

## TRASPARENZA IN VERITATEM ATTRAVERSO E OLTRE I SIMBOLI: L'ITINERARIO BONAVENTURIANO

MAURIZIO MALAGUTI

«Alma Mater Studiorum» – Università di Bologna

Nella tradizione metafisica della cristianità, l'*Esse ipsum* è inteso quale atto di interiorità perfetta ed assoluta, in quanto «è», «sa» ed «elege» l'essere stesso nell'attimo presente. Nulla è esterno all'essere. Come noi possiamo pensare l'essere? Per astrazione, forse, a partire dalla esistenza delle cose? Lo penseremo come un essere iniziale, quasi un etere informe, o come il fluire di particelle e radiazioni che entrano nel processo della progressiva differenziazione e di sempre nuove articolazioni? No. L'essere originario è l'Assoluto che, aperto in se stesso a sé, è anche la *ratio* della esistenza di ogni ente. S. Teresa di Avila († 1582), dottore della Chiesa, lo ha inteso perfettamente: «Dio è in tutte le cose per presenza, potenza ed essenza»(1). Ne segue, forse, una visione panteistica? No, certo. Né le cose, né le creature viventi e pensanti sono parte, se pur minima, di Dio. Ogni esistenza è l'espressione della *ratio essendi* che è custodita nell'atto stesso in cui l'*Esse ipsum*, nell'aprirsi in se stesso a sé, elegge l'essere stesso.

L'esistenza delle cose non è gettata nel vuoto abissale, perché non v'è alcuna exteriorità che preceda la creazione. L'esteriorità, in rapporto alla quale noi riconosciamo il rinvio dialettico all'interiorità relativa, è posta in forza della creazione. S. Agostino d'Ipbona ha inteso che il tempo ha il suo inizio con la creazione; allo stesso modo l'esteriorità, e quindi lo spazio, sorge «con» la creazione e non ne è in alcun modo il presupposto. L'interiorità assoluta dell'essere si annuncia a noi nella dialettica di interiorità ed exteriorità.

Il racconto della creazione dice: «In principio Dio creò il cielo e la terra. Ora, la terra era vuota e deserta e lo spirito di

---

(1) TERESA DI AVILA, *Il castello interiore*, Milano 2005, 110.

Dio aleggiava sulle acque» (Gn 1, 1-2). Che significano qui «cielo» e «terra»? È possibile, forse, intendere che «terra» è l'esistenza posta come esteriorità e «cielo» è l'altezza che si apre verso l'interiorità originaria ed assoluta dell'*Esse ipsum*. La «terra» rappresenta tutto ciò che è esteriore e che precipita verso l'insuperabile inconoscibilità del *caput mortuum*. Il «cielo» si apre, in linguaggio simbolico, nella prospettiva della interiorità: è il rapporto della creatura alla origine in cui è da sempre compresa. Molto suggestiva è l'idea manifestata nell'orizzonte della mistica ebraica, che ebbe una espressione di grande intensità in Rabbi Isaac Luria († 1572): la creazione è intesa come elezione divina del silenzio(2). Dio crea ritraendosi; il suo ritrarsi apre lo spazio della con-presenza degli «altri», affinché sorgano e siano costituiti nel loro mondo di libertà.

Noi però siamo divenuti immemori della origine. S. Anselmo d'Aosta, apre il suo *Proslogion* riflettendo sull'*incurvatus homo* che è divenuto incapace di levare gli occhi al cielo, cioè di aprirli alla interiorità dell'*Esse ipsum*(3). Il nostro pensiero è come «schacciato» sulla esteriorità. L'atto della interiorità è in noi raro ed inattuale: «Non si pensa – dice Teresa di Avila – che c'è in noi un mondo interiore»(4). È molto grave fraintendere l'interiorità con la delibazione, psicologicamente intimistica, delle emozioni determinate dall'esperienza delle cose: questa è non altro che esteriorità camuffata e talvolta, addirittura, decadente. L'interiorità metafisica è *itinerarium* nell'essere che è atto di «verità» in quanto da sempre è aperto in se stesso a sé; è via nell'essere che è «bene», perché è l'eterna elezione dell'essere secondo verità.

I grandi pittori dell'umanesimo, in virtù dei loro studi sulla prospettiva, hanno saputo rappresentare sulla superficie l'esperienza della profondità dello spazio; la profondità è però irriducibile alla superficie. Qualcosa di analogo accade nel nostro rapporto alla interiorità: essa è irriducibile all'esperienza delle cose a noi esterne; ma noi stentiamo a riconoscerla come tale perché viviamo nella illusione di averne adeguata notizia, a partire dai calcoli relativi agli eventi fisici. Come entrare *in interioritatem*?

---

(2) Cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova 1982, 270ss.

(3) Cfr. *Proslogion*, c. I, in: S. ANSELMI CANTUARIENSIS *Opera omnia*, I, Stuttgart 1968, 100.

(4) TERESA DI AVILA, *op. cit.*, 85.

«Tutti noi abbiamo un'anima – dice Teresa di Avila – ma poiché non l'apprezziamo, come merita di essere apprezzata una creatura fatta a immagine di Dio, non riusciamo a penetrare nei grandi segreti racchiusi in essa»(5).

La via è quella indicata dal mito platonico della caverna, che ritorna con straordinaria efficacia proprio nelle pagine del *Castello interiore*. Teresa ha visto le anime sventurate nella prima dimora del castello come «in una prigione oscura, con le mani e i piedi legati, impossibilitate a far nulla di buono e di utile per acquistare merito, cieche e mute»(6). Da dove può venire la liberazione? Chi è il liberatore? E dove conduce il liberatore?

Nel mito platonico il liberatore può essere un uomo che è stato liberato alla sua volta e che ha visto il mondo vero. Avendo conosciuto la bellezza dell'iperuranio dove gli enti sono *mallon onta* e *alethestera*, egli è divenuto il virtuoso che vuole lottare per portare l'annuncio della luce, anche a costo di essere deriso ed ucciso(7). Il principio originario, rappresentato dal sole, fa sorgere le idee rifrangendosi tra i poli opposti, il «minimo» e il «massimo». Le idee sono nell'Uno che le costituisce, le attraversa nella sua irradiazione e conferisce loro lo splendore.

Il pensiero metafisico della cristianità, illuminato dalla rivelazione biblica, ha inteso che l'*Esse ipsum* è il nome unico, al di là del divino, che dimora nella inattingibile luce (cfr. *1 Tm* 6, 16). La forza della liberazione dalla prigionia viene da Dio stesso che misteriosamente si manifesta alle sue creature nel luogo più alto e più nascosto dell'anima.

Leggiamo ancora in Teresa di Avila: le anime che sono state purificate

«vanno considerate non come un qualcosa di isolato e di angusto, ma come un mondo interiore capace di contenere le tante e incantevoli dimore che avete visto [nella descrizione del castello]. Ed è giusto che sia così, perché all'interno di esse risiede Dio»(8).

Tuttavia, la via verso il mondo interiore, verso lo spazio celeste che si apre tra noi e Dio, è ardua. Senza pregiudicare in

---

(5) *Ivi*, 215.

(6) *Ivi*, 217.

(7) Cfr. PLATONE, *La Repubblica*, VII, 514 a – 520 a, in: *Opere complete*, VI, Bari 1971, 237ss.

(8) TERESA DI AVILA, *op. cit.*, 217.

nulla la libertà di Dio che dona la sua sapienza ai piccoli mentre la nasconde ai dotti e agli intelligenti (cfr. Lc 10, 21), è del tutto comprensibile che sia difficile la via che sale in metafisica verso l'altezza dei cieli spirituali, nel segreto della interiorità.

È per noi irrinunciabile porre una grande cura nel custodire gli itinerari tracciati nel corso della tradizione metafisica e teologica. Custodire significa qui «interpretare» e condurre alla «attualità dell'intendere», non preservarne una inservibile traccia, quasi fosse uno strumento antico offerto alla curiosità dei visitatori in una teca di museo. Le scienze, in forza di nuove scoperte, assai spesso superano le acquisizioni del passato; le soluzioni tecniche, pur audaci ed innovative, divengono presto obsolete. Non così in filosofia, non così in metafisica, né in teologia. La storia del pensiero vive nel linguaggio di chi accoglie tradizioni antiche e le rende attuali con libertà e responsabilità ermeneutica. È nostro compito preservare le vie aperte dai Padri, non soltanto compiendo l'opera di fedeli copisti e di esperti esegeti, ma anche come interpreti che vivono con intensità le dottrine di cui ricevono testimonianza. La storia del pensiero è in atto ora e sempre; il mutamento delle situazioni storiche e dei linguaggi porta con sé, inevitabilmente, la trasformazione delle espressioni e delle articolazioni tematiche, ma non ne interrompe la traccia unitaria. In questa tensione ermeneutica, possiamo accostarci all'opera di s. Bonaventura.

L'*Esse ipsum* abbraccia ogni ente ed è onnipresente, ma noi stentiamo a pensarlo. M. Heidegger ha dato evidenza al fatto che, per pensare l'essere, bisogna ritrarsi dall'assedio soffocante degli enti che per ragioni diverse, ora gravi, ora lievi, ci dis-traggono nel *divertissement* in cui resta velata la memoria dell'essere. Egli però, come ha scritto insistentemente, ha cercato «l'essere dell'ente».

Non possiamo dimenticare che nella tradizione metafisica della cristianità l'*Esse ipsum* non è l'essere dell'ente, ma il Principio in cui e da cui sono costituiti tutti gli enti, *visibilia et invisibilia*. Gli enti appaiono, allora, come sillabe che, certo, non rivelano l'*Esse ipsum*, ma lo annunciano e lo indicano in linguaggi che si aprono su illimitate prospettive di senso.

L'*Itinerarium mentis in Deum* di s. Bonaventura dice, già nel titolo dell'opera, che si tratta di un percorso che porta non «a» Dio, ma «in» Dio: la forma grammaticale indica esplicitamente il «moto in luogo». Heidegger, nella sua ricerca dell'essere dell'ente, sa che la «svelatezza» è sempre inevitabilmente legata al-

la velatezza, perché l'essere, che noi pensiamo sempre e soltanto come negazione dell'ente (*N-Ichts*, non-ente), può darsi solo nell'ente e attraverso l'ente.

In Bonaventura è radicale l'accorgimento antico della priorità assoluta, logica e ontologica, dell'essere rispetto al pensiero: non si tratta dell'essere degli enti, ma dell'essere «al quale» gli enti appartengono. L'impossibilità di pensare il *nihil negativum* consente di riconoscere che «esse [...] est quod primo cadit in intellectu» (9).

«Poiché il non essere è assenza di essere, non si fa presente all'intelletto se non mediante l'essere, ma l'essere non si fa presente mediante altro. [...] Se dunque il non-ente può venire compreso solo 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 originariamente [*primo*] si fa presente all'intelletto – e l'essere è atto puro» (10).

Ogni conoscenza, dice Bonaventura, parte dalla esperienza; l'intelletto interviene per cogliere l'essenza delle cose esperite, ma la nostra conoscenza è inevitabilmente «cognitio vespertina» (11), perché noi stessi siamo tenebra. Tuttavia, è data anche la possibilità di una conoscenza estatica: una apertura nei confronti del Verbo dal quale provengono tutte le cose, l'esistenza dei pensanti e la luce che li illumina. A partire dalla conoscenza del mondo, sorge in noi la possibilità di una prospettiva teologica che è necessariamente «simbolica», in quanto dobbiamo servirci di immagini sensibili per parlare di Dio che pur trascende ogni determinazione, sia sensibile che intellettuale. Diciamo, ad esempio, che Dio è il «Sole» della giustizia; tale era anche il pensiero di s. Francesco d'Assisi che si rivolgeva a «frate Sole» riconoscendo che dell'Altissimo «porta significazione» (12). Solo per gradi successivi, che attendono di essere percorsi con attento studio, si ascende alla teologia propriamente detta, quella che si sviluppa a livello intellettuale e, al di là ancora di questa, alla teologia mistica che s'inoltra, in eccesso di luce, oltre la misura della no-

---

(9) *Itin.*, V 3 (V 308).

(10) *Ivi.*

(11) *II Sent.*, d. 4, q. 2, concl. (II 141): «Omnis creatura, quantum est de se, tenebra est».

(12) S. FRANCESCO D'ASSISI, *Cantico di frate Sole*, FF 263.

stra mente. Il mondo appare, allora, come lo specchio mediante il quale riconoscere Dio in quanto Creatore.

La questione è oggi al centro di un vivace dibattito: si discute intensamente a proposito dell'*Intelligent Design*. I percorsi della scienza danno evidenza a prospettive di rigorosa intelligenza nell'ambito dei fenomeni naturali; molti ammettono che ciò è il risultato di una dinamica evolutiva, che si tratta, cioè, di una razionalità inscritta nella naturale progressione degli eventi, non il *signum* di un progetto consapevole e intelligente. Non è questo il luogo per discutere di evolucionismo e creazionismo: tratteremo di questioni che l'autore medievale non poteva affrontare nei termini e sulle vie che a noi importano, benché il tema del mondo posto a caso<sup>(13)</sup>, inteso quale risultato del casuale movimento degli atomi, fosse presente già in antico.

Bonaventura ritiene che se si trovano enti costituiti secondo un ordine razionale, si deve riconoscere il necessario rinvio ad una causa in atto che sia non inferiore all'effetto. Non dobbiamo dimenticare, tuttavia, che la questione degli eventi di natura non lo coinvolge per nulla. Nelle sue *Collationes in Hexaëmeron* egli commenta i giorni della creazione senza concedere mai nemmeno una sola pagina alle questioni della storia naturale: la sua riflessione si volge interamente al significato puramente spirituale del testo sacro.

Se i teologi che hanno giudicato e condannato Galileo Galilei avessero meditato adeguatamente questo scrigno di sapienza spirituale, avrebbero forse potuto evitare di cadere in quel loro errore tragicamente famoso. Resta il fatto, tuttavia, che così come il primo passo della conoscenza muove dalla esperienza, allo stesso modo la teologia, nelle sue prime proiezioni di senso, deve assumere la razionalità del mondo quale traccia che consente di riconoscere la sapienza divina.

È dato osservare che nel mondo vi sono cose che esistono soltanto, altre che esistono e vivono, altre che esistono, vivono e pensano. In forza di questo ordine, l'intelletto può giungere a riconoscere la potenza, la sapienza e la bontà di Dio Creatore<sup>(14)</sup>. Bonaventura dice che nell'osservazione delle cose esterne, l'intelletto vede dapprima le realtà terrene a noi prossime, soggette al mutamento e alla corruzione, ma vede anche le realtà celesti che,

---

(13) Cfr. DANTE ALIGHIERI, *La divina commedia*, Milano 1937, 136.

(14) Cfr. *Itn.*, I 12-13 (V 298).

pur soggette al mutamento, sono incorruttibili: inevitabilmente, sono entrate anche in questo testo le convinzioni più consolidate dell'epoca in cui l'Autore si è formato. Secondo Bonaventura, l'uomo deve partire di qui per riconoscere che esistono realtà non solo terrene, ma anche divine, cioè incorruttibili.

Non c'è dubbio che tale concezione è stata radicalmente smentita dalla scoperta della vera natura degli astri; noi ci troviamo nella necessità di prendere le distanze da queste valutazioni. Tuttavia, dobbiamo fare attenzione a non perdere il senso dell'opera a motivo di una argomentazione che la scienza successiva ha smentito.

In antico si confusero le luci che brillano nei cieli spirituali con gli astri dell'universo. Oggi una simile confusione è divenuta impossibile. Anche Hildegarda di Bingen ha parlato delle luci divine come di astri, ma ha avvertito che le realtà di cui parla riguardano il «cielo australe», quello che si apre dall'«altra parte» rispetto al nostro(15). Non intenderemo che ne sia indicata l'altra parte del cielo rispetto all'emisfero terrestre dove soffiano i venti di borea, intenderemo piuttosto l'«altra parte», nel senso del cielo che si apre tra la soglia della nostra incoativa interiorità ed i cieli che si aprono verso l'interiorità assoluta dell'*Esse ipsum*.

L'errore nella comprensione della natura del cosmo non toglie valore alla intuizione essenzialmente francescana circa il *Cantico delle creature*: il mondo dato alla nostra esperienza è bello, ricco di forme e di prospettive di senso. Bonaventura ritiene di dover affermare:

«Cieco [...] chi non viene illuminato dagli innumerevoli splendori delle realtà create; sordo, chi non viene destato da voci tanto numerose; muto chi non è spinto a lodare Dio dalla considerazione di tutti questi suoi effetti, stolto chi, da tanti segni, non riconosce il primo Principio»(16).

Il passaggio che segue è impegnativo, perché si tratta di riconoscere la presenza di Dio non più «per mezzo» delle vestigia sensibili, ma anche «in» esse(17). Bonaventura propone una

---

(15) HILDEGARDIS BINGENSIS *Liber divinorum operum* (PL 197, 741): «Vidi in medio australis aeris pulchram mirificamque in mysterio Dei imaginem...».

(16) *Itin.*, I 15. (V 299).

(17) Cfr. *Itin.*, II 1 (V 300).

analogia forse troppo audace in rapporto alla nostra mentalità: le realtà esterne, termini extrasoggettivi della percezione, producono in noi una immagine quale similitudine della loro stessa esistenza. Tali realtà entrano in noi non soltanto attraverso la via dei cinque sensi, ma anche attraverso il «sensorio comune» in cui le diverse sensazioni sono unificate. Le immagini delle cose entrano poi nell'intelletto. L'Autore ne trae argomento per indicare il mistero della generazione del Verbo:

«Se tutte le realtà conoscibili godono della proprietà di generare una immagine di sé, esse proclamano in modo manifesto che in loro si può vedere riflessa, come in uno specchio, l'eterna generazione del Verbo, Immagine e Figlio, che emana dall'eternità da Dio Padre» (18).

Ancora più chiaramente – egli scrive – si può riconoscere la presenza di Dio «nelle» vestigia mediante una riflessione sulle modalità del giudizio: le sensazioni e le percezioni sono sempre mutevoli, laddove il giudizio avviene «secondo un criterio immutabile che non può essere circoscritto né delimitato» (19). Poiché soltanto ciò che è eterno non può né mutare, né essere circoscritto, e poiché Dio soltanto è eterno, ne viene che ogni giudizio è formulato in relazione a Dio:

«Se giudichiamo con un criterio di questo genere tutto ciò che giudichiamo con piena certezza, appare chiaro che proprio Dio è il criterio per giudicare tutte le cose, la norma infallibile e la luce di verità in cui tutto risplende in modo infallibile, indelebile, inconfutabile, inoppugnabile, immutabile, non soggetto a limiti né restrizioni» (20).

In questo passo, ancora una volta le distanze tra noi e l'Autore sembrano insormontabili. Chi può, oggi, ragionevolmente sostenere che a noi è data la facoltà di giudicare in modo infallibile e inoppugnabile? Non è vero, forse, il contrario, che ogni conoscenza appare a noi del tutto incerta, legata a criteri e ad interpretazioni che mutano in ragione di variabili molteplici? Potremmo essere tentati di allontanarci da quanto dice s. Bonaventura anche a motivo di ciò che egli stesso ha affermato: noi sappiamo con certezza che gli astri non sono per nulla luminari eterni. Ecco negata, allora, la via che dalle incontroverti-

---

(18) *Itin.*, II 7 (V 301).

(19) *Itin.*, II 9 (V 301).

(20) *Ivi.*



bili certezze razionali vuole salire in rapida ascesa verso le più alte verità metafisiche e teologiche. Se il primo gradino qui suggerito, quello che si rapporta alla esperienza e alla conoscenza del mondo, risulta impraticabile – perché sono assunti come certi elementi che non corrispondono al vero – che potremo pensare delle vie che si inoltrano al di là e al di sopra di ogni possibile esperienza? Se cadono le certezze riferibili alla esperienza e al giudizio razionale, che prova si potrà offrire in ordine alle prospettive di senso che si inoltrano molto al di là di ogni possibile verifica?

Dobbiamo considerare attentamente ciò che Bonaventura intende per conoscenza. Egli afferma che ogni conoscenza sorge in noi a partire dalla esperienza, ma è sempre presente nella sua argomentazione il riferimento a Dio che, nel suo stesso «sapere sé», sa perfettamente ogni cosa. Dio stesso è la verità; nel nostro tendere alla verità, noi tendiamo a Dio, ci rapportiamo sempre, se pur inconsapevolmente, a Dio. Sembra a noi possibile soltanto un sapere che consenta di orientarsi nell'orizzonte limitato del nostro ambiente, ma il destino della nostra esistenza è posto in rapporto al vertice che è l'identità perfetta di essere e verità.

Bonaventura riconosce la conoscenza umana nella sua esigenza di esattezza: per questo si volge a Dio che è «la» Verità perfetta, l'Essere che si apre in se stesso a sé. Nell'aprirsi in sé a sé, l'Essere è atto di interiorità assoluta ed è, allora, la misura e il riferimento ultimo anche del nostro incerto e faticoso sapere. Noi possiamo erroneamente assumere come vere talune conoscenze che non reggono alla prova di indagini meglio condotte; resta vero, tuttavia, che l'identità «Essere-Verità», che Dio stesso è, costituisce il polo cui necessariamente noi tutti, nell'atto del conoscere, tendiamo.

C'è di più: Bonaventura considera anche la conoscenza del Cristo, che egli riconosce, nella fede, vero uomo e vero Dio. Egli assume, allora, come misura del nostro sapere il Verbo stesso di Dio nel mistero della sua incarnazione. Il mistero della incarnazione è grande. Non è possibile comprendere come Creatore e creatura possano congiungersi nell'«Io» che è Gesù il Cristo. Come potrà il mistero più insondabile divenire riferimento del valore della conoscenza? La conoscenza umana è sempre limitata – anche nel Cristo, in quanto Egli è vero uomo – ma in Lui era perfetta l'apertura del pensiero al criterio in cui è costituita ogni esistenza ed in cui si apre la conoscenza. Il Cristo,

in quanto uomo, non poteva conoscere infinite cose, ma, ancora nel tempo della vita terrena, Egli era in una costante, estatica apertura alla infinita pienezza del Verbo che è originaria e perfetta verità (21).

Bonaventura suggerisce un rapido passaggio dalla forma della nostra conoscenza al *verbum mentis* e di qui, con audace analogia ripresa dalla meditazione agostiniana, viene a pensare la relazione di verità nel mistero trinitario. Si può qui riconoscere una importante caratteristica dell'Autore: in strutture di pensiero estremamente sintetiche, egli suggerisce una prospettiva di senso ricca di impliciti e la affida al lettore affinché egli stesso non tanto apprenda intellettualmente, ma proceda sul piano del personale coinvolgimento.

Dalla contemplazione di Dio «per mezzo» e «nelle» vestigia, si sale alla più alta ed intensa contemplazione «per mezzo» e «nelle» immagini. Si tratta di due distinti movimenti: in un primo momento siamo invitati a *reintrare «ad» nos* e successivamente a *reintrare «in» nos*. Noi siamo costituiti ad immagine di Dio (cfr. Gn 1, 26) proprio in ragione della nostra interiorità. Interiorità è pensiero, volontà (e quindi libertà) e memoria. Nel considerare la nostra stessa esistenza, troviamo elementi per orientarci nella ricerca di Dio *per speculum in ænigmate* (1 Cor 13, 12).

Bonaventura dedica una grande attenzione alla memoria, perché essa abbraccia il passato e conferisce continuità alla nostra identità. In due sensi, si può parlare di memoria: il significato più immediato è riferito alla traccia degli eventi di cui si è avuta esperienza, ma c'è anche la memoria in senso platonico: memoria di forme semplici e non tratte dalla esperienza, in forza delle quali l'intelligenza giunge all'atto. Tali forme semplici, peraltro, sono nella mente in quanto irradiazione della luce immutabile, cioè della manifestazione dell'*Esse ipsum*. La mente è «presente a se stessa e ha Dio così presente a sé, da afferrarlo in atto e da divenire potenzialmente *capax et particeps eius*» (22).

La questione decisiva si riferisce alla condizione della intelligibilità: la mente può conoscere solo comprendendo il significato dei termini, delle proposizioni e delle inferenze. Perché ciò sia possibile, è necessario che l'intelletto abbia notizia dell'esse-

---

(21) Cfr. *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. VII, concl. (V 39-40).

(22) *Itin.*, III 2 (V 304). La citazione di Bonaventura è ripresa da S. AURELI AUGUSTINI *De Trinitate libri quindecim*, XIV 8. 11.

re. La notizia dell'essere è data all'intelletto originariamente, non desunta dalla esperienza.

Possiamo entrare in questa prospettiva accogliendo il suggerimento di A. Rosmini: l'«essere ideale» non solo illumina, ma costituisce l'intelletto. Poiché viviamo abitualmente schiacciati sul versante della sensibilità e siamo del tutto legati alla esperienza delle cose, siamo indotti a ritenere che la notizia relativa al *quod est* venga dalla esperienza. Non è difficile riconoscere che tra il piatto realmente offerto e l'immagine mentale del cibo, vi sia una decisiva differenza; ma l'ovvietà, talvolta, è come la superficie dell'acqua che fa specchio e nasconde il profondo. Nessuno può ragionevolmente confondere una cosa realmente presente con l'immagine mentale che possiamo averne anche in sua assenza; qui si parla d'altro: si tratta di riconoscere che non l'esperienza, ma il giudizio di esistenza e il giudizio circa l'essenza di una cosa hanno la loro condizione di possibilità nel fatto che la mente è atto necessariamente consapevole della priorità logica ed ontologica dell'essere, rispetto ad ogni successiva determinazione conoscitiva. La mente ha originariamente notizia dell'essere, ovvero è costituita ed illuminata interiormente dall'*ens purissimum*.

«Dato che le deficienze e le manchevolezze possono essere conosciute soltanto per mezzo del positivo, il nostro intelletto non può analizzare pienamente la nozione di un qualsiasi ente creato se non per mezzo della nozione dell'ente totalmente puro, in atto, completo ed assoluto, che è l'ente semplicemente ed eterno, in cui sussistono, nella loro purezza, gli archetipi intelligibili di tutte le cose» (23).

L'essere è saputo come la luce immutabile nella quale l'intelletto può attuarsi e dove possono essere riconosciute anche le realtà finite.

Sarebbe facile opporsi a questo passo sostenendo che l'essere, ove non sia riconosciuto nella determinatezza della esistenza delle cose date alla esperienza, non significa per noi nulla. In realtà, il punto essenziale è quello di riconoscere l'essere quale principio originario di intelligibilità. L'essere è come la luce, non è un oggetto visto, ma condizione della possibilità che ci sia la visione. Pensare l'essere significa passare dalla conoscenza di cose o determinazioni concettuali, alla «memoria» (oggi di-

---

(23) *Itin.*, III 3 (V 304).

remmo «al pensiero rammemorante») che si apre in trasparenza verso la condizione di possibilità del pensiero, in quanto è capace di riconoscere gli enti in quanto tali. Risalire, secondo un procedimento logico, dagli effetti alle cause e procedere verso la causa prima, non è lo stesso che pensare l'essere.

Bonaventura è fedele interprete della tradizione metafisica della cristianità: l'*Ens*, cui egli fa riferimento, è il Principio, non l'ente supremo, quell'ordinatore dell'universo, di cui si è parlato nell'ambito del razionalismo moderno. Nel Principio ogni realtà riceve esistenza e conoscibilità. Ciò significa, forse, che noi vediamo le cose in Dio? Si teme, in tale passaggio, una forma di immanentismo di cui giustamente si allarmano i teologi. Noi non siamo partecipi dell'*ens simpliciter*. L'*Esse ipsum* è il riferimento primo ed ultimo del giudizio, ma non è certo termine di conoscenza intuitiva. Noi vediamo le cose, ma il nostro comprendere si attua in apertura estatica al Principio: tale il senso della celebre *contuitio* bonaventuriana.

Può essere opportuna una riflessione sul senso della filosofia. Non possiamo pensare che in filosofia vi sia una sorta di progresso analogo a quello delle scienze e delle tecniche: la storia della filosofia è altra cosa. C'è chi sostiene che in filosofia non può esserci «progresso» alcuno, perché le intuizioni di verità hanno un valore assoluto. In realtà, la faticosa – e talvolta sofferta definizione delle formule – consente a coloro che le interpretano con opportuna affinità spirituale, non soltanto di riconoscerne il valore, ma anche di articolarne l'espressione con precisione sempre maggiore e di muovere verso un consenso sempre più e meglio argomentato.

L'espressione bonaventuriana, che riconosce nel giudizio il rinvio alla notizia dell'*ens purissimum*, può apparire a noi troppo rapida. Rosmini dà evidenza al fatto che la mente è costituita ed illuminata nell'«essere ideale» che è astrazione operata da Dio: noi siamo pensanti in virtù del manifestarsi di Dio; ma in nessun modo vediamo e pensiamo in Dio. Non c'è ragione di temere che Bonaventura ravvisi la possibilità, in prospettiva immanentistica, di una immediata esperienza della luce divina nella quale esprimere i nostri giudizi. L'Autore dice, infatti, con opportuna insistenza, che è perduta l'innocenza originaria grazie alla quale l'uomo poteva godere della viva esperienza di Dio. L'uomo è tenebra e le tenebre non accolgono la luce se non sulla via di una severa purificazione, in risposta all'azione della grazia. Noi tutti siamo chiamati alla «conoscenza estatica» dell'*ens*

*purissimum*, perché Dio stesso è la fonte della luce nella quale giudichiamo; la luce splende, ma noi non la accogliamo (cfr. *Gv* 1, 8-10) e non sappiamo giudicare a partire dalla sua presenza, né in ragione della sua forza. La luce non può essere conosciuta come si conoscono le cose; essa può essere solo «rammemorata» nella trasparenza del pensante al Principio che precede e costituisce ogni esistenza. Tale «memoria» è inattuale sempre e, tuttavia, ad essa ci riconduce la nostra stessa mente quando riflettiamo sul senso della nostra esigenza di verità:

«Poiché la nostra mente è mutevole, non può vedere quella verità che riluce in maniera immutabile, se non per mezzo di una luce che risplende in maniera del tutto immutabile e che non può essere quindi una realtà creata, soggetta al mutamento. L'intelletto, pertanto, conosce in quella luce "che illumina ogni uomo che viene in questo mondo" (*Gv* 1, 9), che è la "vera luce, "il Verbo che è fin da principio presso Dio" (*Gv* 1, 1)» (24).

Il nostro vivere è quasi del tutto assorbito dall'esperienza delle cose esterne; come possiamo raccoglierci dall'esteriorità ed entrare nell'interiorità? Come procedere verso il Principio da cui provengono tutte le cose e in cui noi stessi esistiamo? Si tratta di un moto che proviene dalla libertà: non può esserci intelligenza spirituale senza libertà. L'antica tradizione metafisica ha riconosciuto una stretta relazione tra intelligenza e libertà: Dante Alighieri la indica con efficacia nel *Paradiso*:

«Lo maggior don che Dio per sua larghezza  
fesse creando ed alla sua bontate  
più conformato e quel ch'e' più apprezza,  
fu de la volontà la libertate  
di che le creature intelligenti  
e tutte e sole, fuoro e son dotate» (25).

La relazione della libertà e della intelligenza è stata intesa nella prospettiva della responsabilità morale: l'intelligenza conosce le cose e la libertà opera scelte coerenti o contrarie rispetto a quanto ha riconosciuto e, quindi, si orienta al bene o al male. Noi possiamo intendere il rapporto di libertà e intelligenza in modo un po' diverso: il fatto stesso di porre la questione di ciò

---

(24) *Ivi*.

(25) Canto V 19-24, in: DANTE ALIGHIERI, *La divina commedia. Paradiso*. A cura di N. SAPEGNO, Scandicci (Firenze) 1985, 60.

che è inattuale dà evidenza alla libertà dell'intelligenza. Non si pensi alla libertà dell'intelligenza come alla negazione delle evidenze e delle esperienze condivisibili. La libertà dell'intelligenza è nel suo rapporto alla ulteriorità. L'antica tradizione metafisica aveva distinto con molta chiarezza la *ratio* che si volge alle cose della natura e la *ratio* che si volge a Dio. Non si tratta di due diverse facoltà, ma di un diverso orientamento della *mens*, che liberamente può volgersi alle cose e liberamente può convertirsi al Principio dal quale le cose stesse provengono (26). Bonaventura avverte, nel *Prologo dell'Itinerarium*, che solo un pensiero purificato, cioè liberato dall'assedio degli affanni e opportunamente qualificato, umilmente orientato al riconoscimento del Principio, potrà seguirlo sulla via che egli apre. Non si pensi, egli scrive, che basti

«la lettura senza l'unzione, la riflessione senza la devozione, la ricerca senza lo slancio dell'ammirazione, la prudenza senza la capacità di abbandonarsi alla gioia, l'attività disgiunta dalla religiosità, il sapere separato dalla carità, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio non sorretto dalla grazia divina» (27).

*Reintrare ad se* (28): questa è la grande difficoltà del pensiero, ma proprio qui si apre la via alla metafisica. Muovere verso l'interiorità è sollevarsi dalle realtà sensibili per entrare nella visione di sé e della eterna verità. Ancora una volta è decisivo, nell'opera di s. Bonaventura, il riferimento al Cristo che può essere riconosciuto nella fede e che si rivela quale chiasmo di tutta l'esistenza. Con attenzione teologica ed ontologica, egli commenta le parole del Vangelo: «Io sono la porta: chi entrerà per me sarà salvo ed entrerà, uscirà e troverà pascolo» (*Gv* 10, 9).

Questo «entrare ed uscire» dice che siamo sulla soglia: da un lato si collocano tutte le cose di cui possiamo servirci, dal-

---

(26) S. TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, Bologna 1984, 337: «Respondeo dicendum quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duae potentiae animae esse possunt. Dicit enim quod ratio superior est quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis, conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur, quae intendit temporalibus rebus» (q. 79, a. 9, concl.).

(27) *Itin.*, prol. 4 (V 296).

(28) «Ad se tanquam ad Dei imaginem reintrare»: *Itin.*, IV 1 (V 306).

l'altro si apre la visione estatica dell'essere in cui siamo costituiti in quanto pensanti e in cui sono custodite tutte le ricchezze dello spirito. Bonaventura giunge a parlare di «sensi spirituali» perché il dono che viene dall'alto sia non solo conosciuto intellettualmente, ma anche sperimentato: «Restaurati i sensi dello spirito [...] l'anima si dispone ai rapimenti dell'estasi» (29). Il mondo interiore appare a Bonaventura non già lo specchio di quello esteriore, secondo quanto si pensa nel diffuso fraintendimento relativo all'intimismo psicologico; al contrario: il mondo esteriore è lo specchio di quello interiore. L'altezza del cielo è, come sopra si è ricordato, la distanza che si apre tra noi e Dio. Dio è l'*Esse ipsum* quale atto di interiorità perfetta ed assoluta. Davanti a noi il cosmo: i mari, le terre, le foreste, gli astri. «Sopra» di noi il cielo interiore, dove Dio si manifesta amando nei serafini, perché Egli è amore; come intelligenza nei cherubini, perché è verità; come giudice nei troni, perché è giustizia; come Colui che fa crescere nelle dominazioni, perché è padre. Egli governa nei principati, perché è ordine; protegge nelle potestà, perché è cura; opera nelle virtù, perché è azione; rivela negli arcangeli, perché è splendore; assiste negli angeli, perché è *pietas* e ha cura dei piccoli (30). Egli dimora misteriosamente nelle nostre anime e noi non soltanto dobbiamo riconoscere e accogliere i suoi doni, ma anche aprirci in trasparenza alla Verità:

«Si vede che "Dio è tutto in tutti" (1 Cor 15, 28), purché lo contempliamo nelle nostre anime, nelle quali dimora mediante i doni della sua sovrabbondante carità» (31).

Dopo la contemplazione nelle vestigia e nelle immagini, si sale alla contemplazione nella Luce, che è la stessa Verità eterna. Ne sono il simbolo i due cherubini raffigurati sul propiziatore dell'arca dell'alleanza, dei quali «l'uno considera le proprietà che appartengono all'essenza di Dio, l'altro, invece, le proprietà delle Persone divine» (32). Il primo si volge all'«*ipsum Esse*», il secondo fissa lo sguardo sull'«*ipsum Bonum*». Veniamo, allora, nuovamente al tema fondamentale di tutta la metafisica, al riconoscimento dell'essere come principio originario: «*Esse igitur est*

(29) *Itin.*, IV 3 (V 306).

(30) Cfr. *Itin.*, IV 4 (V 307).

(31) *Ivi.*

(32) *Itin.*, V 1 (V 308).

quod primo cadit in intellectu»(33). Non si tratta del concetto generalissimo di ente raggiunto in forza del procedimento astrattivo, a partire dall'esperienza delle cose, ma della irradiazione originaria che proviene dall'*Esse ipsum* «quod est purus actus»(34).

Che possiamo intendere con la nozione di «atto»? Possiamo forse pensare alla forma, e riconoscere che il principio è *forma formarum*, ma non possiamo riferire a Dio, se pure nella prospettiva analogica, l'idea di forma quale a noi è data in rapporto alle cose. Dio è la forma di tutte le forme in quanto è la pienezza di senso dell'essere stesso. Dio è atto perché è aperto in se stesso a sé – ed ancora – perché, nell'atto che è verità, Egli elegge l'essere nella gloria unica che risplende in virtù non immaginabile. Dio è atto perché è interiorità, verità perfetta ed elezione dell'essere come bene: tale il senso della citazione che s. Bonaventura propone da Alano di Lilla dove si legge che Dio è «sfera intelligibile, il cui centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo»(35). Non si tratta di giocare con paradossi geometrici, ma di riconoscere che l'*Esse ipsum* è totalmente in atto e assolutamente immutabile(36), perché l'infinità dell'essere si raccoglie nella infinita intensità di un solo atto che dice «Io»: «Ego sum qui sum» (*Es* 3, 14).

«Poiché è perfettissimo e immenso – scrive l'Autore – proprio per questo è in tutte le cose senza esservi incluso, trascende tutte le cose senza esserne escluso, è al di sopra di tutte le cose senza esserne separato, è sotto tutte le cose senza esserne soggiogato»(37).

Egli è l'Uno unico semplicissimo, atto di interiorità assoluta che non subisce alcun limite, che non si scontra con alcuna exteriorità; Egli è il «sum» rispetto al quale nulla è escluso se non solo ciò che liberamente si separa per il rifiuto della verità. In quanto elezione perfetta dell'essere, l'*Esse ipsum* è «il bene», l'assoluto qualitativo.

«L'ottimo, infatti – scrive s. Bonaventura – è ciò di cui non si può pensare nulla di migliore ed è tale che non si può rettamente pensare che non sia, perché è meglio essere che non essere»(38).

---

(33) *Itin.*, V 3 (V 308).

(34) *Ivi.*

(35) *Itin.*, V 8 (V 310).

(36) Cfr. *ivi.*

(37) *Itin.*, V 8 (V 310).

(38) *Itin.*, VI 2 (V 310).



La tradizione filosofica antica e medievale ha posto sempre l'equivalenza tra l'essere e il bene; su questo punto si fonda anche il senso dell'«unum argumentum» in s. Anselmo. Dio è inteso come «Aliquid quo maius nihil cogitari potest» (39); chi pensa veramente ciò che le parole dicono, non può riferire il pensiero dell'«id quo maius cogitari nequit» a ciò che si trova soltanto «in intellectu», perché tale perfezione sarebbe evidentemente trascesa da una perfezione che fosse non solo *in mente*, ma anche *in re*. In s. Bonaventura il «maius» dell'argomento anselmiano diviene «melius», quasi a rendere più esplicito il riferimento al bene. Credo che sia giusto riconoscere che l'equivalenza di «essere» e «bene» attende di essere posta in chiara evidenza. In Bonaventura è data, a tal proposito, una indicazione importante: l'Essere, che è Verità in quanto atto che si apre in se stesso a sé, è Bene assoluto perché comunica totalmente se stesso.

Non è dato a noi di entrare nel mistero del Bene assoluto, perché siamo tratti, da un lato, dalla insaziabile brama di cui il Mefistofele accusa il Faust, la pretesa di possedere già in terra i beni delle stelle(40); e, siamo, all'opposto, tentati di pensare, una volta ancora con il Mefistofele, che la luce provenga dalla «madre tenebra»(41), sì che sia necessario ad essa abbandonarsi nel «cupio dissolvi» della malinconia teoretica. Bonaventura riconosce che il Bene assoluto è il «comunicarsi» stesso dell'essere: è il dono per cui il Padre comunica al Figlio «tutta la sostanza e la natura»(42). «Dio non sarebbe il sommo Bene – scrive l'Autore – se potesse mancare di questa comunicazione totale»(43).

L'*Esse ipsum* è Verità ed ama il Verbo con amore «gratuito e dovuto»(44), in un amore che è Spirito Santo, fusione di questi due amori. l'Essere è il «Bene» per la sua comunicatività senza riserve:

«Per la loro somma bontà, è necessario che in queste tre Persone vi sia la proprietà di comunicarsi in sommo grado e, in forza di que-

---

(39) ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Proslogion*, c. II, in: ID., *Opera omnia*, I, Seccovii 1938, 101.

(40) Cfr. J. W. GOETHE, *Faust*, Milano 1970, vv. 304-307.

(41) Cfr. *ivi*, vv. 1350-1358.

(42) *Itin.*, VI 2 (V 310).

(43) *Ivi*, 311.

(44) *Ivi*.

sta proprietà in sommo grado, vi sia somma consostanzialità e, in virtù di questa consostanzialità, vi sia somma somiglianza» (45).

La pienezza di senso dell'essere è non altro che la gloria stessa dell'essere. Dio non soltanto «è», ma è la pienezza di senso, ovvero la gloria dell'essere, è l'unità perfetta della libertà e della necessità: liberamente dona se stesso, ma necessariamente dona «tutto» se stesso. Non potrebbe esserci amore, né bene, né qualità senza libertà; e, d'altra parte, solo nella Verità, necessaria, la libertà trova la pace della perfezione.

Il Bene assoluto, come perfetta comunicatività in seno alla Trinità altissima, si manifesta nel congiungimento misterioso e libero dell'Altissimo con l'uomo, che è la creatura spiritualmente minima. Con profonda ammirazione, si considera che il primo Principio si congiunge con la creatura ultima, l'Éterno con il temporale, l'«Essere assolutamente semplice con quello assolutamente composto» (46). Il Cristo è il nodo che ancora il creato al Creatore; in Lui l'anima trova il riposo come grazia donata per il lavoro compiuto. L'*Esse ipsum* si riversa nel Cristo e l'uomo, creatura minima, diviene il punto-chiasmo del libro scritto «dentro e fuori»: dentro la gloria dello splendore divino e, fuori, nella creazione.

J. A. Silesio che ha studiato e meditato s. Bonaventura, ha scritto: «Dio, non generato, diviene nel tempo ciò che non è stato mai per tutta l'eternità» (47). In Cristo è la pace: non quella che viene dalle conquiste e dalle illusioni di un desiderare corrotto, ma quella che viene dalla memoria di Dio che apre percorsi di splendenti verità e di ardenti opere, che trasforma il «desiderium dissolvi» (cfr. *Fil* 1, 23) in un modo nuovo di intendere e di amare.

Secondo Bonaventura il creato è finito, perché hanno esistenza soltanto quei «possibili» che Dio, nella sua insondabile sapienza, ha eletto. Dio conosce anche tutti i possibili che non sono stati attuati, ma ha creato ciò solo che ha scelto, in ragione di una sapienza che nessuna mente creata può raggiungere.

---

(45) *Ivi*.

(46) *Itn.*, VI 5 (V 311).

(47) A. SILESIUS, *Il Pellegrino cherubico*, Cinisello Balsamo 1989, 251: «Der ungewordne Gott wird inmitten der Zeit, was er nie ist gewesen in aller Ewigkeit» (IV 1).

Nel mistero trinitario, la comunicazione dell'essere tra le Persone è perfetta; analogamente, gli enti creati non possono rifiutare la comunione senza che ciò divenga la tragedia della auto-esclusione dal progetto originario. Non si tratta di costruire una unità funzionale, come accade negli eserciti dove ognuno ha un compito da svolgere e dove, tuttavia, ognuno è sostituibile. Qui, l'attenzione è volta alla irripetibilità delle persone che, nella loro trasparenza, cioè nella libertà di trasmettere e comunicare ciò che hanno ricevuto, diventano, ciascuna in se stessa, il prisma in cui si rifrange il raggio che giunge dal Principio originario. Ciascuno è il *beryllus* attraverso il quale è dato di intravedere, nelle presenze prossime, l'altezza dello spirito. Nell'unità funzionale, le molteplici determinazioni sono soltanto i momenti di un processo che tende al risultato, ma qui ogni creatura è il *focus* attraverso il quale si vede l'opera dello spirito che fa sorgere, fa crescere e dona l'irripetibilità di ciascun nome proprio.

Resta un grande interrogativo: perché le forme del creato sono date così e non altrimenti? Bonaventura ha parlato in molti luoghi degli *exemplaria*: sono i modelli perfetti in cui e da cui le cose ricevono esistenza e forma. Essi corrispondono alle idee platoniche e sembrano il «pensiero pensato» di Dio. Tuttavia, non c'è in Dio la molteplicità delle idee, non la pluralità degli *exemplaria*.

Dio è l'atto purissimo dell'*Esse ipsum*, l'Uno-unico che si apre in se stesso a sé in perfetta verità; Egli è il Bene perché elegge l'essere e comunica perfettamente se stesso nella *circuminsessio* delle Persone divine. In questo atto, l'infinito possibile è presente alla mente divina. Ne derivano forme infinite. L'opera della creazione sembra intesa a dare realtà a ciò che Dio ha «scelto» secondo un criterio al quale noi non possiamo giungere e, come Giobbe, dobbiamo ascoltare la Voce: «Dov'eri Tu, quando io ponevo le fondamenta della terra, / Dillo se hai tanta intelligenza» (*Gb* 38, 4).

Nessuno mai è salito in cielo per dare consiglio al Creatore. Giobbe, che ha levato il suo lamento fino al cielo per il dolore terribile che lo ha provato, riconosce la necessità del silenzio. Che ne verrà? Nell'ambito della filosofia moderna, G. W. Leibniz ha proposto un argomento razionale: da Dio, che è il Bene, viene il migliore dei mondi possibili. In questo argomento, però, l'attenzione resta rivolta al mondo, la cui realtà sarebbe frutto di un calcolo perfetto del bene e del male nel loro necessario rap-

porto dialettico. Ma questo non è il punto che importa a Bonaventura, il quale, piuttosto, sottolinea il fatto che, attraverso la mediazione degli *exemplaria*, Dio stesso comunica se stesso ad ogni creatura e la creatura intelligente e libera deve «trascendere ed oltrepassare»(48) non solo il mondo sensibile, ma anche se stessa. Si deve ricordare che, quando si parla di questo trascendimento, non si tratta di volgersi ad un oggetto infinito che colma ogni desiderio di conoscenza e di bene, ma al principio nel quale noi stessi siamo pensanti. Noi ci volgiamo all'essere in cui siamo costituiti: avremo allora una sapienza di intensità nuova e saremo noi stessi splendenti in modo nuovo. Non si tratta di divenire consapevolmente partecipi degli *exemplaria*, sì da conoscere e manipolare opportunamente le cose, ma di rendersi del tutto trasparenti alla azione dello Spirito, perché Dio stesso, che si nasconde nel silenzio in seno alla creatura, possa manifestarsi quando e come Egli stesso vuole. «Nessun uomo può vedere Dio e restare vivo» (*Es* 33, 20). Bonaventura prorompe allora in un grido che va molto oltre le ipotesi circa il migliore dei mondi possibili: «Moriatur, igitur!»(49). Attraverso la morte di Cristo, liberati dalle sollecitudini e dalle immagini del mondo, si salga al Padre: «Si dica con Filippo: "Ci basta"»(*Gv* 14, 8); sentiamo con Paolo: "Ti basta la mia grazia" (*2 Cor* 12, 9); esultiamo con Davide dicendo: "Viene meno la mia carne e il mio cuore. Dio del mio cuore e mia porzione in eterno, è Dio" (*Sal* 72, 26)»(50).

---

(48) *Itin.*, VII 1 (V 312).

(49) *Itin.*, VII 6 (V 313).

(50) *Ivi.*

## Abbreviazioni e sigle

### 1. OPERE DI S. BONAVENTURA

(Mettiamo qui di seguito: le abbreviazioni dei titoli, il titolo esatto, l'anno certo o probabile della composizione, il tomo e le pagine in cui l'opera si trova secondo l'edizione critica [*Opera omnia*, I-X, Quaracchi 1882-1902])

<i>I, II, III, IV Sent.</i>	<i>Commentarius in I, II, III, IV librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi</i> , 1250-1252 (I, II, III, IV)
<i>Brevil.</i>	<i>Breviloquium</i> , 1254-1257 (V 201-291)
<i>De red. art. ad theol.</i>	<i>De reductione atrium ad theologiam</i> , 1254-1255 (V 319-325)
<i>Hex.</i>	<i>Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae</i> , 1273 (V 329-449)
<i>Itin.</i>	<i>Itinerarium mentis in Deum</i> , 1259-1260 (V 295-313)
<i>Leg. mai.</i>	<i>Legenda maior sancti Francisci</i> , 1261 (VIII 504-564)

Esempi:

*IV Sent.*, d. 8, p. 1, a. 2, q. 2, f. 1 (IV 185) significa: *Commentarius in quartum librum Sententiarum*, distinctio 8, pars 1, articulus 2, quaestio 2, fundamentum 1. Il testo si trova nel tomo IV dell'edizione di Quaracchi, alla p. 185.

*Hex.*, III 2 (V 343) significa: *Collationes in Hexaëmeron*, collatio 3, numerus 2, nel tomo V, p. 343.

### 2. RIVISTE E PATROLOGIE

<i>AFH</i>	<i>Archivum Franciscanum Historicum</i> . Periodica publicatio trimestris cura PP. S. Bonaventurae, Quaracchi 1908-1970, Grottaferrata 1971-.
<i>CF</i>	<i>Collectanea Franciscana</i> . Periodicum cura Instituti Historici Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum editum, Assisi 1931-1940, Roma 1941-.
<i>FF</i>	<i>Fonti francescane. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi. Testi normativi dell'Ordine francescano secolare</i> , Padova 2004.
<i>MF</i>	<i>Miscellanea Franciscana</i> . Rivista trimestrale di scienze teologiche e di studi francescani, a cura dei professori della Pontificia Facoltà Teologica "S. Bonaventura", dei Frati Minori Conventuali, Foligno 1886-1913, Assisi 1914-1930, Roma 1931-.

