

L'INTELLECTUS FIDELIS SECONDO SAN BONAVENTURA

MAURIZIO MALAGUTI

Università di Bologna

«Stultus esset geometra qui pro quacumque certa conclusione geometriae auderet subire mortem» (1). C'è un sapere che ostentiamo come ricchezza personale, il frutto che rende manifeste le capacità intellettuali e la tenacia del lavoro: esso non vale certo quanto la vita. Ma c'è un sapere che è il nostro stesso modo di essere: impossibile rinunciare perché ciò sarebbe, per lo spirito, una dolorosa alienazione.

Accade non di rado che anche gli articoli della fede religiosa siano trattati come elementi di una dottrina che suona estranea. Quando è accolta in questo modo, la fede viene facilmente abbandonata in ragione dei mutamenti delle condizioni culturali. Ma quando la fede nasce dalla *adhaesio* del cuore alla verità originaria, non è possibile esserne strappati perché ciò sarebbe come essere privati delle sorgenti stesse della vita.

Spesso si dice che la ragione dà certezze, mentre la fede è costituita da dottrine inverificabili. Si dice, pertanto, che la fede è una opzione che deve essere rispettata in nome del diritto alla libertà di opinione dei singoli, ma non viene riconosciuta come fonte di verità. Si tratta di una prospettiva che non corrisponde alla tradizione della cristianità. La fede non è un ipotetico avanzare verso la trascendenza al di fuori o, come credono alcuni, addirittura contro le certezze della ragione. Essa sorge piuttosto dal radicamento della persona nell'essere che dà la vita e l'intelligenza. L'essere nel quale si radica l'atto del pensare non cade all'interno dell'intenzionalità come uno dei molteplici contenuti di conoscenza. L'essere è *id in quo sumus cogitantes*, non *id quod cogitamus*; per questo, pur presente quale fondamento, non può mai venire conosciuto nella sua altezza né nella sua pienezza di senso. Siamo chiamati a vivere la fede come una modalità irrinunciabile del nostro stesso sussistere nella coscienza. Non conosciamo la trascendente pienezza della luce; ma la radice della nostra esistenza è in quell'essere medesimo che illumina e vivifica i cieli angelici e, ad un tempo, que-

(1) S. BONAVENTURAE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, in *Opera omnia*, Ad Claras Aquas, In Librum III 1887, Dist. XXIII, art. I, Q. IV.

sto nostro faticoso mondo, fatto di innumerevoli incertezze e di tante inutili presunzioni. Se anche potessimo udire le parole di lassù, non potremmo comprenderle né ripeterle. Siamo tuttavia in rapporto irrinunciabile con la radice alta del nostro pensare, cioè con la dimensione inconscia dello spirito. Il Signore stesso l'ha indicata quando disse a Pietro che confessava la sua fede: «Beato te, o Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli» (2). Pietro non avrebbe potuto sapere nulla del Cristo prima di incontrarlo; e tuttavia il riconoscimento di Lui come il Figlio di Dio è possibile grazie ad un criterio di verità che splende interiormente. Anche chi ascolta per la prima volta la voce del Signore, la ricorda inconsciamente, la riconosce come quella di Colui che ha pronunciato il nome nostro segreto nel momento della creazione spirituale.

Si teme il dogmatismo. Si vuole che la fede cristiana, al pari delle altre, sia non più che una opinione e la si crede legittima nella misura in cui essa non diminuisce il diritto d'opinione altrui. Si rispettano i credenti non perché testimoni di verità, ma in quanto costituiscono una presenza sociale di rilievo. E' doloroso che il nostro rapporto alla trascendenza venga tolto dal novero delle questioni teoreticamente decisive per divenire motivo di attenzione socio-politica soltanto. Ma se la fede non può essere provata razionalmente, come si può chiedere che essa divenga nuovamente questione di rilievo decisivo nell'ambito del dibattito sulla verità?

La fede non è una opinione circa le cose che sono al di là delle certezze scientifiche o filosofiche, ma è l'adesione della persona all'essere stesso dal quale fluisce la vita e la luce della intelligenza. In questo senso la certezza della fede può essere superiore addirittura a quella raggiunta sul piano filosofico: «De certitudine igitur adhaesionis verum est fidem esse certiore[m] scientia philosophica» (3). Ma su questo occorre fare una distinzione decisiva. Da un lato, dice S. Bonaventura, c'è la *fides informis*, che è il semplice riconoscimento della trascendenza: essa costituisce, in certo modo, l'inizio della fede, ma non è ancora la fede che dà la salvezza. Sapere che Dio è, sapere che la *fruits Dei* è il fine della vita non significa aver raggiunto la libertà di affidarci completamente alla grazia per la quale veniamo assimilati alla vita divina. A differenza della *fides informis*, la *fides formata* pone il credente in rapporto vitale con Dio. La adesione al Principio diviene affidamento totale alla Provvidenza che conduce ogni uomo nel seno del Padre lungo la via della verità.

(2) Mt 16, 16.

(3) S. BONAVENTURAE, *In librum III Sententiarum*, Dist. XXIII, art. I, Q. IV.

Ma come riconoscere la vera fede? S. Bonaventura pone la questione narrando un evento importante della vita di S. Francesco. Egli racconta del viaggio che il Santo fece verso la Siria: cercava il martirio perché voleva aderire in tutto alla Santa Croce. Chiese di vedere il Sultano e solo dopo umiliazioni e battiture, venne ammesso alla sua presenza. Bonaventura dice che le parole del Santo suscitarono viva impressione nel principe che lo ascoltava con piacere. Ma era pur necessario che si giungesse al momento della decisione; infatti non ci si può rapportare all'annuncio della salvezza per gustare la gioia d'un momento o per semplice curiosità. Ed ecco allora che il Sultano stesso mise in guardia Francesco nei confronti dell'odio che stava maturando contro di lui da parte dei sacerdoti custodi delle dottrine coraniche. Fu allora che S. Francesco ebbe modo di mostrare quale fosse il suo pensiero circa la fede: impossibile discuterne entro i limiti della ragione poiché la verità rivelata trascende la capacità di comprensione della ragione. Impossibile discuterne sul piano dell'interpretazione delle Sacre Scritture, perché ad ogni interpretazione se ne possono opporre mille altre in infinite controversie. Il Santo chiese allora che si facesse accendere un gran fuoco; ed egli stesso vi sarebbe entrato insieme con i sacerdoti di Allah; e disse che vi sarebbe entrato anche tutto solo, dietro la promessa della conversione al Cristo qualora egli fosse uscito illeso dal fuoco (4).

Nella *adhaesio* ci sono due momenti: da una parte la conoscenza dell'oggetto, dall'altra la volontà di essere del tutto conformi a ciò che viene conosciuto. Si aderisce perché si conosce, ma solo aderendo si può conoscere. C'è una circolarità ermeneutica tra il conoscere e l'aderire al Principio originario perché esso è la fonte della nostra possibilità di conoscenza. La fede differisce radicalmente dalla conoscenza delle realtà esterne a noi. Quando si crede che tutto possa essere conforme alla misura delle cose oggetto di scienza, si corre il rischio dell'idolatria. Molti ammettono senza difficoltà che infiniti segreti restano ancora da svelare nell'universo, ma è diffuso il pregiudizio che debbano essere rapportati tutti alla misura del conoscente. Ciò accade quando l'uomo presume di avere nella specificità della propria natura gli elementi sufficienti a giudicare di tutto. Nell'ambito del razionalismo teologico si è pensato addirittura che se pur le vie di Dio restano più alte e più vaste di quelle umane, esse sono tuttavia qualitativamente simili rispetto a quelle che noi stessi percorriamo. Nella polemica durissima, forse eccessiva, di Bonaventura contro il pensiero aristotelico, si può ravvisare

(4) Cfr S. BONAVENTURA, *Leggenda maggiore*, in *Fonti francescane*, Assisi 1977, p. 917.

proprio questa preoccupazione. Poco importa, in questa sede, verificare se il testo di Aristotele giustifica la severità di giudizio di Bonaventura (5). Si deve piuttosto rammentare come si intendesse, in quel tempo, fare uso della dottrina aristotelica che per procedere sulle vie della pretesa auto-sufficienza della ragione; contro questa intenzione di segno razionalistico diviene comprensibile la durezza dei giudizi bonaventuriani.

In molti luoghi Bonaventura invita quanti vogliono accostarsi alla vera fede a non trascurare il pentimento. Il linguaggio assume evidenti riferimenti morali: si insiste sulla necessità di vedere il proprio peccato e di pentirsene. Ma peccato non è solo rubare, uccidere, rendere falsa testimonianza contro l'innocente e così via. Peccato è anche presumere di poter giungere alla salvezza fidando nei doni già ricevuti; peccato è, per così dire, sostare nell'auto-compiacimento di ciò che si sa o di ciò che si fa. Peccato è l'idolatria di misurare ogni verità in ragione di ciò che noi stessi sappiamo. Adamo e, prima di lui, Lucifero con la legione dei ribelli, non peccarono perché mossi dal pungolo della passione, come è abituale tra noi; essi peccarono per l'irragionevole presunzione di considerare insensato il disegno di Dio. A motivo della loro altissima conoscenza, si ritennero infallibili e peccarono perché si rifiutarono di sottometterla ai giudizi imperscrutabili della misericordia di Dio. Geremia ci avverte con radicale chiarezza: idolatria è seguire la propria volontà come se noi potessimo decidere autonomamente che cosa è il vero bene, come se potessimo giudicare infallibilmente il bene e il male indipendentemente dal vivo rapporto di adesione alla grazia illuminante.

Che significa, in termini filosofici, *adhaerere Deo*? E' necessario riferirsi ad una pagina che non può né potrà mai essere ridotta a semplice dottrina perché è l'espressione del nostro rapporto originario al Principio. Le cose sono davanti a noi; noi possiamo ammirarne l'ordine razionale e trarne motivo per riconoscere la sapienza del Creatore. Noi stessi siamo il *minor mundus* in cui il cosmo intero si riflette. Al di là della totalità degli enti, l'*esse ipsum* risplende nella sua attualità perfetta. L'essere non è un concetto astratto dall'esperienza degli enti; non è una generica nozione entro la quale si pensano tutti gli enti. L'essere è attualità semplicissima che abbraccia ogni cosa, che precede il nulla. L'essere non coincide affatto con la totalità degli enti; ma è fondamento di tutto ciò che esiste; senza l'essere nulla sarebbe. Scrive S. Bonaventura: «Considera, se ti è possibile, l'essere purissimo e vedrai che non

(5) Cfr S. BONAVENTURAE, *Collationes in Hexaëmeron*, VI, 5 in *Opera*, V, Ad Claras Aquas 1891.

puoi pensare che abbia ricevuto l'essere da un altro; perciò lo si deve pensare necessariamente come assolutamente primo, poiché non può derivare né dal nulla né da qualche altro essere. Che cosa, infatti, potrebbe esistere per sé, se l'essere stesso non fosse per sé né da sé?» (6).

Non si può leggere il passo di Bonaventura sull'*esse ipsum* senza ricordare i temi heideggeriani. Ciò è inevitabile non in ragione di vaghe corrispondenze tematiche che poco gioverebbero alla ricerca filosofica, ma a causa del giudizio che Heidegger ha portato nei confronti della storia della metafisica. Egli ha detto che la metafisica occidentale, ravvisando l'Ente supremo quale causa prima del mondo, non ha potuto porre adeguatamente la questione dell'essere stesso. Molti riferimenti potrebbero essere addotti per mostrare che questo giudizio non ha fondamento storico; un rilievo particolare assumono le pagine che S. Bonaventura dedica all'attualità dell'*ipsum esse*. Seguendo Dionigi, il Serafico dice che l'*esse* è ad un tempo origine e fine, centro e circonferenza di tutto ciò che esiste: «Poiché l'essere purissimo e assoluto, che è *simpliciter esse*, è primo ed ultimo, proprio per questo è origine e fine che dà perfezione a tutte le cose. Poiché è eterno e sempre presente, proprio per questo abbraccia e penetra tutte le cose che durano nel tempo, essendone insieme, per così dire, il centro e la circonferenza. Poiché è assolutamente semplice e massimo, proprio per questo è totalmente in tutte le cose e tutte le trascende, e perciò è una sfera intellegibile il cui centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo» (7).

Il passo non lascia spazio a dubbi: nel momento stesso in cui si insiste sul fatto che centro e circonferenza coincidono, si trascende ogni metafisica dell'ente supremo quale oggetto interno alla struttura della razionalità. Più profondamente ancora la dottrina bonaventuriana del *con-tuitus* svela come il giudizio di Heidegger contro la metafisica dell'Occidente sia inaccettabile. L'essere non è pensato come notizia astratta in riferimento all'ente, ma si offre quale fondamento, si svela quale condizione di possibilità del nostro stesso pensare: «Desta meraviglia la cecità del nostro intelletto, che non considera ciò che vede prima di ogni altra cosa e senza del quale non può conoscere alcunché. Ma come l'occhio, quando presta attenzione alla varietà dei colori, non vede la luce per mezzo della quale vede tutte le cose, e, se la vede, non la nota, così l'occhio della nostra anima, che presta attenzione agli enti particolari e universali, non nota l'essere al di là di ogni genere, benché per primo gli si presenti dinanzi e, per suo mezzo, tutte le altre cose» (8).

(6) S. BONAVENTURAE, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 5 in *Opera* V. (trad. L. Mauro, Rusconi, Milano 1996)

(7) S. BONAVENTURAE, *Itinerarium*, V, 8.

(8) S. BONAVENTURAE, *Itinerarium*, V, 3.

Si teme che l'intuizione dell'essere comporti *eo ipso* ontologismo. Si crede che parlare della intuizione dell'essere sia lo stesso che affermare la vicinanza dell'uomo a Dio; e certo questo sarebbe contrario a tutta la tradizione biblica e neo-testamentaria. In effetti, riconoscere che Dio, per un atto della sua liberalità, si fa prossimo all'uomo non significa credere che l'uomo possa levarsi verso Dio per scrutarne i misteri. Ma non c'è in Bonaventura alcun pericolo in tal senso. L'intuizione dell'essere non offre all'uomo la diretta intelligenza del *Logos* divino. Si tratta soltanto di riconoscere l'originarietà della consapevolezza dell'essere quale principio fondante la possibilità stessa del pensiero. Bonaventura dice che la notizia dell'essere è originaria; ma non per questo possiamo trasformarla in conoscenza articolata: l'essere si manifesta a noi *minime*, cioè infinitesimamente. L'essere dal quale vengono tutte le cose è atto, cioè luce e parola. Ma il nostro modo di sapere l'essere è l'oscurità ed il silenzio. « Poiché il non essere è assenza di essere, -scrive S. Bonaventura- non si fa presente all'intelletto se non mediante l'essere; ma l'essere non si fa presente mediante altro, poiché tutto ciò che si comprende o lo si comprende come non ente, o come ente in potenza, o come ente in atto. Se dunque il non ente può venire compreso soltanto mediante l'ente, e l'ente in potenza solo mediante l'ente in atto, e l'essere designa lo stesso atto puro di essere, ne segue che l'essere è ciò che per primo (*primo*) si fa presente all'intelletto, e questo essere è atto puro » (9). Sapere l'essere *minime* significa farsi carico del nulla. Il nostro modo di riconoscere l'altezza irraggiungibile dell'essere è la negazione: solo la scala delle negazioni conduce alla eccellenza di Colui che sta al di sopra di ogni negazione (10). D'altra parte, è pur dato di intuire le cose nella consapevolezza della presenza originaria dell'essere: questa è la nozione bonaventuriana del *contuitus*. Heidegger ha consigliato ad alcuni studiosi che lo hanno avvicinato la lettura di S. Bonaventura. Ogni evento, ogni ente in quanto creato, è voce dell'essere e deve essere inteso non in sé e per sé, non semplicemente in relazione alle infinite cose create, ma nel suo emergere dall'essere. Per non cadere nel peccato di idolatria, ogni ente deve essere accolto nella consapevolezza della presenza fondante dell'essere. L'essere non è indistinta presenza, non è simile a materia informe nelle mani di un artefice, ma è atto purissimo e perfetto. Non le cose soltanto, ma la «mens» emerge dall'essere ed è nell'essere. Bonaventura riprende la preghiera di Dionigi a Dio, che trascende ogni divinità, perché guidi ai

(9) S. BONAVENTURAE, *Itinerarium*, V, 3.

(10) Cfr DIONIGI AREOPAGITA, *Teologia mistica* c. V, in *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1983.

divini misteri nascosti, al di là di ogni luce, «in una oscurità profondissima che trascende ogni chiarezza ed ogni luce» (11). La mente si rapporta all'essere nel silenzio; non può in nessun modo presumere di conquistare ciò che trascende infinitamente le sue forze. Tuttavia, e questo è il *contuitus*, non può non riconoscere l'essere quale luce che consente la visione delle cose che ci sono prossime.

In questo contesto appare chiaro il senso della attesa del Mediatore: non i filosofi, né i profeti, ma solo Colui che è disceso dal cielo può dirci le cose di lassù. Il Cristo è la porta che si apre a coloro che sanno amare i misteri custoditi in eccesso di luce. Ma Gesù è libero: libero di offrirsi al Padre per la salvezza di tutti, libero di volgere la sua grazia a chi Egli stesso vuole, e di negarla a chi avanza pretese di conoscenza in forza dell'acutezza intellettuale che ha ricevuto in dote. S. Bonaventura avverte quanti vogliono ascendere ai misteri più alti perché interrogolino non la dottrina, ma la grazia, non l'intelligenza, ma il desiderio, non lo studio e la lettura, ma la preghiera (12).

Lontana è la presunzione di poter intendere le cose in diretto rapporto alle «idee» eterne presenti in Dio. S. Bonaventura insiste con forza sul fatto che per seguire il Maestro unico occorre essere accolti da Lui e riceverne la grazia, poiché chi vuole entrare per altra via nel mistero di Dio «è un ladro e un brigante» (13). Per questo il pentimento è il primo passo sulla via della sapienza: è l'accorgimento critico in forza del quale ci liberiamo della tentazione idolatrica di considerare l'isola della nostra piccola esistenza come il solo riferimento del giudizio. La fede è dono dato a coloro che nel pentimento accettano la finitezza e la relatività dei valori del mondo e si consegnano al mistero dell'essere infinito in atto: essi sono liberi per la verità. La *fides informis*, semplice riconoscimento della ulteriorità della sapienza e della potenza di Dio, può trovarsi anche nei demoni che non ignorano la potenza né l'infinita sapienza di Dio, ancorché non lo amino. Ma non c'è e non può esserci nei demoni la *fides formata*, non c'è il rapporto alla verità quale dono d'amore, non c'è accoglienza alcuna della grazia liberamente elargita (14). La *fides formata*, adesione alla verità per amore della verità stessa, viene a noi quale dono di misericordia e rende rette le nostre vie: «Per illum enim habitum quodam modo rectificatur intellectus hominis, dum captivatur in obsequium Christi ad assentiendum primae veritati propter se et super omnia» (15). L'intelletto che segue le vie tor-

(11) Cit in S. BONAVENTURAE, *Itinerarium*, VII, 5.

(12) S. BONAVENTURAE, *Itinerarium*, VII, 6.

(13) Gv 10, 1.

(14) Cfr S. BONAVENTURAE, *In librum III Sententiarum*, Dist. XXIII, art. II, Q. III.

(15) S. BONAVENTURAE, *In librum III Sententiarum*, Dist. XXIII, art. II, Q. II.

tuose della superbia e delle brame del mondo non può intendere il mistero della misericordia sulle quali Dio stesso viene incontro all'uomo per donargli la luce della verità.

Cristo è non soltanto il Maestro che svela ciò che nessuna intelligenza umana o angelica potrebbe mai comprendere; egli è anche la vittima che si fa carico della nostra indegnità affinché nessuno resti escluso dalla pace del Regno. Gesù è il centro, il *Christus medius* al quale volgersi per attingere l'intensissima vita della verità; è la via attraverso la quale ci è donato l'accesso al mistero della gloria di Dio. La *fides informis* è forse non più che l'apertura della mente all'ulteriorità. Dio, *l'esse quo majus cogitari nequit*, è semplicissimo. Non vi sono parti in Dio sì che Egli possa essere appreso in una sua piccola porzione, ma nella sua presenza è saputo qual è, *totus*. D'altra parte, proprio perché è virtù infinitamente intensa e atto perfetto, la creatura non può conoscerlo *totaliter*. Ecco allora che si apre una illimitata dialettica di svelamento che apre il cielo, ma lo svela nella sua sempre più alta irraggiungibilità. La rivelazione assimila e trasforma la creatura sì che la *fides informis* diviene *formata*. La *fides formata* assimila l'intelligenza e la vivifica. Nell'intuizione della assoluta presenza semplicissima, si svolge una progressione di conoscenza che apre ad una fede sempre più intensa e penetrante. Non si tratta soltanto di volgersi alla intelligenza della fede (*intellectus fidei*), ma di trasformare la nostra stessa mente in *intellectus fidelis* (16).

Nella progressione della fede, l'intelletto viene reso sempre più intensamente degno di ciò che gli viene dato. La luce di Dio non giunge a gratificare l'anima fedele come dono che sazia il desiderio, ma viene a rendere sempre più luminosa l'anima nell'ardente desiderio che si rinnova e si intensifica fino a divenire amore puro: «Quomodo enim potest anima lumen aeternum cognoscere et claritatem summam intueri quin ipsa efficiatur clara et luminosa?» (17).

La fede non colma le nostre curiosità intellettuali, ma ci trasforma facendoci divenire veri. La verità non è data da una «rectitudo» che riguardi soltanto la perpendicolarità della visione delle cose esteriori, ma è data dalla perpendicolarità del nostro esistere al cospetto di Dio grazie alla assimilazione al Cristo, punto di incontro tra la finitezza e l'indegnità dell'uomo da un lato e l'infinita perfezione divina dall'altro. Cristo si offre quale *Medius* in quanto porta a compimento l'illimitata volontà di salvezza del Padre nei confronti di tutti gli uomini. Poiché il farsi conoscere di Dio è lo stesso suo donarsi, il nostro conoscere Dio sarà il nostro consegnarci a Lui in una confidenza totale.

(16) S. BONAVENTURAE, *In librum IV Sententiarum*, 1889 Dist. X, P. II, art. II, Q. I.

(17) S. BONAVENTURAE, *In Librum III Sententiarum*, Dist. XIV, art. I, Q. I.

Si è detto che il giudizio heideggeriano relativo all'occultamento dell'essere che si sarebbe prodotto nell'ambito della metafisica occidentale non può resistere alla lettura dei testi degli autori più alti e che del tutto inaccettabile appare in rapporto a S. Bonaventura. Ma c'è un passaggio ancora che conviene mettere in luce. Scrive Heidegger che nell'età che si apre avanti a noi dovranno essere trascese le nozioni di pensiero e di spirito quali a noi sono giunte dal mondo antico, medievale e moderno. Nel momento in cui egli evoca la necessità di accogliere la verità come *aletheia*, il disvelamento dell'essere, egli indica la necessità di trascendere il soggiogamento all'idea: «Nessun tentativo di fondare l'essenza della svelatezza nella 'ragione', nello 'spirito', nel 'pensiero', nel 'logos' o in una qualche specie di 'soggettività' potrà mai salvare l'essenza della svelatezza» (18). Sulle prime ci si domanda come sia possibile avanzare l'ipotesi che il pensiero trascenda in qualche modo se stesso. E' ragionevole una inquieta perplessità nei confronti dell'attesa di una forma di coscienza che non ha e non può avere nemmeno un nome. Ma a ben guardare, Heidegger sembra essere debitore della grande e misconosciuta tradizione metafisica, teologica e mistica occidentale. Proprio in Bonaventura, infatti, si vede come l'atto dell'intelletto assuma valenze crescenti nella misura in cui si accettano i doni della verità che si svela. Anche Bonaventura, come ogni altro autore esperto della divina illuminazione, parla di un ascendere «supra semet ipsum» (19) in forza della verità, cioè dell'essere che, perfettamente disvelato in sé, trae a sé colui che si affida alle dinamiche alte della luce spirituale. Questo trascendimento si svolge lungo una scala ascensionale che viene puntualmente descritta. Si parte dal senso che si volge alle cose esterne, si procede all'immaginazione, poi alla ragione, all'intelletto, alla intelligenza e si giunge, infine, alla sinderesi o «apex mentis», che è consapevolezza suprema nel nostro radicamento nell'essere, punto altissimo nel quale si determina l'originaria ed irrinunciabile tendenza al bene di ogni creatura intelligente. In questo intensificarsi del sapere che gradualmente giunge alla sinderesi si potrebbero trovare indicazioni importanti in ordine alla attesa del trascendimento delle dimensioni abituali della conoscenza. E' davvero un danno di non poco conto che Heidegger non abbia potuto cogliere questo motivo caratteristico della tradizione metafisica e teologica in tutta la sua profondità: egli avrebbe avuto elementi per quel linguaggio nuovo che attendeva per il tempo a venire. Nella sinderesi la consapevolezza di partecipare

(18) M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 192.

(19) S. BONAVENTURAE, *Itinerarium*, I, 1.

dell'essere, l'intelligenza in attesa del disvelamento e la libertà si raccolgono in un punto soltanto, sì che ne restano del tutto trascese le nozioni abituali di 'ragione', di 'spirito' e così via. Heidegger conosce Pascal: ha raccolto le sue indicazioni sulla impossibilità di definire l'essere e, non meno, il motivo della *finesse* che trascende le dimensioni della conoscenza di tipo razionalistico. Egli ha incontrato e custodito Hölderlin, lo ha riconosciuto poeta venturo perché ha annunciato forme di coscienza ancora inattuali. Ma non ha potuto riconoscere Bonaventura tra i 'venturi', tra coloro la cui voce attende ancora di essere compresa a pieno. Ma forse accade a noi, oggi, di scoprire la grandezza della tradizione metafisica più alta (non di quella che è stata costretta entro i confini angusti della manualistica) proprio in ragione della storia di questa incomprensione heideggeriana.

E' noto anche che Heidegger conosceva Angelo Silesio e che lo ha assunto come riferimento di alcuni suoi rilievi offrendone interpretazioni importanti, se pur non del tutto fedeli alla autonomia del testo. Silesio termina la sua opera, il *Pellegrino Cherubico*, dicendo: «Amico, ora basta, ormai. Se vuoi leggere ancora / Va', e diventa tu stesso la scrittura e l'Essenza» (20). Si tratta di una sentenza di immensa portata non solo pedagogica, ma teoretica. In effetti, da sempre si considera la cultura come uno strumento di potere e di prestigio; si ammirano le cose belle, si esaltano le vie dell'intelligenza, ma non ci si preoccupa di realizzare, attraverso lo studio e le opere, il nostro stesso «divenire veri». Ciò significa voler custodire, più ancora che conoscere la verità. Essere custodi della verità non è una espressione generica né, meno ancora, ideologicamente pregiudicata. Si vuol riconoscere che l'essere, *quo maius cogitari nequit*, è già da sempre aperto, in se stesso a se stesso, cioè è già verità. Il fatto che l'uomo conosca le cose non aggiunge verità all'essere che è già da sempre compiutamente svelato in se stesso a sé. Per questo si deve custodire, cioè amare la verità. La verità deve essere amata per se stessa perché essa è la luce della mente, l'origine ed il destino dello spirito. Secondo Heidegger l'ultimo dio, quando verrà, porterà una illimitata nostalgia dell'essere inoggettivabile ed irraggiungibile; ed in questo avrà compimento la sua divinità: sarà attesa inappagata e consapevolmente inappagabile dell'ulteriorità senza limiti. In Bonaventura non l'essere soltanto è inattingibile, ma anche la parola che lo dice. La parola altissima, tuttavia, lungo la via della sua misericordia si fa prossima a noi. Si deve sgombrare il campo da ogni pretesa che l'acume in-

(20) «Freund, es ist auch genug! Im Fall du mehr willst lesen, / So geh und werde selbst die Schrift und selbst das Wesen» A. SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, Ed Paoline, Torino 1989, p. 399.

tellettuale sia condizione privilegiata per attingere la parola nel suo senso. L'amore piuttosto ci consente da rapportarci all'essere-verità, alla verità che si raccoglie nel Nome primo ed ultimo.

Quanto all'amore della verità Bonaventura dice cose che nell'ambito di una religiosità piccina, non arditissima nell'umiltà, sembrano follia; sono, viceversa, fonte di pensiero audace. Possiamo accostarci al tema attraverso uno dei distici che ripetutamente Silesio vi dedica: ciascuno di noi deve diventare, in certo modo, misticamente, padre e madre del Verbo incarnato: «Se lo spirito di Dio ti tocca con la sua essenza / in te nascerà il Figlio dell'eternità» (21). Sembra una affermazione dovuta a quella follia d'amore che prende talvolta i mistici. Chi legge vuol mantenersi nella certezza che espressioni di questo genere non hanno alcun contenuto di verità. Ma non è così. Anche S. Bonaventura, in un suo testo brevissimo, aveva indicato questa medesima possibilità. Si tratta dell'opuscolo spirituale *De quinque festivitibus pueri Jesu*. Vi si dice che Gesù non soltanto è il maestro, non solo la vittima che prende su di sé i nostri peccati, non solo il risorto che guida il suo popolo sulle vie nuove del regno di Dio, ma è il Figlio che si consegna a ciascuno di noi come al Padre e alla Madre. Ciò che si è prodotto nel seno della Vergine Maria può e deve rinnovarsi spiritualmente in ciascuno di noi. Il nostro rapporto alla verità è lasciare che la verità non soltanto entri nel linguaggio storico, ma sia generata in noi per opera dello Spirito Santo. Ci è chiesto di divenire non solo dottori, o testimoni, ma più ancora che custodi: padri e madri della verità. La verità si fa parola vivente che nasce in noi. Per questo persone semplici raggiungono spesso una altezza di conversione ed una potenza apostolica che resta irraggiungibile a dottori e prelati che pur dispongono di vasta cultura e di molti strumenti di potere. La verità è vita e si svela non in ragione della nostra capacità di comprensione, ma nella misura in cui sappiamo amarla.

Troppo poco si considera il messaggio del salmo che rapporta la misericordia non alla giustizia, ma alla verità: la misericordia è la via della verità che si rende prossima a chi la ama. La verità si fa misericordia per divenire intellegibile. Se così non fosse, la creatura morirebbe, perché, come avverte il Signore stesso, «nessun uomo può vedere Dio e rimanere vivo» (22). Ora, il donarsi estremo della verità è il suo stesso donarsi come bambino. Già nell'antico simbolo di Isacco offerto sul monte Moria, ed ancora nel simbolo di Davide, consacrato re quando era ancora fanciullo, Dio si rivela quale Re mite che viene non per

(21) «Berührt dich Gottes Geist mit seiner Wesenheit / So wird in dir geboren das Kind der Ewigkeit» A. SILESIUS, *Cherubintischer Wandersmann*, p. 178.

(22) Es 33, 20.

dominare, ma per servire, cioè per rendere l'uomo capace di operare il bene. Non è questione di potenza, ma di verità. Dio si offre quale fanciullo e si affida a Maria e a Giuseppe per essere generato nella storia. Accogliere un fanciullo e custodirlo non è gratificazione del proprio bisogno di esprimere la tenerezza, ma aprirsi alla possibilità di un colloquio fatto di presenza amorosa soltanto. La grazia sempre sovrabbonda e tuttavia non viene mai dispersa; c'è una severa economia di verità: Dio vince non misurando la sua potenza infinita con le forze limitate delle creature, fossero pure quelle immense degli angeli. Dio trionfa nella libertà: Egli trova l'amore di chi gli è fedele anche nei giorni terribili del suo abbandono, quando ci lascia apparentemente soli in un mondo assurdo e disperso. Il Figlio di Dio ha scelto e sempre di nuovo sceglie di affidarsi ad un Padre e ad una Madre di questa terra. Nell'alto dei cieli Egli ha conosciuto l'intensità della paternità divina e vuole donarla, riversarla, rifrangerla nella storia.

Forse qui si vede il senso ultimo, il più vero ed il più alto della conoscenza secondo S. Bonaventura: è possibile che nell'anima la Verità si renda presente come il «Tu» del divino fanciullo. L'essere, principio fondante il pensiero, *interior intimo*, costituisce la mente e le si offre in una presenza silenziosa, mentre resta in attesa di essere accolto. Si rende presente non come luce soltanto, ma come Figlio. La dimensione della conoscenza è trascesa; trascesa ancora è la dimensione dell'affetto: «Il Padre del cielo, in certo modo, rende gravida l'anima con il seme divino e la feconda» (23). Poi, dopo il concepimento spirituale, «dopo un valido consiglio, una discussione sufficiente sul da farsi e l'invocazione del patrocinio divino, si mette in pratica il santo proposito»: avviene così la nascita spirituale (24). In questa santissima nascita, dice ancora Bonaventura, «gli angeli esultano, glorificano Dio e annunciano la pace» (25). La santità si svolge come amore audace che non presume di poter raggiungere il cielo in ragione dei propri meriti, ma che pure rifugge dalla presunzione nascosta di imporre limiti alla misericordia, affinché Dio operi meraviglie secondo il suo beneplacito. Forse non è estranea a questa meditazione l'esperienza di S. Francesco a Greccio, quando, presso il presepio, il Fanciullo apparve vero e vivo nelle braccia del Santo. È il miracolo più grande: abbiamo bisogno di tutto; ma nel pochissimo che abbiamo, possiamo divenire mirabilmente custodi di Dio che si offre a noi, nel mondo, come Figlio per essere accolto, cresciuto ed accompagnato al compimento della sua missione di misericordia oltre ogni confine.

(23) S. BONAVENTURAE, *Opera omnia, De quinque festivitibus pueri Jesu*, I, 1
Ad Claras Aquas 1898

(24) S. BONAVENTURAE, *De quinque festivitibus*, II, 1.

(25) S. BONAVENTURAE, *De quinque festivitibus*, II, 1.