il Crocifisso », sia infine nella conclusione dello stesso prologo dove si dice insufficiente all'« itinerarium » lo « studium absque divina gratia ». L'« itinerarium » insomma non si compie (è questo il concetto di fondo del prologo) se non già nell'ambito della verità: iniziandolo, nel primo para-

(14) *Itinerarium mentis in Deum*, IV, 3.

(15) M. HEIDEGGER, *Hegels Begriff der Erfahrung*, cit. pag. 147.

grafo del primo capitolo dell'opera, San Bonaventura, come il citato Dionigi l'Areopagita del *De mystica theologia*, prega Dio con le parole del Salmista: « Guidami o Signore nella tua via; io voglio camminare nella tua verità ».

D'altronde la possibilità di una filosofia autonoma, ossia di una ricerca della verità che non si muova già nel tralucere della verità ma prenda a proprio fondamento l'uomo e il suo conoscere, è decisamente negata dal Serafico: non già per affermare un qualche primato (per esempio della fede o del magistero ecclesiastico), ma proprio perché una « conoscenza razionale », quale la filosofia in tal caso vuole essere, che non si muova nell'ambito del rivelarsi della verità, in quanto inevitabile erramento, non è né « conoscenza » né « razionale ».

Nel suo principio e fondamento, così, l'« *itinerarium mentis* » è un « *itinerarium Dei* », nel senso che in esso si mostra il disvelarsi della verità come ineliminabile guida all'ascesi della « *mens* ». Gli stessi gradi dall'ascesa, pur nel limite intellettualistico che denunciano ed a cui si è accennato, sono spesso presentati dal Serafico come gradi del dispensarsi della verità assai più che come successive acquisizioni e conquiste: gradi di una scala discendente (se si può adoperare l'immagine), gradi del rivelarsi di Dio, in grazia del quale soltanto l'anima gli si fa via via più prossima. Si legga al paragrafo secondo del capitolo quarto: « L'anima nostra non avrebbe potuto risollevarsi perfettamente dalle cose sensibili alla contemplazione di se stessa e dell'eterna verità in se stessa, se la verità... non le si fosse fatta scala »: « nisi veritas... fieret sibi scala ». La « scala », dunque, è della verità, i gradi sono gradi del rivelarsi di Dio! E si vada ora poco oltre: il concetto ricompare chiarissimo, e sempre con le stesse immagini della « scala » e dell'« ascendere » e del « discendere »: « Ora il nostro spirito è fatto suscettivo delle ascensioni supreme (« *efficitur spiritus noster hierarchicus* », dice il testo latino con espressione in traducibile; ma all'uditore non sfuggirà l'uso di quel verbo passivo: « *efficitur hierarchicus* ») per conformarsi a quella Gerusalemme celeste in cui nessuno entra se prima essa non discende nel cuore per mezzo della grazia » (16). La « scala » è della verità, la « ascensione » presuppone un « discendere » della verità. Del resto, in questo ascendere dell'anima alla divina verità (ma meglio ormai si direbbe: in questo dispensarsi della divina verità alla « *mens* ») nulla può l'uomo, tutto può Dio: l'ispirato argomento con cui si chiude l'*Itinerarium mentis in Deum*, e che di solito viene citato solo a presunta testimonianza di un mistico abban-

(16) *Itinerarium mentis in Deum*, IV, 2; IV, 4.

dono della filosofia per la contemplazione, è, al contrario, la determinazione della stessa possibilità della filosofia, il rivelantesi dispensarsi della verità: « Siccome dunque in ciò nulla può la natura, poco l'attività umana, poco bisogna concedere alla ricerca, molto alla devozione, poco alla lingua, assai all'interna letizia; poco bisogna concedere alla parola e allo scritto, tutto al dono di Dio, tutto allo Spirito Santo ». Solo sul fondamento di quel dischiudersi della verità, infatti, sorge la possibilità della « ricerca », della « lingua », della « parola » e dello « scritto », insomma della filosofia: che è poi, si ricorderà, il senso stesso della già vista argomentazione del *Menone* platonico e della lettura heideggeriana della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.

L'« itinerarium » è dunque « Dei », « itinerarium veritatis » (17); la scala in cui si configura è la scala « discendente » del dispensarsi della verità. Così anche i tre gradi del « triplex progressus » in cui l'*Itinerarium mentis in Deum* si struttura sono da vedersi fondamentalmente come gradi del presentarsi e del rivelarsi della verità. Solo in quanto tali, infatti, essi possono anche essere gradi dell'approssimarsi ascetico della « mens » alla divina verità. Questi merita ora considerare a uno a uno, dal nuovo punto di vista acquisito.

E si dica anzitutto brevemente del grado primo di questo « progressus » della verità e della « mens » a un tempo, primo ovviamente nella « via in sù » della « mens », l'*ἀνοδος* plotiniana, ma ultimo della « via in giù » della dispensantesi verità, *καθόδος*, il grado dei divini « vestigia in universo » (18). « Tutte le creature di questo mondo sensibile, scrive il Serafico traducendo in discorso filosofico l'esperienza sapienziale francescana, conducono l'anima del contemplante e del sapiente a Dio eterno, perché sono ombre, risonanze e imitazioni di quel primo principio potentissimo, sapientissimo e ottimo, di quella eterna origine, luce e pienezza, di quella, dico, arte che produce, conforma, ordina; sono orme, immagini, spettacoli posti dinanzi a noi, segni a noi divinamente offerti per intuire Dio » (19). E ancora: « Ogni creatura è nata per condurre a Dio... Accade infatti che il simile si conosca per il simile; ma ogni creatura è simile a Dio o come sua orma e come

(17) Trovo che assai vicino ad una tale interpretazione si pone P. PRINI (*L'itinerarium bonaventuriano e il nostro*, sta in: *Doctor Seraphicus*, cit. n. 14, Bagnoregio 1967, pag. 48) che, rilevando il carattere « eminentemente religioso » delle categorie attraverso le quali S. Bonaventura « interpreta o 'legge' il mondo », conclude: « Perciò il suo *itinerario* non è un cammino verso Dio, ma *in* Dio, non è un 'pensare intorno a', ma un 'pensare a', un'invocazione. Non è forse questa l'unica maniera possibile di *cercare Dio*? ».

(18) Cfr. *Itinerarium mentis in Deum*, I, 9; II.

(19) *Ivi*, II, 11.

sua immagine: accade perciò che per ogni creatura si conosca Dio » (20). Le creature del mondo sensibile, dunque, spingono la « mens » all'eterna verità perché di questa eterna divina verità sono « orme », « vestigia ». Ma quel che qui occorre sottolineare, a costo di apparire banali, è che tale spinta a Dio è data alla « mens » dai « vestigia » della verità appunto perché essi sono suoi « vestigia »; non per forza propria, cioè, ma perché immagini della verità, derivando insomma la loro forza da ciò di cui sono immagini, dalla verità in sé: « Le creature di questo mondo sensibile — chiarisce infatti il Serafico subito dopo il brano sopra riportato — rappresentano l'invisibile essenza di Dio, in parte perché Dio è origine, esemplare e fine di ogni creatura... in parte per opera angelica, in parte finalmente per un potere aggiunto loro da Dio » (21). Quel che è decisivo, insomma, è il potere della divina verità, è il presentarsi di Dio nelle creature tutte, secondo quanto San Paolo, non a caso citato poco oltre, dice nella prima ai Corinzi: « Dio è tutto in tutte le cose » (22).

L'esperienza sapienziale francescana, che scopre la divina bellezza in ogni aspetto della natura redenta vista con gli occhi della redenzione, si sposa a questo punto ad argomentazioni di indubbia derivazione platonica, per le quali Dio è detto essere « la ragione di tutte le cose, la regola infallibile e la luce di verità », ciò insomma per cui gli aspetti naturali, liberati dall'opacità della materialità fisica di cui li carica l'occhio miope dell'uomo intento solo al suo folle ma lucido disegno di impadronimento della totalità dell'essente, appaiono invece nella luce della loro verità, nel durare della loro edenica eternità, nell'inconfutabilità del loro essere: « Tutte le cose rilucono allora infallibilmente — continua a dire il Serafico — indelebilmente, indubitabilmente, irrefragabilmente, inconfutabilmente, immutabilmente, senza costrizione, senza termine, senza divisione » (23). Gli aspetti della realtà, insomma, appaiono nella loro razionalità e nella loro immutabilità, come « rationes aeternae », o, se si vuole, come « idee », mentre l'irrazionale e fortuito, il mutevole e transeunte sprofondano nell'inessenza della non-verità, oggetti di un guardare « scientifico » che denuncia così l'infinita sua distanza dall'« intellectus » spettatore della « verità » degli essenti; a quello, che si affanna « circa creaturas secundum rationes creatas », l'essente non può che apparire nella sua minimezza di strumento di esercizio dell'umano e povero « Wille zu Leben », a questo, all'« intellectus », « etsi negotiatur circa creaturas », queste

(20) *I Sent.* d. 3, p. 1, q. 2.

(21) *Itinerarium mentis in Deum*, II, 12.

(22) *I Cor.* 15, 28. Cfr. *Itinerarium mentis in Deum*, IV, 4.

(23) *Itinerarium mentis in Deum*, II, 9.

appaiono nelle loro « rationes aeternae », come « idee », appunto. Che poi per questa via dell'esperienza francescana fosse possibile a San Bonaventura attingere il significato autentico del platonismo e della dottrina delle « idee » anche al di là dei limiti di Platone stesso, che gli si dischiudesse la via ad una concezione dell'« idea » non come « archetipo » (che per essere « primo » « tipo » richiede anche la serialità dei successivi ai quali conferisce così un qualche diritto di cittadinanza nel reale) ma come autentica realtà per la quale piomba nell'inessenza il mutevole e gratuito, il brutto e l'irrazionale, tutto ciò è cosa che qui non si può nemmeno accennare e che pure meriterebbe un'approfondita trattazione a parte.

Nel « triplex progressus » della verità e della « mens » a un tempo ha un particolare rilievo il grado della visione di Dio nell'anima, anzi nella « mens », nella quale la presenza della verità traspare più immediatamente che non negli aspetti naturali del creato. Della « mens » dice infatti San Bonaventura che « immediate ab ipsa veritate formatur » (24), anzi addirittura che Dio, quale « intellegibile quod est ei supra », è ad essa « magis intimum quam ipsa sibi » (25); che è come dire, mi pare, che non c'è « mens » se non in grazia della verità, se non nel dischiudersi manifestantesi della verità. Solo per la verità la « mens » è « mens », sì che l'attinimento da parte di questa della sua propria autenticità e purezza è « immediatamente » riconoscimento del dominare della verità. Insomma: la possibilità che la « mens » ha di condurre a Dio più direttamente e più chiaramente di ogni altro aspetto naturale deriva dalla sua stessa essenza, appunto come « presenza » e non più solo « vestigium » della verità: essa è « capax Dei » (si sarebbe quasi tentati di tradurre materialmente: « contiene Dio ») perché Dio le è presente « tamquam lux summe intellectum nostrum complens » (26).

C'è chi, a questo punto, potrebbe essere tentato di trarre, da questa argomentazione di una più immediata presenza di Dio alla « mens » che non agli altri aspetti creati, la conclusione di un certo « primato » dell'uomo sulla totalità dell'essente. Così in un argomentare (come dire?) dell'« antropologia » bonaventuriana, è stato esplicitamente detto e scritto: « Le creature tutte, senza la creazione dell'uomo dotato di intelligenza, non potrebbero né riferire a se stesse la propria esistenza né conoscere e tributare a Dio ringraziamento alcuno. Quindi valore dell'uomo, valore del suo potere conoscitivo e volitivo, sua dignità, quella dignità dell'uomo che in età

(24) *Ivi*, V, 1.

(25) *De scientia Christi*, IV, 31.

(26) *I Sent.* d. 3, p. 1, q. 1.

posteriore sarà tanto celebrata come se fosse un valore nuovo. Questa dignità dell'uomo è riconosciuta e giustificata in quanto la mente sarebbe 'capax Dei' » (27). Ora non si vorrà certo negare la legittimità di una tale lettura, né che essa trovi fondamento in più di un passo della scrittura bonaventuriana; ma non si può non ricordare che la « mens » non è l'uomo, e tanto meno un suo possesso o una sua « facoltà », anzi dell'uomo è superamento e togliimento; così come è superamento e togliimento di ogni « primato »: un concetto, quest'ultimo, che, se non riferito alla verità e solo alla verità, trova albergo soltanto nell'ambito del molteplice affannarsi del cieco « Wille zu Leben ». Così non per un tale presunto « primato » dell'uomo sull'essente questo si rende intelligibile, ma solo per il presentarsi e per il manifestarsi della verità.

Più che di un umanistico « primato » dell'uomo sulla totalità dell'essente, la dottrina bonaventuriana dell'immediata presenza della verità alla « mens » potrebbe, se mai, far argomentare sull'agevole superamento in essa della spinosissima questione aristotelica dell'intelletto possibile e dell'intelletto agente. Ma non questo è l'intento della presente chiacchierata. Quel che invece preme mettere in luce è che la conoscenza di Dio come immediatamente presente alla « mens », grado secondo del « triplex progressus », come si sa, è dichiarata da San Bonaventura « superiore » a quella che si attiene ancora ai « vestigia »: « Hoc est maius quam praece-dens » (28). E non tanto vorrei aggiungere, perché qui sia in opera un'umana facoltà invece che un'altra, nel caso specifico l'« intellectus » invece che il « sensus », alla quale spetterebbe così ancora un titolo di « primato », quanto perché vi si trapassa dalla conoscenza della « figura » (mi sia consentito qui tradurre con questo termine hegeliano il « vestigium » bonaventuriano) alla conoscenza di ciò di cui la « figura » è « figura », alla conoscenza dell'« in sé ». Allo stesso modo, esattamente, come dalla conoscenza della « figura » a quella dell'« in sé » si svolge il « progressus » della *Fenomenologia dello spirito*. Come si vede, se di « primato » si vuol proprio argomentare, esso è riferibile unicamente alla verità ed al suo manifestarsi, in grazia del quale soltanto ne accade la comprensione da parte della « mens », in grazia del quale soltanto, anzi, la « mens » è « mens ».

Con il terzo ed ultimo grado del « triplex progressus » si entra nel dominio stesso della verità, nel suo « abitare » proprio: « Quelli che si sono esercitati nel primo grado — scrive il Dottore Serafico — sono già entrati nell'*atrio* dinanzi al tabernacolo; quelli che

(27) G. BONAFEDE, *La dottrina della conoscenza in S. Bonaventura*, sta in: *Doctor Seraphicus*, cit. n. 11, Bagnoregio, 1964, pag. 25.

(28) *Itinerarium mentis in Deum*, IV, 1.

si sono esercitati nel secondo sono entrati nel *luogo santo*; quelli che si esercitano nel terzo entrano con il Sommo Pontefice nel *sancta sanctorum* » (29). Qui abita la verità nel suo « sé », mentre la « mens », che nei primi due gradi del « progressus » si è volta « extra nos et intra nos » (« extra », naturalmente, nello scorgere i divini « vestigia », « intra » nel raccogliersi nell'illuminazione che riceve) ora è chiamata « supra » « per lumen quod est lumen veritatis aeternae ». Qui evidentemente culmina e si conclude quel « progressus » della « mens » che con il Moretti-Costanzi si è detto di « ascési », perché qui la verità appare e si manifesta in sé e da sé, al di là di ogni immagine o « figura »; qui, si dirà ora sempre con espressione bonaventuriana che richiede tuttavia di essere meditata alquanto, appare l'« essere stesso », l'« ipsum esse », che è il nome della divina verità. « Esse » dice il Serafico, non « ens »; non un « essente sommo » come ad esempio l'aristotelica « causa prima » o « motore immobile », inseriti l'una e l'altro nella serie continua, se pur gerarchicamente ordinata, degli « entia »; non l'« essente primo » che in tanto è primo in quanto presuppone (restandone così in qualche modo condizionato) i successivi; non l'« essente perfettissimo » o l'« ens realissimum » di cui parla Kant; insomma non un essente ma proprio il fondamento degli essenti tutti, che non può essere essente esso stesso perché se ne richiederebbe ancora il fondamento; l'essere, l'essere degli essenti, ciò senza di cui la totalità degli essenti sprofonda nel nulla, il fatto che gli essenti sono essenti, « sono » appunto, la loro verità, la luce in cui unicamente gli essenti appaiono.

L'essere è Dio stesso, ossia Dio è l'essere degli essenti tutti, Dio è la luce di verità; indubitabile ed innegabile se non per ignoranza, anzi per assenza di pensiero, per un presunto pensare che pensi solo il non-essente, il non-vero; indubitabile ed innegabile perché il dubitarne o il negarlo non è pensiero ma mancanza di pensiero, è ignoranza, è l'« insipientia » di anselmiana memoria: « Tanta è la verità dell'essere divino — scrive il Serafico — che non si può pensare che esso non sia se non per ignoranza di colui che pensa » (30); indubitabile ed innegabile perché il dubitarne e il negarlo lascerebbe in compagnia solo di ciò che non è, di ciò che non è vero; anzi, forse nemmeno con questo, perché anche il non-vero si definisce come tale solo nella luce della verità. Perciò scrive San Bonaventura che « l'essere è ciò che primamente occorre all'intelletto » (31); non perché si presenti come la cosa più ovvia

(29) *Ivi*, V, 1.

(30) *In I Sent.*, d. 8, a. 1, q. 2.

(31) *Itinerarium mentis in Deum*, V, 3.

da pensare inizialmente per poi trascorrere ad altro, ma proprio perché senza quell'« occorrere » non c'è intelletto, non c'è pensiero; senza il rilucere dell'essere dell'essente all'intelletto nessun essente può essere pensato; d'altronde, pensare il non essente equivarrebbe a non pensare. Solo nel rilucere della verità ha luogo il pensare, perché è dalla verità che il pensare procede, non certo da un qualche nostro possesso o « facoltà ». « Cieco » è perciò l'intelletto « che non considera ciò che primamente vede e senza cui non può vedere nulla » (32); « cieco » non tanto per sua mancanza o difetto (così come quando è veggente non lo è per sua capacità o suo merito) quanto perché brancola nel buio del non-essente e del non-vero.

Dell'essere dell'essente, luce divina della verità degli essenti, San Bonaventura, dopo aver delineato l'indubitabilità ed innegabilità, cioè l'inevitabilità al pensare, indica la primalità, eternità, semplicità, attualità, perfezione, unità (33); ove il lettore non manca certo di riconoscere il riecheggiare dell'« idea » platonica (« essere dell'essente » anch'essa), ma dove piace qui sottolineare soprattutto l'insospettato ritorno di Parmenide, e di quell'Eraclito che la dossografia filosofica suol bensì contrapporre al filosofo di Elea, con il quale invece consente sulla fondamentale proposizione metafisica che « tutto è uno », *ἕν πάντα*; al quale soltanto si rivolge il pensiero, il *σοφόν*, e fuori del quale altro non è che la mutevole, vana opinione.

E dell'essere dell'essente il Serafico dice ancora, poco oltre: « Poiché l'essere purissimo ed assoluto, che è l'esse semplicemente, è primo ed ultimo, è perciò *origine e fine consummante* di tutte le cose » (34). Qui, come prima a Platone, a Parmenide e ad Eraclito, Bonaventura si protende, è chiaro, ad un altro grandissimo metafisico, a Giovanni Scoto Eriugena, nel cui concetto di « natura » la « divisio » ritrovava appunto la sua unità. E non inganni il termine di « natura »: nell'accezione eriugeniana indicava senza dubbio l'essere dell'essente, nel suo assoluto « in sé », nel suo tenderà « a sé » dall'estraneazione nell'essente, nel ritorno « per sé », nell'unità del suo « in sé e per sé »; l'essere dell'essente come « alfa » ed « omega », come « origine e fine consummante ». Del resto all'attento lettore dell'*Itinerarium mentis in Deum* non può sfuggire la presenza così di Plotino come di Scoto Eriugena (forse direttamente studiato da San Bonaventura o forse attinto tramite la mediazione dello Pseudo-Dionigi dall'Eriugena appunto tradotto, o forse mediato da Alessandro di Hales) là dove è argomento della diffusività del bene,

(32) *Ivi*, V, 4.

(33) Cfr. *Ivi*, V, 5.

(34) *Ivi*, V, 8.

ossia del dispensarsi dell'essere dell'essente, del rivelarsi della verità: « Il bene — scrive il Dottore Serafico citando proprio lo Pseudo Dionigi — è detto diffusivo di sé; dunque il sommo bene è sommamente diffusivo di sé... Non esisterebbe un sommo bene se questo non avesse un potere inesauribile di diffusione... Vano sarebbe infatti il sommo bene che non si diffondesse sommamente » (35).

Così il Dottore Serafico, che nella concezione comune e nella dossografia filosofica è detto disdegnare filosofia e metafisica per un atto mistico di amore e di preghiera che ne lo esonererebbero, si mostra invece inserito nella più grande e nella più genuina tradizione metafisica, accanto a Parmenide e a Platone, a Plotino e a Scoto Eriugena; il suo discorrere si mostra ora chiaramente come un discorrere della verità del vero, dell'essere dell'essente, insomma un discorrere di autentica metafisica. Della quale metafisica il Dottore Serafico scrive, nel *De reductione artium ad theologiam*: « Considerazione metafisica è la cognizione di tutti gli essenti come ricondotti ad un unico primo principio, dal quale essi sono usciti secondo ragioni eterne; è cioè riconducimento di tutti gli essenti a Dio, in quanto principio e fine » (36); discorso dunque dell'essere dell'essente e del procedere da esso (non tanto per via causale ma per via ontologica) della totalità dell'essente, sì che ogni essente in tanto è tale ed in tanto può essere oggetto di una considerazione, per esempio, « fisica », in quanto prima di tutto e fondamentalmente « è ». Osserva a tal proposito il Moretti-Costanzi che una tale concezione della metafisica si presenta come un superamento e addirittura un rovesciamento della « dottrina tradizionale » imposta al Serafico dai tempi e dall'ambiente scolastico; quella « dottrina tradizionale », prosegue il Moretti-Costanzi, San Bonaventura « la rovescia, perché precisa che la filosofia-metafisica (lungi dal consistere nell'astratta speculazione dell'Essere in quanto Essere), riguarda la cognizione di tutti gli enti nell'unicità suprema del loro Principio esemplare » (37). E non si può certo contrastare qui la sensibilità e filosofica e bonaventuriana a un tempo del più fine, forse, tra i filosofi e bonaventuriani odierni; ma non si può anche non rilevare come un tale « rovesciamento » e un tale « superamento » della metafisica (« Ueberwindung der Metaphysik » lo dice esplicitamente lo Heidegger anche qui, come in molti altri temi, in perfetta consonanza con il Moretti-Costanzi) si attua allo stesso modo

(35) *Ivi*, VI, 2.

(36) *Reductio artium ad theologiam*, 4.

(37) T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità della filosofia mistica di S. Bonaventura*, cit. pag. 21.

in tutti coloro che la metafisica condussero al suo vertice, alla considerazione cioè dell'essente nell'essere, e fuori con ciò dalle astrattezze del pensare scientifico e conoscitivo aggirantesi tra l'essente e dimentico che esso, prima di tutto « è »: così Parmenide come Platone, così Plotino come Scoto Eriugena (38); così, forse, anche Aristotele: non, certo, quando argomenta dell'essere come « causa prima » o « motore immobile » (ché qui lo Stagirita è veramente il padre del pensiero scientifico odierno dimentico dell'essere dell'essente ridotto ad essente esso stesso, dimentico della « differenza ontologica », dimentico appunto di quell'« è » dell'essente), ma sì certamente quando della metafisica dice: ἡ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτῳ ὑπαρχοντα καθ' αὐτό (Met. Γ, 1; 1003a): « Essa considera l'essente in quanto essente (e cioè lo considera in quanto "è", nel suo "essere") e ciò che in esso già predomina di per sé » (e quel che « già di per sé » « predomina » sull'essente è, ovviamente, il fatto che esso « è », il suo essere, la sua verità) (39).

L'essere dell'essente, la verità dell'essente e il suo dispiegarsi manifestantesi e rivelantesi, questo è il tema dell'*Itinerarium mentis in Deum*, come di ogni altra opera autenticamente filosofica e autenticamente metafisica; ed anche qui un tale tema tocca il suo culmine quando, alla luce della rivelantesi verità dell'essere, affronta il problema del « nulla ». Scrive il Serafico (e mi si consentano sul tema le citazioni fatte direttamente nella lingua originale, cui nessuna traduzione, a quanto mi consta, è neppur da lontano adeguata): « *Ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse, et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil nihil habet de esse, sic econtra ipsum esse nihil habet de non-esse* » (40). Fin qui, come si vede, una decisa ripresa di Parmenide e della sua affermazione, decisiva per tutta la storia del pensare, che « è necessario dire ed apprendere che l'essente è. Quel che è, infatti, è, il niente non è ». Il testo bonaventuriano prosegue tuttavia: « *Cum autem non-esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse* » (41), espressione che va meditata insieme a questa del *De scientia Christi*: « *Nullum ens defectivum, quantum est de se, cognoscitur nisi per ens perfectum* ». Dunque anche il discorso e la comprensione del non essere si danno solo nel tralucere della

(38) Mi permetto qui rinviare all'antologia da me curata: *Storia dei problemi filosofici: testi. Metafisica*, voll. 3, Bari, 1978 e soprattutto alle introduzioni contenutevi, sia generali sia riguardanti i singoli autori.

(39) Una tale lettura del citato brano di ARISTOTELE è suggerita, ancora, dal già considerato saggio di M. HEIDEGGER, *Hegels Begriff der Erfahrung*. Si confronti, del resto, quanto su Aristotele si dice nell'antologia da me curata e ora citata, vol. I, pag. 58 segg.

(40) *Itinerarium mentis in Deum*, V, 3.

(41) *Ibidem*.

verità dell'essere, la mancanza è dell'essere, il buio è della luce, il male è del bene. Qui senti riecheggiare la sublimità della metafisica del più grande Platone, quello del *Sofista* o del *Parmenide*, che al di là della sua prima dualistica dottrina della partecipazione aveva ricondotto alla verità dell'idea anche ciò che sensibilmente più sembrava ripugnarvi, « capelli, fango, sporcizia e altra simile cosa » (42), e il movimento e il non-essere; senti riecheggiare l'arditezza di Plotino per la cui visione del tutto nel Bene piombava nella vanità dell'apparenza il male, i conflitti, le guerre e fin la morte, senti, soprattutto e con maggiore stupore, anticipata l'immortale ultima pagina del *Die Welt als Wille und Vorstellung* di Arthur Schopenhauer. Come già il Serafico, Schopenhauer toglierà di mezzo ogni argomentazione sul « nihil negativum » (« un nulla assoluto, un vero e proprio *nihil negativum* non si può neppure immaginare »), dichiarerà che « il concetto del nulla è essenzialmente relativo », e relativo ovviamente ad una positività dell'essere che proprio attraverso quel « nulla », « scambiando i segni », si annuncia. È il riconducimento a nulla di ciò che è, in sé, nulla, « questo nostro universo tanto reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee », che annuncia la verità dell'essere (43).

E qui ormai l'argomentazione sul nulla tocca il suo punto più suggestivo e la sua più alta validità teoretica. La divina verità dell'essere è la luce per cui la totalità dell'essente si palesa, appunto, nel suo « essere »; ma questa verità non è essa stessa un essente; anzi, allo sguardo adusato a mirare l'essente, essa si palesa come nessun essente, come non-essente, come nulla. Ecco: « Come l'occhio, attratto dalla varietà dei colori, la luce per cui vede le altre cose non la vede, e se anche la vede non l'avverte, così l'occhio della mente nostra, intento agli essenti particolari ed universali, non avverte l'essere in sé al di fuori di ogni genere, benché per primo esso si presenti alla mente e per esso si presentino tutti gli essenti »; e subito sotto (concedetemi ancora l'intraducibile supernità della lingua del Serafico): « Quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi *nihil* videre » (44). Alla fotofobia di pipistrello (San Bonaventura cita in proposito il paragone aristotelico) del nostro occhio mortale adusato all'ente, l'essere si mostra come nulla. Non perché, come direbbe un Sartre sulla fine di questo nostro mondo occidentale di pipistrelli, non perché l'essere « è » nulla, ma proprio perché come nulla non può, in questa fine, non presentarsi. Nella premessa

(42) PLATONE, *Parmenide*, 130 b.

(43) Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 71.

(44) *Itinerarium mentis in Deum*, V, 4.

alla terza edizione del suo *Von Wesen des Grundes* Martin Heidegger ha indicato nel nulla, come non-ente, il nome occidentale dell'essere: « Il nulla è il nulla dell'essente, quindi l'essere colto a partire dall'essente » (45). Chi ha per primo e profeticamente parlato della filosofia di Heidegger come di una « mistica ontologica », il Moretti-Costanzi (46), avrebbe potuto a tal proposito appellarsi, oltretutto al San Bonaventura a lui familiare negli studi, ad un altro grande « mistico » certo presente così in San Bonaventura come in Heidegger, al già più volte ricordato Scoto Eriugena: « Credo che con quel nome [di « nulla »] sia significata l'ineffabile, incomprendibile, inaccessibile chiarezza della divina natura, sconosciuta a tutti gli intelletti sia umani che angelici (è infatti al di là dell'essere e al di là della stessa natura), che, pensata per se stessa, né è, né è stata, né sarà » (47).

Per un tale annunciarsi della divina verità come nulla, essa che pure è l'essere della totalità dell'essente, come oscurità, essa che pure è la luce per cui ogni essente si fa visibile, per un tale annunciarsi San Bonaventura invita, nell'ultimo estatico paragrafo dell'opera, ad interrogare « caliginem, non claritatem » (48); e subito prima aveva parlato, citando lo Pseudo-Dionigi, di una « silentii caligo in obscurissimo » come della regione arcana sublime e splendida ove la verità si disvela. « Qui — commentò Bonaventura Tecchi nel discorso inaugurale del primo di questa lunga serie di convegni bonaventuriani di Bagnoregio — qui la parola è diventata poesia. La rigidità quasi geometrica del linguaggio proprio della scolastica, con quelle sue proposizioni e divisioni, qui è ammorbidita, superata, annullata dalla dolcezza della poesia » (49). E non c'è dubbio che sia così; c'è solo da aggiungere che la parola filosofica, qui, si è fatta poesia proprio perché è autenticamente filosofica, proprio perché tocca i vertici del filosofico pensare. Al filosofare è tolto infatti, qui, ogni senso, non dico del conoscere, ma del ricercare addirittura, mentre gli si fa essenziale l'attesa, l'« attesa », evidentemente, del rivelarsi della verità, allo stesso modo in cui è un porsi in attesa e in ascolto della verità che si rivela il poetare del poeta. E non è certo caso che proprio nel concetto di attesa culmini questa opera massimamente filosofica, poeticamente concepita dal Serafico, anzi addirittura divinamente suggeritagli, nelle sconfinite attese della Verna ove la verità, di per sé, parla.

EDOARDO MIRRI

(45) M. HEIDEGGER, *Von Wesen des Grundes*, Frankfurt a.M. 1949³, Vorwort.

(46) Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascetica di Heidegger*, Roma, 1949.

(47) G. SCOTO ERIUGENA, *De divisione naturae*, III, 19.

(48) *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 6.

(49) B. TECCHI, *Dal discorso inaugurale dell'11 ottobre 1953*, sta in: *Doctor Seraphicus*, cit. n. 1, Bagnoregio, 1954, pag. 22.