

IL LINGUAGGIO SIMBOLICO IN BONAVENTURA E IN JASPERS

Nel *Commentario alle Sentenze di Pietro Lombardo* Bonaventura dice testualmente: « Sarebbe stolto il geometra che per un teorema certo affrontasse la morte; ma il credente affronta e deve affrontare la morte per la sua fede » (*In III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 4). Ne *La fede filosofica* Jaspers, mettendo a confronto Bruno e Galilei, afferma: « La fede è diversa dal sapere. Giordano Bruno credeva, Galilei sapeva. Considerati esteriormente, si trovano entrambi nella stessa situazione. Un tribunale di inquisizione esigeva, sotto pena di morte, la ritrattazione. Bruno era pronto a ritrattare qualcuna delle sue proposizioni, ma non quelle che giudicava essenziali; per questo subì la morte dei martiri. Galilei ritrattò la dottrina della rotazione della terra intorno al sole, e si inventò quell'aneddoto significativo che riferisce di quella sua espressione: "Eppur si muove!". Qui sta la differenza: c'è una verità che, ritrattata, muore; e c'è una verità che nessuna ritrattazione è in grado di estinguere. I due accusati si comportarono conformemente al tipo di verità da loro rispettivamente rappresentata. La verità dalla quale io traggo la mia esistenza vive solo se io mi identifico con essa; storica nel suo apparire, non possiede una validità universale pari alla sua enunciazione oggettiva, ma è incondizionata. La verità che io posso dimostrare, può sussistere anche senza di me, essa è universalmente valida, non è storica, non dipende dal tempo, ma non è neppure incondizionata, perché dipende dalle premesse e dai metodi della conoscenza in connessione ai fini. Voler morire per qualcosa di esatto e di dimostrabile è fuori luogo. Nessuna evidenza universalmente accolta può pretendere che colui che la sostiene si sacrifichi per essa ». (*Der philosophische Glaube*, 1947, pp. 11-12).

1. SAPERE OGGETTIVO E SAPERE ESISTENZIALE

Qui Jaspers distingue una verità oggettiva da una verità esistenziale. La prima è il prodotto del metodo che si è anticipato per ottenerla. In questo senso può dirsi verità matematica se è vero, come ci ricorda Jaspers in *Descartes und die Philosophie*

(1937), che τὰ μαθήματα sono appunto "le cose anticipate". L'esito di questo procedimento non è tanto la verità quanto l'esattezza, essendo *ex actu* ciò che si è "ottenuto da" i metodi anticipati. Il sapere è quindi esattezza, il suo valore non è incondizionato, perché dipende da quanto è stato anticipato per ottenerlo: In questo tipo di sapere non è difficile riconoscere l'espressione del sapere scientifico per il quale, dicono Bonaventura e Jaspers, non val la pena di morire, perché sussiste anche *senza di noi*.

C'è dunque un sapere che *non mette in questione il questionante*, e che, proprio grazie a questa procedura di esclusione, raggiunge l'oggettività e la sua universale validità. Ma l'esclusione non è parola soppressa, ma solo parola che tace, perché il sapere scientifico non pretende di porsi come sapere assoluto. « La scienza infatti — ce lo ricorda Husserl — è pur sempre un'ideazione che l'umanità ha prodotto nel corso della sua storia, e guai se l'uomo decidesse di lasciarsi definitivamente giudicare da una delle sue ideazioni » (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 1934-37, p. 326).

E' la minaccia che oggi più di ogni altra incombe, e a cui la filosofia esplicitamente si è arresa e si arrende ogni volta che si consegna alla strenua difesa del pensiero "logico", espellendo da sé, come se si trattasse di *irrazionale* puro e semplice, tutto ciò che non *rende ragione* della procedura anticipata. Così la filosofia prepara la sua fine, perché in questa direzione non può competere col rigore del metodo scientifico. Se per la filosofia c'è ancora un futuro questo è da ricercare in quegli itinerari di pensiero che il logicismo medioevale metteva ai margini come misticismo, che il positivismo ottocentesco espelleva in quei refusi del sapere che poi Dilthey ordinò nelle *Geisteswissenschaften*, la cui nomina-zione il neopositivismo contemporaneo espelle addirittura dal vocabolario filosofico, per relegarla nella mera letteratura.

Misticismo, scienze dello spirito, esistenzialismo, pur nelle loro profonde differenze, hanno questo in comune: *nell'aprire la questione mettono in questione il questionante*. Questa operazione dischiude un sapere che non è oggettivo né universalmente valido, perché non dipende dalle "cose anticipate" (τὰ μαθήματα), ma proprio per questo, come dice Jaspers, è "incondizionato" (*unbedingt*). O la filosofia si appiattisce e si annulla nella scienza, molto più "rigorosa" della filosofia, o si pone alla difesa di questo sapere incondizionato, dove in gioco non è il dato oggettivo, ma il soggetto a cui il dato si dà in quei molti modi di cui l'oggettività è solo un modo.

Se impieghiamo l'aggettivo "logico" o l'aggettivo "razionale" per designare la modalità oggettiva del darsi del dato, non abbiamo difficoltà a definire, come fa Jaspers, "alogiche" le modalità

non oggettive del darsi del dato, quelle modalità per le quali il dato diventa, secondo le espressioni di Bonaventura, "vestigium", "imago", "similitudo", "speculum", "aenigma" e, secondo l'espressione di Jaspers, "cifra", "simbolo".

2. IL RINVIO DELLA COSCIENZA SIMBOLICA

Jaspers distingue una coscienza razionale che si esprime nella fedeltà al *dato* e una coscienza simbolica che, di fronte al dato, coglie quel *rinvio* a cui il dato, nel suo darsi, rimanda. A parere di Jaspers, infatti, la *datità* dell'oggetto, a cui fa riferimento la coscienza razionale nella sua orientazione scientifica nel mondo (*wissenschaftliche Weltorientierung*), è qualcosa che propriamente *non si dà* se non mediante l'intervento di una fede percettiva messa in opera dalla fantasia, che così completa l'apparire e conferisce senso a quell'emergenza che dell'oggetto propriamente appare. Così, quando diciamo di vedere una casa, in realtà vediamo solo una facciata che emrege *su* uno sfondo che non è percorso direttamente dallo sguardo, ma che è dato come un insieme in cui si distingue la casa. La serie dei rapporti che si concludono nella casa, facendola apparire, in sé propriamente non appaiono, perché sono nascosti proprio dal lato della casa che si offre alla vista, eppure sono presupposti da quella fede percettiva che consente, in presenza della sola facciata, di "vedere" la casa.

Ciò dipende dal fatto che la nostra coscienza è sempre una coscienza *situata*, e come tale può aprirsi al mondo solo da un punto di vista, in una prospettiva, su questi aspetti e solo successivamente su altri. A motivo di questo limite, le cose sono colte per lati, per profili, per adombramenti, che diventano significanti solo se la fantasia li completa e li coordina, conducendosi sulla linea di quei rapporti che l'osservazione, dal punto di vista in cui è situata, non vede, ma suppone affinché ciò che ha sotto gli occhi possa aver senso. Ma che cosa spinge a cambiare punto di vista in modo da aggirare l'oggetto a cogliere quegli aspetti che dal precedente punto di vista restavano celati? Che cosa induce a sospettarne l'esistenza sì da invitare alla successione dei punti di vista e quindi alla proiezione oltre la propria situazione? A promuovere la desituazione non è certo l'apparire dei lati nascosti che compaiono appunto a desituazione avvenuta, ma è la fantasia che, di fronte al non-concluso apparire delle cose, promuove quella fede percettiva che afferma ciò che propriamente non appare, ma che nello stesso tempo l'apparire manifesta come incompiutezza di ciò che appare.

La fantasia, come funzione cognitiva oltrepassante la *datità* dell'esperienza, viene presentata da Jaspers, al di là dei limiti

estetici in cui è solitamente circoscritta, come una funzione di cui la coscienza ha bisogno a tutti i livelli, da quelli meramente percettivi a quelli storici desituanti. In questo modo Jaspers si ricollega a Kant, per il quale la conoscenza percettiva sarebbe impotente senza la sintesi dell'immaginazione, e a Husserl per il quale « la finzione è la sorgente da cui la conoscenza delle "verità eterne" trae il suo nutrimento » (*Ideen zu einer Phänomenologie*, 1950-1952, I, p. 70).

Il campo della fantasia e della fede percettiva che essa promuove è dunque il non apparire, l'inadeguatezza, il limite di ciò che appare, il suo vuoto, la sua mancanza a cui la presenza rinvia e che, non colta, non consentirebbe di cogliere il senso di ciò che appare. E, come a livello percettivo, la fantasia promuove quella desituazione dello sguardo che consente, in presenza di una facciata, di vedere la casa che alla facciata dà senso, così, a livello simbolico, la fantasia desitua la coscienza affinché questa proceda oltre ciò che è immediatamente presente per trovare il senso di ciò che è immediatamente presente, ma che la presenza immediata non rivela. Questo, perché il senso delle cose, dei dati, non è tanto in ciò che si dà, quanto in ciò a cui il dato, nel darsi, rinvia. « Ogni ente determinato che mi si presenta — dice Jaspers — si offre come ciò che sta in relazione ad altro a cui rinvia, e in relazione a me a cui sta di fronte » (*Von der Wahrheit*, 1947, p. 37).

Non diversamente Bonaventura parla della percezione come di una *produzione* dell'anima che, lungi dal ricevere dall'esterno il senso della cosa (nel linguaggio di Bonaventura, la sua essenza, la sua specie), la produce: « Quamvis anima speciem potius *in se faciat* quam a corpore aliquo fiat in ea » (*In IV Sent.*, d. 44, a. 3, q. 2) e ancora: « L'oggetto esteriore non agisce sull'anima e non la perfeziona; ma l'anima stessa reagisce in sé (*se ipsam movet*) in occasione dell'azione ricevuta dal di fuori, e, *informando se stessa*, agisce più sull'oggetto di quanto non sia modificata da questo » (*In II Sent.* d. 23, a. 2, q. 1).

L'azione dell'anima è produzione di senso. Qui *sensu* significa ad un tempo significato e rinvio, e, come nell'esperienza percettiva, le facce dell'oggetto, nascoste dalla faccia che appare, sono colte in assenza, seguendo il rinvio dei profili della faccia esposta, così nell'esperienza metafisica, la pienezza di senso, l'esperienza dell'essere è esperienza di una presenza e insieme di un'assenza (*trostlosen Mangel*) che traspare (*transparent wird*) nella presenza percepita (*in blosser Daseinserfahrung*).

In tal modo Jaspers capovolge l'asserto empirista *esse est percipi* nel suo contrario *esse non est percipi*, perché l'essere si annuncia come mancanza dell'apparire, come assenza di senso, come quell'ulteriorità che la datità oggettiva lascia trasparire:

« Gli oggetti del mondo sono trasparenti. — dice Jaspers — Dall'oscurità dell'essere essi ci vengono incontro come suoi aspetti, come suo linguaggio. Essi non sono conclusi in se stessi; assunti nel loro isolamento si rivelano privi di senso; dissolvendo la loro trasparenza appaiono incompiuti (*endlos*), nulli (*nichtig*), non veri (*unwahr*) » (*Von der Wahrheit*, p. 108). Assunti, invece, come cifre, ovvero « come manifestazioni dell'essere, gli oggetti divengono suo linguaggio, nel senso che, provenendo dall'essere, mi colpiscono come ciò che all'essere rinviano quando tento di costruire un senso » (*ibidem*).

Nel linguaggio di Bonaventura il rinvio all'essere è ciò che fa di ogni cosa un suo *vestigium*, una sua *imago*, una sua *similitudo* che l'*Itinerarium* deve percorrere (*Itiner.*, I, 2; e.m. 295) per raggiungere la verità che per Bonaventura porta il nome di Dio di cui in *Hexaemeron* è detto « il nome di Dio è propriamente: essere » (*Hexaem.*, II, III, 11).

Raccogliendo queste precisazioni, possiamo concludere su una duplicità custodita nell'apparire di ogni oggetto nel mondo. Esso può arrestare a sé l'itinerare della coscienza « *im Fesselung an das Gegenständliche* » (*Von der Wahrheit*, p. 108), oppure può rinviarla in vista di una determinazione ulteriore, di un senso più radicale. Leggere il mondo come scrittura cifrata significa allora decidersi per questa seconda possibilità, sentire la passione per più profonde chiarezze ontologiche, in cui si raccoglie il senso di ciò che nel mondo inadeguatamente appare e, nella sua inadeguatezza, inevitabilmente rinvia.

3. LA TRASCENDENZA IMMANENTE

La tematica della cifra, del simbolo (*Chiffre, Symbol*) coincide in Jaspers con la tematica della trascendenza immanente. Come cifra ogni cosa parla di sé e, in questo suo significarsi, parla di un assoluto che la abita e la trascende. Questo assoluto, partecipandosi nella cifra, illumina, da un punto e da un tempo, l'intera realtà. Il senso della trascendenza immanente, questa concezione dell'essere tanto contraddittoria per la metafisica tradizionale che procede secondo la logica dell'intelletto, e che non conosce altra alternativa se non quella del dualismo metafisico o del monismo panteista, si lascia intendere solo recuperando nella cifra l'antico significato di *σύμβολον*, riscattato dall'usura che lo impiega nell'equazione: simbolo-convenzione-segno.

Originariamente *σύμβολον*, era quella tessera ospitale, quel cocchio di pietra che, spezzato, testimoniava il legame tra due persone due famiglie in procinto di separarsi. Ognuno portava con sé il

segno di una comunione, di un patto amichevole che la distanza non poteva annullare. Se poi accadeva di ricongiungersi, allora si procedeva alla ricomposizione delle due metà, e l'unità così ottenuta attestava, dopo l'assenza, un'intimità ininterrotta, un legame che non era stato spezzato. Il significato del termine successivamente si evolse, ma non si smarrì il suo significato. Nel *Convito* di Platone ritroviamo la parola per designare il carattere proprio dell'amore che è simbolo di quell'unità che lega gli uomini, in quanto provenienti da una stessa origine e in quanto alla ricerca, con il consenso pietoso degli dei, di quell'unità che, proprio a causa degli dei, è stata spezzata. Per questo ogni uomo è simbolo, « *tessera* » dell'uomo totale: « Ἐκαστος οὖν ἡμῶν ἔστιν ἀνθρώπων σύμβολον » (*Convito*, 191, d. 5). Non diversamente Jaspers parla dell'amore come di ciò che collega (*das Verbindende*) dalla divisione e, nell'unità raggiunta, dischiude all'essere (*Seinsoffenheit*). « L'amore è ciò che dalla divisione degli enti giunge a quell'uno che è apertura all'essere. Come tale l'amore è simbolo » (*Von der Wahrheit*, p. 991). Anche Bonaventura parla dell'unità esperita dall'amore come il termine di una conoscenza che trascende le distinzioni operate dall'intelletto: « Dove si ferma l'intelletto, l'amore trova il mezzo per andare oltre » (*In III Sent.*, d. 35, a. 5, q. 1), e ancora « Nella conoscenza sperimentale dell'amore vi è un'operazione che trascende ogni intelletto, operazione secretissima che nessuno conosce se non chi la sperimenta » (*Hexaem.* II, 29).

Il segreto della cifra è di dire unità da remote distanze, tensione verso un'origine (*Ursprung*) che si presenta ritraendosi perché, dice Jaspers, « nei confronti della nostra volontà di sapere che pretende di afferrare l'essere all'origine (*am Ursprung*), l'essere si comporta come ciò che indietreggia (*zurückweiche*) e che lascia, nella forma degli oggetti che ci stanno dinnanzi, dei semplici resti (*Reste*) e delle tracce (*Spuren*) » (*Von der Wahrheit*, p. 37). In questi resti, in queste tracce, custodite dalla funzione simbolica della cifra, si raccoglie l'annuncio che l'essere fa di sé all'uomo che si de-situa dalla mera oggettività, per sporgere, come esistenza, oltre la presenza che rinvia. « Chiamo cifra — prosegue Jaspers — l'oggettività metafisica, perché in sé non è la trascendenza, ma il suo linguaggio. Come linguaggio non è compresa né udita dalla coscienza razionale, perché il genere di linguaggio e il modo in cui rivolge la parola sono per l'esistenza possibile » (*Philosophie III*, 1932, p. 129).

Ponendosi tra esistenza e trascendenza, « *Chiffre ist zwischen Existenz und Transzendenz* » (*Philosophie III*, p. 137), la cifra è simbolo di una distanza, non della distanza che intercorre tra l'oggetto e la sua replica o specularità simbolica, ma della distanza che intercorre tra l'essere e ciò che dell'essere la trascendenza

porta in presenza. « *Die Chiffre ist das Sein, das Transzendenz zur Gegenwart bringt* » (*ibidem*). Qui la funzione simbolica della cifra non esprime una somiglianza di rapporti come nel caso dell'allegoria, ma esprime un rapporto effettivo e reale tra la presenza e l'assenza, tra ciò che l'essere è, e ciò che l'essere lascia nella presenza come sua traccia; siamo dunque alla "tessera" platonica che, in un punto, lascia trasparire il resto dell'essere. Siamo alle *vestigia* bonaventuriane che emergono quando l'uomo legge negli enti il rinvio all'essere, oltrepassando la mera datità di questi (« *illis post se relictis* » *In I Sent.* d. 3, a. 1, q. 3) a cui si limita la visione intellettuale delle cose.

Ma cogliere la cifra è un dono dell'essere: « *ein Geschenk aus dem Ursprung des Seins* » dice Jaspers, e non una creazione progettata dalla coscienza « *nicht durch Plan hervorzubringen* » (*Philosophie III*, p. 137). Anzi, la coscienza nasce come coscienza simbolica, e quindi come coscienza di una presenza e di una assenza, perché l'essere nel presentarsi indietreggia, nell'annunciarsi si ritrae, perché è *trascendenza immanente*. Se fosse pura trascendenza o pura immanenza, come nel caso del dualismo metafisico o del monismo panteistico, non si darebbe altra coscienza che quella razionale che sa tutto dell'immanenza e nulla della trascendenza; non si darebbe cifra come presenza che rinvia ad un'assenza, come linguaggio di un'ulteriorità, di un « al di là » che si annuncia nell'« al di qua ». Quindi se si vuol mantenere la coscienza simbolica, che sola consente di oltrepassare l'immediatezza della pura presenza, « l'al di là come puro al di là (*das jenseits als jenseits*), come realtà totalmente altra, — dice Jaspers — deve cadere perché mera illusione » (*ibidem*, p. 9).

La cifra non appartiene mai all'« al di qua » o all'« al di là », al campo dell'immanenza o a quello della trascendenza; il suo valore consiste proprio nel fatto che queste opposizioni, derivate da una teoria metafisica di carattere dualistico, vengono superate. Essa non è l'uno o l'altro, ma rappresenta « l'uno nell'altro » e « l'altro nell'uno », come la tessera platonica che, in un punto, raccoglie i distanti, unifica i differenti senza annullare la differenza. « Dopo che la trascendenza e l'immanenza sono state pensate come assolutamente distinte l'una dall'altra — osserva Jaspers — è necessario che esse realizzino per noi nella cifra, in quanto *trascendenza immanente*, la loro presenza dialettica, se non si vuole che la trascendenza vada perduta » (*ibidem*, p. 138).

Alla trascendenza immanente approda, a mio parere, anche Bonaventura, se è vero che alla via che conduce a Dio *per creaturas*, secondo, cioè, la procedura dell'intelletto che dall'effetto risale alla causa, affianca l'itinerario *in creaturis* a proposito del quale Bonaventura dice testualmente: « Quanto allo specchio sensibile,

avviene di contemplare non solo per mezzo delle creature come vestigia di Dio, ma anche Dio *in esse* in quanto egli è in esse per essenza, per potenza e per presenza immanente: e questo modo *in creaturis* è superiore al precedente *per creaturas* » (*Itiner.* II, 1).

Non si tratta di panteismo perché nel *vestigium*, nella cifra c'è prossimità e distanza: « *Nähe und Ferne* » dice Jaspers; c'è unità che non annulla la differenza: « *Einheit ohne Identität* » (*Philosophie III*, p. 138). La cifra custodisce dunque la differenza ontologica per cui l'ente non è l'essere, anche se nell'ente l'essere si annuncia e, come trascendenza immanente, si partecipa e si trascende, cioè lascia sussistere in sé ogni realtà e insieme la rende espressiva della sua presenza ulteriore, che è poi la sua assenza. Per questo la cifra è sempre nella parte, ma annuncia il tutto, afferma l'unità, ma custodisce la differenza. Questa duplicità del carattere simbolico della cifra va gelosamente mantenuta; spezzarla nel senso della differenza o nel senso dell'identità significherebbe risolvere la realtà nell'assoluta trascendenza o nella piatta immanenza, e perdere il carattere simbolico della cifra che consente di « traguardare (*quer zu sehen*) » l'identità nella differenza.

Infatti, a differenza di quanto accade nell'allegoria che parla d'altro (*ἄλλος ἀγορεύω*) nella cifra il senso simbolico è costituito *nel* e *dal* senso letterale. « Nella scrittura cifrata è impossibile separare il simbolo da ciò che è simboleggiato — sottolinea Jaspers — (...) la scrittura cifrata è come si presenta in se stessa e non come è chiarita da altro » (*ibidem*, pp. 141-142). Ma proprio in se stessa la scrittura cifrata si presenta come un rinvio, non dal simbolo al simboleggiato, dal senso simbolico a quello letterale, ma *dal* senso presente ad un'ulteriore partecipazione di senso. Per questo non si può dire che nella cifra va perduta la differenza tra trascendenza e immanenza. La distinzione non è smarrita perché l'unità, che in ogni cifra è manifestata, è ad un tempo rinvio e assenza; assenza del senso assoluto, dell'essere incondizionato, che l'oggetto-cifra esprime e insieme richiama, manifesta e insieme nasconde. « Nel simbolo, dice Jaspers, essere e apparire si trovano indivisi (...). Il significato dei simboli è la presenza dell'essere che nel simbolo si nasconde e ad un tempo si rivela (*zugleich verschleiert und offenbart*) » (*Von der Wahrheit*, p. 1041).

4. LA VIA E L'ITINERARIO

In questa duplicità di presenza e assenza ritroviamo espresso il senso ultimo della cifra che è poi quello originario della tessera platonica, quale testimonianza di un'appartenenza che è insieme tensione verso una distanza non totalmente percorribile. « Noi non

viviamo immediatamente nell'essere — dice Jaspers — perciò la verità non è il nostro possesso definitivo, noi viviamo nell'essere temporale, perciò la verità è la nostra via » (*ibidem*, p. 1). Weg dice Jaspers, *Itinerarium Bonaventura*.

Come essere temporale l'uomo non può superare la singolarità del suo atto coscienziale, la sua determinazione nel tempo, la sua situazione prospettica. Può tematizzare l'assoluto, ma sempre a partire dalla determinazione situazionale, dal proprio esser qui e non là, ora e non allora. Questo fatto intrascendibile non consente all'uomo di pareggiare l'incommensurabilità dell'essere, di distinguere totalmente la negatività connessa alla non esaustività della propria individuazione prospettica, per cui « l'essere della trascendenza, afferma Jaspers, non si dà mai in se stesso, ma in cifra e, anche come tale, non come oggetto, ma traguardando attraverso ogni oggettività (*quer zu aller Gegenständlichkeit*) » (*Philosophie III*, p. 137), nel linguaggio di Bonaventura: *per creaturas et in creaturis*.

Se dunque l'uomo non può uscire dalla propria puntuale prospettiva e non può pensare né parlare se non oggettivando, potrà scorgere l'assoluto, che è irriducibile a ogni prospettiva e a ogni oggettivazione solo « traguardando », solo « obliquamente (*quer*) » solo « attraverso ». In *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962, p. 124) Jaspers dice: « Noi possiamo parlare solo in oggettività. Un parlare non oggettivo, un pensare non oggettivo non esistono. Ma nell'oggettivo e nel soggettivo riecheggia qualcosa di sovraoggettivo e di sovrasoggettivo ». La voce che riecheggia è quella della trascendenza immanente che Jaspers così definisce: « La trascendenza immanente è *immanenza* che subito *svanisce*, è *trascendenza* che nell'esserci diventa *linguaggio come cifra* » (*Philosophie III*, p. 137).

Con la cifra l'oggettività non si risolve in una sorta di esperienza mistica, perché l'oggettività resta il piano in cui la non-oggettività dell'assoluto si annuncia: « *das Gegenständlichwerden eines an sich Ungegenständlichen* » (*ibidem*, p. 15); nello stesso tempo, però, come semplice oggettività è superata, in quanto il non-oggettivo che vi si annuncia non si lascia comprendere (*begreifen*) dalle categorie dell'oggettività perché è *Umgreifende*. « La cifra che lo annuncia, afferma Jaspers, non si comprende, ma nella cifra ci si sprofonda » (*ibidem* p. 16).

5. LA LEGGE DEL GIORNO E LA PASSIONE PER LA NOTTE

« Sprofonderai nel raggio sovraessenziale delle tenebre divine... e a guidarti sarà la caligine e non la chiarezza » (*Itiner. VII, 5*) Così Bonaventura conclude *l'Itinerarium mentis in Deum*. Una

conclusione che richiama da vicino l'antinomia jaspersiana del giorno e della notte: « *La legge del giorno* — scrive Jaspers — mette ordine nel nostro esserci, esige chiarezza, consequenzialità e fedeltà, lega alla ragione e all'idea. Esige la realizzazione nel mondo, la costruzione nel tempo, il compimento nell'esserci. Ma ai confini del giorno ci parla qualcos'altro. L'averlo respinto non ci lascia quieti. *La passione per la notte* sconvolge ogni ordine. Ogni costruzione che si manifesta storicamente nel tempo appare al suo sguardo nella forma della vana illusione. Al suo cospetto la chiarezza non può penetrare nulla di essenziale, ma, dimentica di sé, abbraccia ciò che non ha chiarezza, in quanto è l'oscurità atemporale di ciò che è autentico » (*Philosophie III*, pp. 102-103).

Nell'antinomia sta la filosofia come quell'esser frammezzo (*Zwischensein*) che richiede mediazione (*Mitteilung*) tra il giorno e la notte, tra la chiarezza della presenza e l'oscurità dell'assenza che adombra i profili della presenza. La tentazione costante è quella di concludersi nella presenza, di fare dei suoi limiti l'orizzonte della totalità, di ordinare la totalità così raggiunta con la ragione, e di situarvisi definitivamente ponendovi la propria dimora, anziché desituarsi nella direzione indicata da quelle cifre che non hanno a proprio conforto alcuna buona ragione.

Infatti, prosegue Jaspers, « la passione per la notte, anche se vuole, non può manifestarsi (...). Il tentativo di descrivere in termini più concreti la passione per la notte fallisce, perché ogni espressione precisa e determinata entra nella luce del giorno e quindi appartiene al giorno e soggiace alla sua legge. Nel campo della riflessione il primato spetta al giorno. Chiarire l'oscurità che ha in sé la propria origine, significa eliminarla (...). Il giorno, infatti, non può riconoscere il mondo della notte, non può volerlo e neppure ammetterlo come possibile. Il mondo della notte è così lontano dalla possibilità di essere evidenziato in modo rigoroso, che il giorno può arrivare al punto di dichiarare nullo, insignificante e non vero ciò che per la notte è sostanza trascendente » (*ibidem*, pp. 104-105).

Eppure « La notte alla quale mi affidai a occhi aperti non è il nulla, non è il male. Al di là del bene e del male che hanno valore finché c'è una scelta da fare, la notte è male solo per il giorno, che però avverte di non essere il tutto. Quando io, affidandomi al giorno, mi sottraggo alla notte non ho la consapevolezza assoluta di una verità senza colpa, ma so che mi sono sottratto a una esigenza che lanciava appelli; non si diede ascolto a una trascendenza quando fu avvertito il giorno e la fedeltà al giorno » (*ibidem*, p. 106).

Non commento queste citazioni che la storia della filosofia si è già incaricata di rubricare sotto il titolo di "misticismo" per

Bonaventura e di "naufragio" per Jaspers. Sono etichette che possiamo anche accogliere a condizione che non servano ad archiviare quel richiamo che invita a non risolvere la totalità del senso e le sue ulteriori possibilità nelle razionalizzazioni con cui la ragione di volta in volta assesta i suoi significati. In questo richiamo non c'è solo la traccia che può avvicinare Bonaventura a Jaspers, ma il solco che la filosofia non può abbandonare se non vuol negare se stessa e risolversi in pura retorica elogiativa della ragione scientifica.

INTRODUZIONE: AMBITO DEL PROBLEMA UMBERTO GALIMBERTI

In non trovo né un medesimo né uno spezzato di Bonaventura, a cui però mi lega una certa familiarità intellettuale e spirituale. Il mio ambito di ricerca è il studio di Bonaventura e in particolare il pensiero teologico e la filosofia metafisica, ma è pertanto con questo bagaglio culturale che mi confronta con il pensiero del Doctor Seraphicus. Ho procurato di cercare di far riflettere il pensiero di Bonaventura di fronte ad alcune sue lettere del contemporaneo.

Probabilmente è opportuno iniziare il nostro discorso da una caratterizzazione terminologica: cosa vuol dire l'aggettivo "viator" posto accanto ad antropologia? È noto che la scoperta antropologica di ispirazione cristiana, dai Padri fino a Gabriel Marcel, che ne ha fatto il titolo di una sua opera (1), ha qualificato l'uomo come « viator », homo viator, viandante, pellegrino. Con ciò si indica implicitamente che il volto dell'esistenza non era in un qui e ora, ma altrove. Ciò che io mi propongo in questa sede è di problematizzare questa vertenza della fede caricabile di tutta la drammaticità delle insicurezze dell'uomo contemporaneo, che vive ormai all'ombra di un'unica, implicita e esplicita certezza: Dio è morto e io non so più quale sia la mia verità. Non solo, vuole particolarmente indicare proprio questa insicurezza con cui l'uomo parla e se stesso e alla propria verità (2). Insicurezza tuttavia riguarda a un altro dato fondamentale espresso dalla domanda « chi sono? ». L'uomo appare come una tensione alla ricerca di se stesso, come problema più che come positività e come certezza. Si parla ormai esplicitamente di crisi della soggettività, crisi conseguente alle negazioni di Nietzsche o di Freud, tanto per citare due dei maggiori « maestri del sospetto », ma che indubbiamente ha uno spettro di motivazioni più ampio e frastagliato e di cui « sarebbe troppo lungo rife-

(1) G. Marcel, *Uomo «viator»*, tr. it. Torino 1967; *Uomo, la domanda verso quale possibilità*, Milano 1969. Sulla prospettiva filosofica del pensiero di Marcel si veda M. Cazzani, *L'uomo in cammino verso...*, Roma 1977.

(2) Cfr. E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, Roma 1971. Il cui primo capitolo è significativamente intitolato « La crisi nella conoscenza di sé dell'uomo ».

