



Conoscibilità ed inconoscibilità di Dio in san Bonaventura

Carmelo Pandolfi

I. Considerazioni introduttive

La prima precisazione, per introdurre il nostro lavoro, è relativa al luogo di teologia filosofica, in cui esso insiste¹. L'indagine è relativa non all'*an sit (ratio existentiae)*, ma al *quid sit (ratio essentiae)*, quanto alla nostra conoscenza di Dio. Tale partizione, però, non può implicare una divisione netta: non è, infatti, logicamente possibile mostrare o dimostrare l'esistenza di qualcosa, se non in relazione a *cosa è*, in certo modo, quel qualcosa che si cerca esistente. Non si può dire: *c'è...*, senz'altro. Non si può ipotizzare: *c'è...*, senz'altro. D'altra parte – anche se quasi mai notato – è ben assurdo cercare di dimostrare l'inesistenza di *qualcosa...* Quando, poi, ci si riferisce a Dio, occorre pre-intendere non un *qualcosa*, un ente, bensì l'*Esse*, pur noto dapprima *quodam generalitate et confusione*. Pensiamo velocemente alle celebri vie

¹ Ci limitiamo ad indicare pochi interessanti studi: a) C. Bérubé, «Grandeur et misère de notre connaissance de Dieu chez saint Bonaventure», *Doctor Seraphicus* 27 (1980), pp. 51-81; b) I DEUG SU, «Il conoscere e la mistica del *nulla* in S. Bonaventura da Bagnoregio», in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Proceedings of the 8th International Congress of Medieval Philosophy (Helsinki, 24-29 august 1987), *Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics*, 5, vol. III, Yliopistopaino, Helsinki 1990, pp. 417-429; ora anche in C. LEONARDI, F. STELLA, P. STOPPACCI (ED.), *Un ponte fra le culture: studi medievistici di e per I Deug-Su*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, pp. 749-764; c) M. SCHLOSSER, «Caligo illuminans: Gotteserkenntnis zwischen Licht und Dunkelheit bei Bonaventura», *Wissenschaft und Weisheit* 50 (1987), pp. 126-139.

di san Tommaso - meglio: a tutto il suo *discursus* sulla risoluzione, per partecipazione, all'*Ipsum Esse*, del plesso o sinolo *esse / essentia*. Si tratta, qui, come in ogni teoria ultima (e ultima metafisicamente), di mostrare non un ente, bensì Ciò per cui gli enti consistono, durano, valgono: *Rerum, Deus, tenax vigor*².... Conseguentemente lo scorgimento dell' [esistenza] dell'*Esse* intensivo *Ipsum* - come Contesto-Fondamento dell'interrezza partecipativa cosmica e storica degli enti - implica, subito, di accorgersi dell'*Importanza unica* di tale Fondamento. Ossia: già si coglie il Suo *cosa è* (è *semplicemente* la fondamentale Forza, per cui ogni ente e tutti gli enti *sono*), *toccando*, per così dire, il Suo *c'è*.

Arriviamo ad una seconda considerazione, che riguarda S. Bonaventura. Va notato che nel Dottor Serafico la scansione *an sit / quid sit*, che pur c'è, appare ancor più smussata. L'attenzione di san Bonaventura, infatti, sta piuttosto nel mostrare l'*iter* proficiente della nostra conoscenza di Dio, sia cronologicamente, sia *spazialmente* - per così dire -. In altre parole: si insiste sul *profectus* del sapere-il-suo-Creatore da parte della creatura *capax Dei*. Si parte dalla *natura instituta*, poi, oltre e nonostante il *lapsus*, si giunge alla presente natura, ferita e *insieme* redenta dal Verbo Incarnato, fino alla *visio beatifica*³. *Spazialmente* c'è l'ostensione multipla dei *libri*, che consentono il *reditus ad Deum*: il libro della creazione (bipartito: capitoli dei *vestigii*, delle *immagini*); il *verbum abbreviatum* ch'è l'Evento storico della Rivelazione (anch'esso bipartito: Mosè, Elia; Gesù Cristo); il *Liber vitae*, ch'è il Verbo Increato Incarnato, la Cui Luce già in pieno rifulge sul volto dei *beati*, sì che dalla sovrabbondanza di quel fulgore, anche qui noi, *viatores*, possiamo essere *informati* da quel Libro (terzo, invero Primo)⁴. In S. Bonaventura, dunque, non ci si dovrà aspettare la partizione tardoscolastico-razionalista (teologia razionale, *poi* Rivelazione ecc.). Invece si dovrà mirare il complesso del *negotium theologicum*. Esso, in Dio e nelle Sue creature

² *Liturgia horarum*, inno ad *Nonam*.

³ Cf. BONAVENTURA, *In I Sent.*, dist. 3, p. 1, a. un., q. 3. Le citazioni del Dottor Serafico sono desunte dalle *Opera omnia*, I-X, Quaracchi 1882-1902. D'ora in poi, non menzioneremo l'autore quando si tratterà di san Bonaventura. Le cifre romane rimanderanno al volume, e le cifre arabe alle pagine.

⁴ Questa scansione è tipica di tutto il Bonaventurismo. In *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 2, concl., è indicata, molto bene, proprio nei termini qui da noi riportati. In quel luogo il Dottor Serafico dice chiaro che per ogni sapere *de Deo* - colà parla della Trinità - è necessario *quoad nos* il *collegamento* dei tre *libri*.

intelligenti, complessivamente – dalla creazione alla gloria –, mostra un circuito di piena luminosità (*conoscibilità*). La piena luminosità non è affatto irrispettosa dei gradi ontologici creaturali. In ogni caso l'*insieme* dà subito l'impressione, reale, di un'avversione bonaventuriana ad ogni malintesa *apofaticità*⁵.... Il Nostro sta dalla parte opposta, rispetto ai plessi dell'Ignoto orientalistico o kantiano (*maya, nouòmenon*)⁶.

Da qui l'ultima considerazione previa: si possono dare due rischi, nel nostro parlare di Dio, ossia quello della banalizzazione del Suo Mistero e quello del radicalismo apofatico. Il primo è meno pericoloso *sul terreno filosofico*. Vogliamo dire che esso implica, in sostanza, lo scadimento idolatrico, il vecchio antropomorfismo (contro il quale, nell'origine del Pensiero occidentale, Senofane di Colofone...). Succede che una buona ragione metafisica capisce subito o ben presto che l'*idolo* non è Dio, e che la negazione del primo non implica la negazione del Secondo, ma, invece, ne chiede l'affermazione. Il secondo rischio è più pericoloso, filosoficamente e teologicamente, perché è subdolo. Esso lascia sfumare Dio nel totalmente indicibile; confeziona una mistica diabolica, anticamera dell'ateismo. Non si esalta la grandezza di Dio, allontanandoLo dal mondo per la via volontaristico-teologica⁷. Si potrebbe dire lo stesso della falsa teologia dell'inconoscibilità divina, come suggerisce un passo bonaventuriano che analizzeremo⁸.

Procediamo alla divisione del nostro intervento, basato su *Super I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un. (*De cognoscibilitate Dei*): faremo considerazioni generali sull'articolo, entrando in punti importanti delle questioni 2, 3, 4; analizzeremo in dettaglio la q. 1; concluderemo.

⁵ Cf. ad es. la critica al *maxime latens* in *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1 ad 9 [v. V, pp. 45-115].

⁶ È importante notare che lo stesso Dionigi deve essere letto, stimando correttamente la sua apofasi: «[...] riconoscere la fonte nell'efflusso e il fine nel riflusso [...] qual è il senso di questo movimento [in Dionigi]? Esso consiste nell'apparenza del non-apparente. Apparenza (*Erscheinung*) è l'espressione estetica [...] da intendersi in senso greco, non in senso indiano, come manifestazione reale (non come *maya*, come fantasmagoria)» (H.U. von BALTHASAR, *Gloria*, t. II *Stili ecclesiastici*, ed. it. Jaca Book, Milano 1978, p. 145).

⁷ È la cifra della riflessione sul Lògos nel pontificato di Papa Benedetto XVI, in specie nel famoso Discorso di Ratisbona del 12 settembre 2006. Colà il Pontefice censurava la falsa teologia – anti-Lògos - del volontarismo divino.

⁸ Cf. *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, s.c. 4.

II. Il contesto dell'argomentazione: *Super Sententiis*, I, dist. 3, p. 1, a. un., qq. 2, 3, 4

L'articolo bonaventuriano in *Super I Sent.*, dist. 3, p. 1, a. un. (*De cognoscibilitate Dei*) è diviso in quattro questioni: *Utrum Deus sit cognoscibilis a creatura*; *Utrum sit cognoscibilis per creaturam (creaturas)*; *Utrum modus cognoscendi per creaturam conveniat homini quantum ad omnem statum, scilicet statum innocentiae, statum naturae lapsae et statum naturae glorificatae*; *Quid sit de Deo cognoscibile per creaturam* (è interessante che questo articolo, così enunciato in prima battuta, poi diventi: *Utrum trinitas personarum cum unitate essentiae naturaliter per creaturas cognosci possit*).

Evitiamo possibili fraintendimenti, chiarendo prima il contesto dell'argomentazione, quindi la terminologia *per creaturas, in creaturis*. Quanto al contesto, il Dottor Serafico è, dietro il Lombardo, già nella trattazione *De Dei Unitate e Trinitate* (la d. 3 è fra la 2, sulla Unità-Trinità di Dio e la 4, sulla *ratio imaginis*). Non siamo, dunque, entro un'indagine razionalistica, ma –come detto– entro l'ostensione complessiva. Ciò non vuol dire affatto confusione epistemologica. Vuol dire, invece, e in profondità: dalle Mani del Padre (Figlio e Spirito, secondo S. Ireneo⁹) esce il mondo, casa dell'uomo, con l'uomo *immaginato* sull'Esemplare ch'è Cristo. Ciò implica una graduazione, una pluralità di tappe, ma comunque all'interno di un progetto unitario –e solo l'insieme dovrà essere valutato–; perciò il giudizio stesso sulla conoscibilità di Dio da parte della creatura, o non sarà nulla, o dovrà essere mostrato e detto a riguardo dell'integralità della creatura-*imago*, ossia dalla sua istituzione fino alla gloria.

Veniamo al vero senso della distinzione *per creaturas/in creaturis*. Per S. Bonaventura, nel primo caso si inferisce Dio attraverso la *scala creaturale*:

Cognoscere [...] Deum *per creaturam* est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per *scalam mediam*¹⁰.

⁹ Cf. IRENEO, *Adversus Haereses*, IV, 4.

¹⁰ *In I Sent.*, dist. 3, p. 1, a. un., q. 3, concl. E aggiunge un rimando a BERNARDO DI CHIA-RAVALLE (*De Consideratione*, Lib. V, c. 1): «Et hoc est proprie viatorum, sicut dicit Bernardus ad Eugenium».

La *cognitio in creaturis* – la *cointuizione* bonaventuriana – è ben altro:

Cognoscere Deum *in* creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam *in* creatura¹¹.

A dire: è vedere gli enti come davvero sono, ossia non autonomie slegate, e nemmeno solo entità dipendenti dal Principio, bensì *parole* fluenti dalla Bocca di Dio¹²... Ancora: allorchè il Dottor Serafico argomenta sulla verità che noi non andiamo a Dio solo *per creaturas*, la nostra sensibilità odierna è portata a concludere che egli stia opponendo la conoscenza filosofica a quella di fede. Non è così *simpliciter*. Il Nostro, invece, sta evidenziando che, dell'uomo in quanto uomo, è tipica una conoscenza di Dio non solo discorsivamente dalle cose *extra*, ma soprattutto da sé – dall'*infra* agostiniano¹³. La conoscenza *infra* risulterebbe un tutt'uno con la conoscenza *in creaturis*, allorchè fosse possibile vedere le cose quali sono essenzialmente – *creature-di-Dio* -, avendo simultanea stima corretta dell'autocoscienza (*mens* vista quale creatura in cui si specchia, spiritualizzato, il mondo; singolare *creatura-di-Dio*, in quanto direttamente confinante con la Verità). In tale condizione – senza alcun ontologismo- avremmo non già *visio Dei*, ma visione chiara della creaturalità sia quanto alla coscienza, sia quanto alle cose-*specchi*. Ciò vuol dire che l'altra conoscenza (*per creaturas*) non è visione della creaturalità, ma discorso che porta alla verità della creaturalità mediante una certa inferenza (che il peccato ha complicato). Un cuore pulito come quello di S. Francesco è capace (in Cristo Redentore) di vedere le cose *solo* come creature del Padre e, insieme, di vedere fra queste cose-creature la propria anima laudativa¹⁴ (coniugazione dell'*in creaturis*

¹¹ Questa conoscenza è piena in gloria (S. Bonaventura fa riferimento ad AGOSTINO, *De civitate Dei*, Lib. XXII, c. 30, n. 4, ove c'è la bella espressione: «Vacabimus in aeternum, videntes quia ipse est Deus, quo pleni erimus, quando ipse erit omnia in omnibus»).

¹² Cf. *Mt* 4, 4.

¹³ Cf. *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1.

¹⁴ «Altissimu, onnipotente, bon Signore [...] Laudato sie, mi' Signore, cum tucte le tue creature [...] Laudate et benedicete mi' Signore [...] cum grande umilitate» (S. FRANCESCO, *Laudes creaturarum*). La sintesi del Cantico è proprio la realizzazione di una predicazione *immediata* delle cose e della mente, che le vede pulite, come creature. La creatura cosciente è plesso umilmente laudativo. Se pensato secondo le determinazioni scolastico-bonaventuriane

e dell'*infra se*, in una modalità insieme sovraaristotelica / sovraagostiniana). Questa dottrina è di grande delicatezza: guarda in profondità al fatto noetico nella sua inseparabile congiunzione con la condizione ontologico-morale. Infatti solo l'integralità della persona riconosce / non riconosce l'azione del Padre Creatore nelle cose (viste con amore / giudicate con indifferenza o odio) / in noi (capaci di stupore, chiusi nel calcolo). Forse ancor più oggi¹⁵ tali riflessioni risultano *epistemologicamente* cogenti. Infatti oggi va ormai abbandonato il positivisticamente ancora-ignoto; le conclusioni scientifiche, poderose, mostrano che esse, pesando le minuzie dei materiali, non saranno mai lo sguardo sull'essere...; il Contesto dell'essere può essere guadagnato solo con occhi metafisici, occhi a loro volta o commossi o malevoli. Brevemente: il rapporto con il peccato e la giustizia, la turpitudine e la bellezza non è affatto indifferente rispetto al giudizio sull'essere, nel quale *deve* infine ricadere ogni teoresi umana, necessitata a esprimersi *filosoficamente* (ultimativamente), sia quando accede a Dio-il Bene, sia quando (con *teologia* invertita) accede al Niente, all'Enimma, all'Oscurità.

Dopo tutto ciò, con il Dottor Serafico si vuole spiegare perché anche la conoscenza *per creaturas*, pur meno nobile, è buona. È così perché, pur inferiori all'uomo, le creature *extra* non sono tenebra, ma luce per portare a Dio¹⁶. È così anche quando lo spirito umano non è subito

(*infra, extra; in creaturis...*), a loro volte eredi di un'altissima teoresi greco-cristiana, il Cantico, senza affatto perdere poesia, viene davvero capito: è il cuore pulito di un uomo che vede le cose in Verità, con realismo perfetto, senza alcuna forzatura o *misticismo*. Dietro tutto ciò è evidente –con eguale valore teoretico, e *storico*– il fatto della frattura d'origine, con il fatto della Redenzione... Ben più di S. Francesco, è Adamo colui che stava in pace con gli animali nell'Eden; ben più: è Gesù Cristo, sul quale è modellato Adamo. Egli, il Figlio dell'Uomo nel disegno del Padre, risorto, come un Giardiniere, tranquillo nel Giardino in Lui creato, riprende il dialogo con Eva, interrotto dal peccato di Eva (dice alla Maddalena: Maria...[cf. Gv 20, 16]). Quel peccato d'origine fu non voler essere figli nel Figlio Gesù Venturo (nel Quale siamo fatti); interruppe il rapporto con il Verbo, in cui tutto è detto...; quindi rese incomprensibile il mondo (cf. S. BONAVENTURA, *In Hexaemeron*, coll. II [V, pp. 329-449]).

¹⁵ A nostro avviso è questo il senso profondo di FRANCESCO, *Laudato sii, Acta Apostolicae Sedis* 107 (2015), pp. 847-945, (cf. n. 79 [«sistemi aperti»], n. 240 [«trama di relazioni»] fondata nella Trinità, con citazione da S. Bonaventura al n. 239)).

¹⁶ Cf. *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 2 ad 2. Non entriamo nell'analisi della q. 2, perché già la q. 1 – che vedremo – confuta gli argomenti, ricorrenti nella q. 2, a favore dell'apofasi radicale. Il testo della q. 2 è molto ricco di considerazioni, anche tecniche, sull'analogia, il vestigio, l'immagine, il senso giusto della distanza creatura - Creatore. Il punto di fondo è: respingere con forza ogni disprezzo del mondo, anche sensibile, perché dietro di esso e dietro il falso senso del

pronto alle *laudes creaturarum (in creaturis)* – e invece si sofferma sull’analitica del mondo... -. Siamo qui dentro una discussione, di cui non capiamo più i termini. Pensiamo sia ovvio che, se c’è, una conoscenza di Dio debba essere a partire dalle creature a noi esterne (inoltre pare che parlare di *mondo* debba preassumere che esso sia disponibile¹⁷ solo mediante analisi generico-specifica, empiria, riproduzione...). Per S. Bonaventura, invece, si tratta di vedere che la conoscenza del Padre, centrata su Cristo, è intelligibile anche perché Cristo insiste in un creato, che è *espressione*. Ora la creaturalità è *espressiva* indubbiamente come creaturalità umana, di spiritualità incarnata, *microcosmica*; e però lo è anche per le creature infracoscienti del macrocosmo. Da qui la domanda: si può concepire che l’uomo possa intendere qualcosa di Dio, non solo dall’*imago*-uomo, ma anche a partire dalle creature mondane esterne, infracoscienti? Di più: è possibile che *gli enti* – anche se non intuiti subito come creature- possano essere guardati nella loro struttura metafisica (essere / essenza) - e non brutalizzati in un totalizzante classificare / misurare / ricavare, che gira sopra di essi, sempre evitando la domanda prima (*cosa è*) - ? Ripetiamo: noi non siamo forse più in grado di cogliere la sfumatura preziosa, interna alla domanda. Il problema è: un andare a Dio non-dallo-spirito-finito, ma dal macrocosmo, è un itinerario degno dell’uomo? Ancora: è *originale* (o è solo dopo il peccato) un andare a Dio dal macrocosmo non subito intuito come specchio (*in creaturis*), ma per la stima metafisico-razionale dell’ente in quanto ente (*per creaturas*)? Certo pensiero moderno condivide l’insistenza su un parlare di Dio dall’uomo (ma ritiene anche che questo discorso sia metafisico?). Inoltre altro pensiero moderno formula i termini di un discorrere di Dio dagli *oggetti* (ma sa anche che gli oggetti sono anch’essi *rationes*, sia pur depotenziate e, appunto, solo *oggettive*, rispetto alle *rationes* dei *soggetti*?). Più nettamente: quanto è *moderna* una Modernità filosofica, che non si accorge più della convergenza (e della

rispetto di Dio, si nasconde il mistero dell’iniquità con il peccato d’origine: un peccato contro la bontà della creaturalità, contro il suo essere immediata *laus* del Creatore...

¹⁷ M. Heidegger ha ben denunciato la ragione calcolante, che riduce la ricchezza del mondo a puro materiale-a-disposizione-per-l’impiego (*Das Gestell*): cf. M. HEIDEGGER, «La questione della tecnica» in *Saggi e discorsi*, ed. it. Mursia, Milano 1983, pp. 14ss. (richiamato da H. U. von BALTHASAR, *La domanda di Dio dell’uomo contemporaneo*, ed. it. Queriniiana, Brescia 2013, p. 73: «[...] nuova terminologia [...] che punta contro una perfida violenza dell’esistenza sradicata, spettrale»).

differenza) – nella logica, nella poetica - tra enti oggettivi e soggettivi, tra mondo e mondo dell'uomo? Le scienze, nelle grandi teorie, e le tecniche, fino ai plessi e agli strumenti informatici, palesano sempre più tale postpositivistica convergenza. Invece il pensiero filosofico resta indietro (resta, cioè, alla scansione *res cogitans/res extensa*, da cui sono cominciate tutte le disastrose incomunicabilità, a causa dell'errore iniziale nella determinazione della scienza – che non è assoluta *ragione* - e del reale – che non è mera *estensione* -). Per San Bonaventura, che vede *lògos* nell'essere di ogni ente (che non si riduce alle sue misure), il problema è se tale *lògos*, pur non soggettivo, sia comunque sufficientemente potente per avviare un'ascesa allo Sfondo - Fondo delle cose... In altre parole (con positiva *modernità*) ci si domanda se la *struttura* (conoscibile) della cosa, che ingloba ma supera le dimensioni calcolabili della stessa, sia in grado di riferire qualcosa intorno al senso del Contesto eccedente-fondante la cosa/le cose. Il Dottor Serafico non ha dubbi al riguardo: “Omnis creatura magis ducit in Deum quam in aliquod aliud”¹⁸. Quanto è francescano questo temperamento aristotelico dell'agostinismo! Certo si tratta poi di vedere come la *cognitio per creaturas* debba, nell'uomo, essere sempre temperata con il rispetto della sua struttura tipica (andare a Dio soprattutto dall'*io*), non eliminabile da chi è *capax Dei* (pur se non è un angelo...). Per capire il temperamento dell'*in creaturis* con il *per creaturas* non bisogna ragionare in astratto, ma guardare alle condizioni storico-concrete diverse: l'innocenza originaria, la condizione postlapsarica. Quest'ultima non è mai assoluta, perché con essa è data, a tutti per gradi, la Redenzione. Tutto è voluto in Cristo: l'incontro con l'Incarnato, nel Quale siamo fatti, è insieme, causa il mistero dell'iniquità, incontro con il Redentore; conseguentemente il *per Christum et in Christo*, caparra della gloria, sussume sempre, in concreto, la conoscenza *per creaturas /in creaturis*. Analizzando le condizioni, S. Bonaventura afferma: anche prelapsaricamente c'era cognizione *per creaturas*¹⁹ (aristotelico-macrocosmica), non solo cognizione *infra se*. Non è dunque causato dal peccato il fatto che siamo condotti al Padre anche *per creaturas*, con la necessità che un *discursus* della *ratio* risolva l'ente (comunque non astratto, ma *primum cognitum*)!

¹⁸ *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a.un., q. 2, concl.

¹⁹ Cf. *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 3.

Il momento razionale dell'umana creaturalità è originalmente buono, ed inevitabile (infatti chi non *risolve* nell'*Esse*, si costringe non all'empiria, ma a una invertita *resolutio*: non-in-Dio).

Il Dottor Serafico spiega perché. L'uomo può considerare l'"ens in se" (!) e l'"ens extra se", sicché sempre il secondo aspetto può, anzi deve, essere riportato a sé. Il sé, poi, insieme alle creature mondane in cui *ek-siste*, va riportato a Dio: «*Ens extra se per cognitionem creaturarum recolligitur in se et elevatur supra se*»²⁰. Se la cognizione della natura prelapsarica è anche *per creaturas*, la cognizione beata sarà solo *in creaturis*, meglio: «*Cognitio beatorum immediate est in Deum*»²¹. Ma – è chiaro – non sarà un ripudio del mondo, bensì il nostro consistere pieno nell'Umanità piagata e glorificata del Verbo Incarnato, il Quale resta la visibilità del Padre.

In definitiva: si dà non una univoca cognizione di Dio, ma un complesso di quattro *stati*²²: antelapsarico *in creaturis / per creaturas sicut per speculum clarum*; postlapsarico *per creaturas sicut per speculum aenigmaticum*; postlapsarico-redento, ch'è singolarmente misto di conoscenza già di gloria (*in creaturis, in Corpore Christi glorificato*), di natura (*per speculum clarum*), di natura ferita (*per speculum aenigmaticum*).

È molto importante guardare all'insieme, ora descritto. Non è infatti un atto noetico isolato, quantunque eccellente, né una nozione astratta di conoscibilità, che devono essere tenuti presenti, per giudicare del nostro *sapere di Dio*. Invece potrà e dovrà essere detto che Dio, il Padre, è *summe cognoscibilis*²³, guardando al contesto del nostro sapere di Lui, dalla natura istituita alla gloria, ove sempre è centrale l'appartenenza della *mens* a Cristo; Egli, poi, è il Verbo Incarnato, Luce da Luce. La gradazione, in Cristo creata, del creaturale conoscere Dio, Padre della luce²⁴, costituisce la giustezza partecipata della Pienezza recettiva dell'Unigenito. Non è un caso che il Nostro spieghi: domandarsi in profondità *quid* possiamo sapere di Dio, vuol dire domandarsi se possiamo

²⁰ Idem, ad 2, *quantum ad statum innocentiae*.

²¹ Idem, *sed contra quantum ad statum beatitudinis*, 2.

²² Cf. idem, concl..

²³ Cf. *In I Sent.*, dist. 3, p. 1, a. un., q. 1, concl.

²⁴ Cf. *Gc* 1, 17, sempre tanto amato dal Nostro (inizio dell'*Itinerarium ecc.*).

sapere della Trinità²⁵. Ora, se è chiaro che la conoscenza della Trinità non è data né *per creaturam*, né *in creatura*, è pur vero che essa –già e non ancora- ci è data *in Christo*, ma non con un salto dalla natura alla grazia. Se si confronta la q. 4 della dist. 3, p. 1, a. un. del *Super I Sent.* con il *De mysterio Trinitatis* (ed altri testi bonaventuriani)²⁶, va infatti detto: i secondi testi spiegano come l'insufficienza della conoscenza *per creaturas* (e anche *in creaturis*) venga compiuta dal *lumen fidei*, *attuando*, per così dire, la potenzialità già del *lumen inditum*. Questa luce innata (anche nel Giudeo e nel Saraceno...)²⁷ sa che Dio è *Bonum diffusivum* e aspira a sapere *come*. Il *come* è la Trinità... In sostanza: si dà conoscenza trinitaria (e si darà *visio beatifica*) non per un annullamento della filosofia, ma per una mirabile *collectio*²⁸, che il Padre da sempre vuole, tra conoscenza *in creaturis* e conoscenza *in Christo*. E questo dispiegamento integrale spiega in concreto cos'è la nostra conoscenza di Dio *summe cognoscibilis*. Si tratta, ora, nel paragrafo seguente, e con le precisazioni fin qui fatte (sguardo sul *compresso*), di vedere come la somma conoscibilità di Dio, bene intesa, elimini le cadute o panteiste o ontologistiche o, d'altro canto, agnostico-pseudomistiche. *Ad esse è costretta ogni concezione non trinitaria di Dio.*

III. L'argomento di Dio "summe cognoscibilis": *Super Sententiis*, I, dist. 2, p. 1, a. un., q. 1

Questa questione è il cuore della dottrina bonaventuriana sulla conoscibilità di Dio. In essa il Dottor Serafico non esplicita la distinzione *an sit/quid sit*; invece mira chiaramente alla confutazione del radicalismo apofatico *de Deo*. Conseguentemente, se si colgono bene le ragioni, per le quali noi non dovremmo sapere nulla su Dio (esistenza, essenza), e se le si confuta, si capisce pure in qual modo possiamo correttamente parlare di *cosa/chi* è Dio.

²⁵ Cf. *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 4.

²⁶ Cf. *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 2 [V, pp. 45-115]; *Itinerarium mentis in Deum* VI, 2 [V, pp. 295-313]; *Breviloquium*, c. 2, nn. 3-4 [V, pp. 201-291]; *Collationes In Hexaameron* XI, 11-12 [V, pp. 329-449].

²⁷ Cf. *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 2, concl.

²⁸ Cf. *ibidem*.

- **Argomenti (da confutare) per l'apofasi radicale (Dio "Infinito")**

Che Dio sia *non conoscibile*, con radicalità apofatica, viene sostenuto con un argomento di autorità e quattro di ragione, chiamati *suppositiones*. L'*auctoritas*, per meglio dire una possibile ermeneutica dell'autorità di Dionigi, si fonda sul detto: "Deum neque dicere neque intelligere possibile est"²⁹. Vediamo poi gli argomenti di ragione, quattro. a) *Ex suppositione proportionis*: tra conoscente e conoscibile si esige proporzione; ma tra finito e Infinito essa o non c'è, o è trascurabile, poiché il Vero increato è più distante dal vero creato, di quanto disti il senso – che mai potrà *diventare* intellesione - dall'intelletto³⁰. b) *Ex suppositione unionis sive receptionis*: occorre una unione di ricezione tra conoscibile - conoscente, di modo che il primo sia ricevuto nel secondo. Ora ciò è impossibile, se il conoscibile è l'Infinito, non *capibile* dal finito³¹. c) *Ex suppositione quoad iudicium de cognito*. È necessario che il conoscibile sia giudicato dal conoscente; ora chi ha giudizio sul giudicato, ha potere sul giudicato; ma il finito non può avere potere sull'Infinito, dunque non può giudicarlo, dunque non può conoscerlo³². d) *Ex suppositione informationis*. Come dovrebbe l'Infinito – Dio - *in-formare* il conoscente? Per la Sua essenza? No, perché Dio non si unisce ad alcuno "ut forma". Per similitudine *astratta* da Lui? Neppure; infatti la similitudine astratta è più spirituale di ciò da cui viene astratta, ma nulla è più spirituale di Dio³³.

- **Dio sommamente conoscibile, perché "Luce infinita"**

Passiamo ai *sed contra*, cioè agli argomenti a favore della *conoscibilità*. Nella *conclusio* il Dottor Serafico, a loro riguardo, dirà: «Concedendae [...] sunt rationes, quod Deus sit cognoscibilis a creatura

²⁹ Cf. PSEUDO-DIONIGI, *De divinis nominibus* I, circa medium, secondo la traduzione di Giovanni Scoto Eriugena.

³⁰ Cfr. *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, 2 (con un riferimento ad ARISTOTELE, *Etica* VI, c. 1, ed uno a BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, pr. 4).

³¹ Cf. *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, 3.

³² Cf. *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, 4 (riferimento ad AGOSTINO, *De vera religione*, c. 29 n. 53).

³³ Cf. *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, 5.

et etiam clarissime cognoscibilis»³⁴. Notiamo subito un punto fondamentale: S. Bonaventura non si pone affatto in un presunto *giusto mezzo*, tra due posizioni estreme, immaginate come inconoscibilità divina radicale - conoscibilità divina radicale. Per il Nostro Dio è sommamente (meglio: *clarissime*) conoscibile, *anche* dalla creatura. Il che non vuol dire affatto *gnosi*, ma non-ripetiamolo- in nome di una presunta *mesòtes* (conosciamo Dio con chiarezza, ma con chiarezza pur sempre a mezzo...). Forse tale risposta è propria dei monoteismi atrinitarii. Invece: per coloro –tutti- che sono guidati dallo Spirito alla conoscenza della Verità tutt'intera, il *fatto* che *clarissime* conosceremo il dolce Signore del mondo –il Padre-, è in funzione di una revisione completa del senso superficiale di conoscenza/non conoscenza, nel senso di una nostra *deiforatio*³⁵, soprattutto di amore, a sua volta necessariamente fondata sul nostro essere costituiti figli, nel Figlio Gesù. Più chiaramente: tutt'intera la creatura – nell'essere e, se la creatura è *imago*, nel sapere e nell'amare - è non solo esistente, ma anche pensabile soltanto nell'essere, nella verità, nell'amore di un Dio che è Trinità, ove ogni *infinità* è sempre, necessariamente, *infinità di informazione, di comunicazione e dono, di luce e bellezza*. Riprenderemo questa capitale considerazione.

Ora cominciamo a entrare nello spirito giusto, tramite i *sed contra*, cinque, molto belli³⁶.

a) L'autorità di S. Agostino (richiamata dal Maestro Pier Lombardo): "Eo mens est imago Dei, quo capax Dei est et particeps esse potest"³⁷. Non si tratta di un *capere* di sostanza o essenza, chè questo si dà in ogni creatura, ma d'un *capere* di conoscenza e amore... b) Una prima *ratio*: ogni conoscenza spirituale è per la luce, la Luce increata (di cui ancora S. Agostino nei *Soliloquia*³⁸), Luce per sé massimamente conoscibile. Ora tale somma Luce è Dio, perciò

³⁴ Cf. idem, concl..

³⁵ Cf. ibidem.

³⁶ E sconosciuti a chi guarda la Scolastica da lontano, con il *medium* della manualistica razionalista.

³⁷ Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, c. 2, circa initium.

³⁸ «Sensus, non verba» del c. 8.

maxime est cognoscibilis ipsi animae³⁹.

c) Seconda *ratio*: la conoscenza *per praesentiam cogniti* è certo più vera di quella *per similitudinem illius*⁴⁰. Ora

Deus est unitus ipsi animae per praesentiam⁴¹, ergo...

d) Terza *ratio* (a nostro avviso, essa è, nella sua semplicità e proporzione, la più luminosa). La traduciamo:

Il rapporto somma Bontà / amore è uguale a quello somma Verità / conoscenza. Ora la Bontà somma sommamente è amabile dall'affetto; dunque la Verità somma è sommamente conoscibile dall'intelletto⁴².

e) Quarta *ratio*: qualsiasi cosa risulta più capace nei riguardi di ciò verso cui è ordinata per natura; ora il nostro intelletto è ordinato per natura alla conoscenza della somma Luce, sicchè essa risulta *maxime cognoscibilis*⁴³.

Arriviamo alla *conclusio*, già accennata, che qui traduciamo per intero:

Le risposte alle obiezioni, che passiamo ad esaminare, mostrano il cuore dell'argomento, ossia – a nostro avviso- la distinzione tra falso Infinito e vero Infinito. La nostra riflessione su di esse tiene presente il complesso della dottrina del Dottor Serafico nella sua radice cristocentrica-trinitaria⁴⁴.

³⁹ *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, s. c. 2.

⁴⁰ Il riferimento è ancora agostiniano, invero più al senso dello stesso Agostinismo che ad una precisa citazione.

⁴¹ *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, s. c. 3.

⁴² *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, s. c. 4.

⁴³ Cf. *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, s. c. 5 (con riferimento a BOEZIO, *De consolatio-
ne philosophiae*, pr. 11).

⁴⁴ Ci riferiamo, di nuovo, al *De mysterio Trinitatis*, al *Breviloquium*, all'*Itinerarium*, alle *Collationes*: Dio è il Padre, ossia l'Ipostasi Prima identica all'atto di generazione eterna (del Figlio) – con il Figlio, spira lo Spirito-; sicchè Egli è il Dare-Informare-Splendere *totalmente*. Il mondo, creato in Cristo Incarnato, costituisce per lo Spirito partecipazione a quella Generazione eterna. Questa è l'unica Verità su Dio, e non l'aggiunta della parte trinitaria al comune

Ecco dunque, il *vero Infinito*: il Padre, che splende in Cristo e in tutto quel che in Cristo è fatto nel proprio ordine⁴⁵; tutto quel che in Cristo, il Figlio Incarnato, è fatto, partecipa della Luce del Figlio, sicchè né noi compiamo Dio-Luce (siamo *nel* Figlio Dio), né lo offuschiamo (siamo recettivi filialmente, nella filiale delicatezza di Chi è Dio *Figlio*).

Le responsiones ad obiecta, con il nostro commento.

a) All'argomento che forzava Dionigi in senso del tutto apofatico, S. Bonaventura risponde: l'anima, fedelmente alla propria sostanza, gode ontologicamente della *proportio convenientiae*, secondo l'irrinunciabile principio aristotelico: "Anima quodammodo est omnia". S. Bonaventura amplia con dovizia il filosofumeno (da lui amato) dello Stagirita:

Anima respectu Dei [...] *quodam modo est [...] omnia*, et maxime est capax Dei per assimilationem ad omnia, quia nata est cognoscere omnia, et maxime est capax Dei per assimilationem, quia est imago et similitudo Dei⁴⁶.

L'anima, meglio: il suo vertice intellettuale, è propriamente *il vuoto* fatto per essere riempito dalla Generosità della Luce (*esse de Lumine*). Tutto ciò – non contro, ma ben oltre Aristotele – trova fondamento nella Persona del Verbo. Infatti, in verità, solo il Figlio è "Lumen de Lumine", piena verifica – per così dire – della Diffusività luminosa *ipsa*⁴⁷.... Non c'è dubbio che S. Bonaventura neghi la nostra, *quoad Deum, cognitio comprehensionis*, poiché quest'ultima deve fondarsi su una "proportio aequalitatis et aequiparantiae"⁴⁸. Ora⁴⁹ la *aequiparantia* è del Verbo... *Questo* è tipico della Verità (cristiana): non che non ci sia *aequiparantia*

denominatore monoteistico (che non esiste). Conseguentemente è guardando a Ciò (e guardandoci in Ciò) che va svolto il giudizio compiuto sopra ogni *esse* (ed ogni *scire!*, e *amare!*) creato. Facendolo, sono evitati mirabilmente – come vogliamo mostrare – gli scadimenti o panenteistici o agnostico-pseudomistici, *cui invece è costretto ogni parlare di Dio (e della nostra conoscenza di Lui) extratrinitario*.

⁴⁵ Cf. *I Cor* 15, 23.

⁴⁶ *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a.un., q. 1, ad 1 (con riferimento ad ARISTOTELE, *Sull'anima* III, c. 8, 431 b 21).

⁴⁷ Cf. *De mysterio Trinitatis.*, q. 1, a. 2, concl.

⁴⁸ Cf. *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, ad 1.

⁴⁹ Questo sviluppo non è qui, ma è *tutta* la teologia del Nostro...

(*ad Deum Patrem*), ma che essa, che deve esserci! (perché Dio è Luce), è del Figlio; noi in Lui, e solo in Lui, abbiamo partecipazione alla Luce, non perché la partecipazione faccia cadere l'intensità della Luce, ma perché essa – la partecipazione creaturale, meglio: quella noetico-affettiva degli uomini e degli angeli - s'innesta entro la Generazione del Figlio, a maggior gloria del Padre. Ciò non costituisce né, per la sua bellezza, un compimento (perché tutto è costituito *nella* Persona del Figlio), né, per la sua fragilità, un decadimento (perché tutto è costituito nella Persona del *Figlio*).

b) Molto bella la risposta all'obiezione che instaurava una forte parentela tra il *salto* ontologico tra senso e intelligenza, e quello tra *intelligenza* e Dio. Non è possibile fondare un'argomentazione su ciò "secundum rationem *cognoscibilis*"⁵⁰, perché se il senso è percezione determinata, non così è da dirsi dell'intelletto. La *infinitas* dell'intellettualità è sua caratteristica. Dire *intelletto* è dire *apertura infinita*. L'intellezione o è verso l'Infinito o non è. Tutti gli argomenti teologico-apofatici radicali contraddicono al fatto: non c'è una intellettualità determinata a gradi vari finiti; essa, se è, è tensione-verso-Dio. Questo, se si vuole, quaggiù, è il *miraculum* dell'uomo, che impone una assoluta revisione delle concezioni superficiali sull'Assoluto... Questa revisione è richiesta, ed è trovata solo in Cristo: la *infinitas* intellettuale è creata, ed è creata nel Verbo. L'infinità del Generato spiega l'infinità intellettivo-creata.

c) Questa risposta è molto interessante anche per la filosofia della natura e, se si vuole, per l'epistemologia comparativa matematica-metafisica. Il Nostro nega che l'*infinito* Dio non possa essere *capito* per l'infinità della sua *virtus* –mentre la sua *essentia* risulterebbe predicabile-, perché

in Deo idem est essentia quod virtus, et utraque est infinita⁵¹.

Ed ecco l'approfondimento bonaventuriano sull'autentico senso del divino *Infinito*: non si tratta dell'infinità opposta alla semplicità (di ordine predicamentale e / o analitico), ma dell'Infinito coincidente con

⁵⁰ Cf. *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, ad 2.

⁵¹ Cf. *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, ad 3.

l'essere *simplex*. Conseguentemente, in quanto *Simplex*, Dio è l'Infinito "ubique totum"; in quanto Infinito, certo, *in nullo sic est, quin extra illud sit*⁵².

Sale alla mente l'analogia – anche tomista - con l'anima rispetto al corpo. L'anima è tutt'intera in qualunque parte del corpo, a vivificare il corpo, senza poter essere da esso esaurita; *così* Dio è tutt'intero in ogni ente, a dare *esse* ad ogni ente, senza poter essere arrestato all'ente / agli enti⁵³. Di più (continuiamo a commentare, guardando al complesso della dottrina del Dottor Serafico, alle sue riflessioni sul *Bonum perfecte diffusivum*⁵⁴...): Dio è Colui che regala *esse* e, secondo i gradi, vita, conoscenza, amore, poiché è il Bene-Luce. La nuclearità del Suo (del Padre) essere Bene-Luce sta nella totalità della Comunicazione nella Generazione del Verbo *diletto* e nella comune Spirazione del Condiletto; in questo Contesto dev'essere vista la verità del fatto che gli enti non fermano, non *concludono* Dio. Non perché (cattiva apofasi) Dio, il Padre, sia *Infinito* nudo, ma poiché (buona, *cristiana* apofasi) Dio, il Padre, è *infinita Comunicazione*, ch'è perfetta nel Figlio, *nel* Quale si annida la possibilità e l'essere della nostra figliolanza (né compiente, né concorrente, né offuscante). Il discorso metafisico, anzi metafisico-trinitario, sull'Infinito Dio è parola sull'infinita Bellezza generativa, spirativa, creativa⁵⁵; non è formula intorno ad una immensità estensiva di natura fisica o fisico-matematica. Invero l'estensione fisico-matematica, implicata dall'analisi dell'ente nell'ente, costituisce una *traccia* (solo mentale), una sottolineatura della necessità della risoluzione reale dell'ente concreto. Infatti la partecipazione/distinzione reale impone che l'ente sia tale, buono/*sia* solo trasceso in quel contesto entitativo, vero, buono, reso se stesso dal *suo* 'Ipsum'. *L'Ipsum* è non-determinazione intensiva (infinito *Bene*, ossia *semplicemente* Bene, come Situazione *normale*). Questa Pienezza semplice-intensiva è Verità piana

⁵² Ibidem.

⁵³ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I^a, q. 93, a. 3 c.

⁵⁴ V. supra n. 26.

⁵⁵ Cfr. il meraviglioso passo in *De mysterio Trinitatis*, q. 8, a. un.: il Padre è *perfectissimus* nel produrre il Figlio e lo Spirito Santo, *fontalissimus* nell'emanare il Figlio, *fecundissimus* nel "pullulare" lo Spirito Santo; il Padre è perfetto-fontale-fecondo nel produrre le creature distinte, sorgenti, ordinate (nel Figlio per lo Spirito).

dell'ente (degli enti) come affermazione dell'ente (degli enti), non riposante(i) in sé, fino al proprio implicato Fondo.

d) Più semplice questa risposta: Dio è La Verità; chi Lo conosce non giudica di Essa, ma mediante Essa, in Essa⁵⁶...

e) Molto interessante, infine, l'ultima risposta alle obiezioni: quanto alla conoscenza di Dio, ch'è ontologicamente

*praesens ipsi animae et omni intellectui per veritatem*⁵⁷,

non occorre una (impossibile) similitudine astrattiva. Si dà, invece, una

similitudo quaedam non abstracta, sed impressa, inferior Deo, quia in natura inferiori est, superior tamen anima, quia facit ipsam meliorem⁵⁸.

Per S. Bonaventura (come abbiamo visto) la via astrattivo-aristotelica *extra se* è solo *uno* fra i modi noetici. Ad essa s'affianca la via agostiniana dell'*infra* (e quella anselmiana del *supra*)⁵⁹. Inoltre: il riferimento oggettuale non è solo alle creature o all'*io*, ma, insieme, agli eventi rivelati presenti nella storia e, per grazia, nelle anime. Tutto ciò dispiega l'itinerario (*ad Deum*) *a creatura: per creaturam / creaturas; in creaturis; in creatura quae est anima; in creaturis et rebus gestis Antiqui et Novi Testamenti; in creatura quae est anima per gratiam Christi reformata, et deiformatura in expectatione patriae*. L'insieme forma, quanto a noi, in Cristo Verbo, il complesso dello Splendore paterno giunto al regalo compiuto dell'illuminazione, cioè del sapere-di-Dio e, soprattutto, del gustare Dio nell'Amore trinitario⁶⁰.

⁵⁶ Cf. *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, ad 4 (con riferimento ad AGOSTINO, *De vera religione*, c. 31, n. 58).

⁵⁷ *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, ad 5 (con riferimento ad AGOSTINO, *De Trinitate* IX, c. 11, n. 16).

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cf. *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1.

⁶⁰ Insistiamo sull'importanza del *complesso* (dalla natura istituita alla gloria) dell'umano sapere, per poter correttamente parlare della conoscibilità di Dio. Proponiamo, dunque, di leggere in questo senso altri testi, belli e noti, di S. Bonaventura: a) *Quaestio disputata de scientia Christi*, q. 4, concl. [V, 3-43] ove il Nostro afferma l'esistenza di una [*in via*] *cognitio*

IV. Conclusione

Enumeriamo, in ordine di importanza crescente, le nostre considerazioni conclusive.

Non aver paura dell'illuminazionismo. La dottrina del Dottor Serafico risulta poco gradita da quanti, rigidamente aristotelizzanti, temono che la sua insistenza *illuminazionistica* possa implicare una qualche caduta nell'ontologismo. Non è un caso che gli Editori di Quaracchi, nello *scholion*, si premurino di non confondere S. Bonaventura con Malebranche. Essi citano anche la *propositio reprobata* dalla S. Inquisizione nel 1861 sulla conoscenza immediata di Dio (occorre tener conto del momento, ancora coinvolto nel dibattito rosminiano, in cui è realizzata l'Edizione di Quaracchi...)⁶¹. È ovvio che S. Bonaventura non è un ontologista. Ciò detto, occorre approfondire perché l'impianto onto-gnoseologico di S. Bonaventura (dietro S. Agostino) non implichi per sé – e non per un postumo addomesticamento in senso aristotelico e / o scolastico *classico* - una caduta nella gnosi... Gilson ha insegnato che S. Agostino dovette, in certo modo, ridimensionare la tesi plotiniana dell'immediata *presenza* del Bene presso i *molti*, onde evitare non solo l'ontologismo, ma addirittura il panteismo emanazionista. Ma l'Ipponense non compì l'operazione – non poteva farlo! -, rinunciando al dato: se c'è un'intelligenza creata, essa è *per sé tale* in quanto presenzialmente confinante con la Verità, senza intermediari⁶².

certitudinalis in ipsa rationibus aeternis. Essa non è sola (come pretese, errando, il Platonismo, provocando l'estremo opposto, cioè lo scetticismo della seconda Accademia: se c'è solo conoscenza *in rationibus*, e questa s'incrina, resta solo il dubbio...); tuttavia è reale, e da non confondersi con una conoscenza di grazia. Il Nostro, dunque, vede l'Agostinismo come un momento creaturale, vero, all'interno dell'insieme, dal Padre voluto in Cristo, del nostro *reditus* (di sapere, di amore). b) *Quaestio disputata de perfectione evangelica*, q. 1, concl. [V, 117-198], ove è stabilito un profondo legame tra riconoscimento della propria *nihilitas* e conoscenza di Dio piena. Nessuna contraddizione (anzi!), se il tutto è pensato –come proponiamo– nel radicamento della creaturalità filiale nel *Figlio-Luce*.

⁶¹ Cf. lo *scholion* (p. 70) a *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1.

⁶² Ratzinger, nel suo noto lavoro su S. Bonaventura, nota che questa è la *pars veri* dell'illuminazione: se c'è uno spirito creato, esso è tale perché posto in contatto con la Verità; non con il Volto della Verità, ma, certo, con le Idee nella Verità... Il Tomismo, a differenza dell'Aristotelismo, rappresenta un modo alternativo di formulazione della stessa tesi, prima metafisica, poi noetica (cf. J. RATZINGER, *Bonaventura. La teologia della storia*, ed. it. Nardini, Firenze 1991, p. 153).

Sintesi dell'argomento Dio - Intelligibilità somma. Le *rationes* a favore della *conoscibilità* possono essere ricondotte ad unità. In tal modo: l'intelletto è per natura ordinato⁶³ alla somma Luce increata, poiché intelligenza / conoscenza o capacità noetica di Dio ossia *mente* significa *analiticamente* esserci di un'attualità operativa *ratione Lucis increatae*; significa che, se c'è uno spirito creato, esso è, per sé, unito presenzialmente a Dio, somma Luce. Ora, per se stessa, la Luce increata è somma Conoscibilità. Quindi l'unione profonda spirito creato-Luce implica somma donazione di conoscenza (della Luce alla mente). L'analogia con il rapporto Bene-affetto fa capir meglio: il Bene è sommamente amabile; il Vero è sommamente conoscibile.

Vero / falso Infinito. Punto molto importante contro il complesso di ogni obiezione radicalmente apofatica è – come visto - il seguente: si fa leva in vari modi sull'idea della non-contenibilità dell'Infinito da parte del finito. Ora ciò presuppone che Dio sia l'Infinito – nozione per sé non soddisfacente... -. Dio non è l'Infinito *tout court*, ossia non è – nota S. Bonaventura - l'Infinito puramente logico, astratto, non *simplex*⁶⁴. Dio è l'infinito Vero, è l'infinito Bene, è l'infinito Bello. Perciò Egli è infinitamente luminoso e conoscibile (Verità), comunicativo e diffusivo (Bontà), splendente (Bellezza). Non ha alcun senso logico l'affermazione che l'infinita Conoscibilità è inconoscibile (!), mentre ha una subdola parvenza di vero che l'Infinità *nuda* sia non-contenibile (però l'obiezione resta sul piano dell'astrazione generalissima estensiva). A questo punto acquista un senso, che in Aristotele aveva solo in potenza, il detto dello Stagirita ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα⁶⁵. Si vuol dire: se la Luce è sommamente diffusiva, può essere spiegato il senso dell'esserci, nel mondo, di una *intelligenza*. L'intelligenza (umana) non è la Luce, non è la Verità, ma per sé è lo sguardo dell'essere degli enti verso la Luce-Verità, di cui è ontologicamente ricettiva. Di conseguenza mai può aver valore l'argomento dell'inconoscibilità dell'Infinito (nudo; astratto). Qui la Verità di Dio illumina la verità dell'uomo. La Verità di Dio, che è semplice, non tollera di essere conosciuta *fino a*, quasi che un confine politico potesse costituire il compromesso d'una presunta

⁶³ Cf. *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, ag. 5; ag. 1; ag. 2; ag. 3; ag. 4.

⁶⁴ Cf. *In I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 1, ad 3.

⁶⁵ ARISTOTELE, *Sull'anima*, III, 8, 431 b 21-22.

mesòtes, qui *non* opportuna. Se Dio è la Luce, il Bene, il Bello, a Lui si tende *toto corde*⁶⁶; se non è così, *non* è Dio. Sicuramente c'è un subisso di *rationes* e di fatti, che ci impongono di riconoscere i nostri delicati, preziosi, umili limiti creaturali. Essi, comunque, risiedono ontologicamente dentro un Operare del Signore, ch'è buono in radice, per essenza, senza sconti, con Braccio spiegato, *plene / clare*... Si vuol dire che noi *partecipiamo* all'infinita Bontà del Padre, che vuol farsi davvero conoscere, e può farlo..., senza affatto pretendere che l'Operare *completo* del *Bonum Ipsum* implichi l'infrazione della creaturalità / figliolanza. Cristianamente sappiamo che *proprio* nella divina Figliolanza del Verbo (e nella partecipata figliolanza nostra) splende la Bontà del Padre, per lo Spirito che non tollera mai l'ultima parola come Gnosi, ma sempre come Amore, ossia come Rispetto altrui. Ma ciò non vuol dire affatto menomazione del divino Operare; vuol dire il contrario: che esso, a partire dal Padre, è Bontà *nella* rispettosa Distinzione verso il *Figlio* (e, in Lui, verso le tenere creature). Per la stessa ragione, vista dall'altra parte, questo vuol dire proprio che l'Operare di Dio (ben fissata la distinzione tra Generazione / Spirazione; creazione!) è perfetto, è *così* perfetto. Se è così, ed è così, c'è un unico senso, pericolosissimo, in cui *non* bisogna professare l'*infinità / incontenibilità* di Dio: nel senso derivante dalla posizione del suo essere l'*Infinito* senz'altro. Infatti questa è un'analitica astratta, che, se tentata *in re*, dovrebbe significare che, essendo infinita per definizione tale *Alterità*, di Essa non dovremmo sapere e dire Nulla (anzi: a fronte di tale Totale, *ma* del tutto opposto all'autentico *Totale* ch'è Comunicazione trinitaria, non dovremmo *esistere*). Nell'ambito predicamentale, umano, accade –anche per ragioni culturali, non sempre commendevoli– che chi è più nobile è più difficile da intendere⁶⁷; ma questo non ha un valore serio sul piano trascendentale-ontologico, come vorrebbe invece pretendere la tesi che dell'Infinito non sappiamo nulla (se di quanto è più grande sappiamo poco...). Di nuovo? Infinito *cosa*...? La Luce infinita infinitamente brilla –in Cristo; noi ne partecipiamo-. E qui c'è tutta la densità commovente della passione per l'essere degli enti, ch'è poi la base del cammino verso il buon Mistero

⁶⁶ Cf. *Dt* 6, 5 (per il Dottor Serafico il precetto monoteistico è proprio il comando, in cui è implicitamente ordinata la fede trinitaria, ch'è l'unico monoteismo sensato, cf. *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 2).

⁶⁷ *Quanto è colto, quanto è bravo... Non ho capito nulla!...*

di “Dio”... *Bonum mihi non est sine Te*⁶⁸, dice il Salmo. Esso intende, con commozione: l'ente è buono, ed è, ma non ha essere (e bontà) se non in partecipazione a Quanto – non ente, non Lontano -, *più intimo a me di me stesso*⁶⁹, è impensabile se non nei termini di pienezza semplice – non sontuosa -, completa – dunque intelligente, buona - di Ciò che è Essere. Ciò che ineffabilmente compie, *fa*, la bontà immanente di già sperimentata, non è il Vuoto o, peggio, la Negazione di quanto deve, invece, *compiere* (!). Con ciò non si vuol parificare Dio all'ente; solo non Lo si vuol lasciar fuggire verso il Nulla, rispetto al quale tutte le opinioni (legalizzate dallo Stato...) sono buone ed insignificanti... Arriva la Rivelazione, a dirci nei termini più commoventi che tale *semplice* Bene stesso (il *mio* Bene, in fondo...) non è costretto a risultare l'Ignoto, onde non restar fermo ad una replica dell'ente... Chi avrebbe potuto dire che Egli è *così* diverso-vicino: è il Padre del Figlio, *nostro* Signore, nell'unità dell'Amore-Persona...? In definitiva: che l'Infinito *nudo* non debba, per se stesso, essere avvicinato con un cuore intelligente buono..., questo è l'argomento assolutamente da ripudiare, è *la* ragione sofistica dell'apofasi misticheggiante (tale misticismo la rende più pericolosa del suo gemello, l'ateismo...) ⁷⁰.

Infinita Luce - Trinità. La buona confessione del *summe cognoscibilis* è al riparo da ogni ontologismo, panteismo, emanazionismo, gnosi, hegeliano *compimento*. E ciò per la duplice ragione: la *partecipazione* (mirabilmente studiata dall'Aquinate⁷¹); il radicamento della partecipazione-creazione (*exitus creaturarum in diversitate essentiae*) nell'Uscita del Figlio dal Padre, e dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio (*exitus Personarum in unitate essentiae*)⁷². Questo è il *proprium* cristiano: l'equilibrio non si raggiunge in virtù di una *mesòtes* tra conoscenza nulla e conoscenza somma (nostra, di Dio). Invece il vero sta nel fatto che, restando il Padre di ogni luce per Sé sommamente Buono,

⁶⁸ Cf. *Sal* 15, 2.

⁶⁹ Cf. AGOSTINO, *Confessiones* III, 6, 11.

⁷⁰ Ai tempi delle guerre di religione, e dello Stato moderno (entrambi post-Riforma), si diceva *De principe paucum, de Deo nihil*, per evitare il litigio. Da lì è nata la caduta nel laicismo, ch'è religiosa alternativa dello Stato, chiamato (quasi sempre nella sua élite...) a discettare necessariamente sulle questioni di fondo, stralciate dall'Iddio *ignoto* (l'opposto del Bene che mette d'accordo!).

⁷¹ E approfondita anche da S. Bonaventura in *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1.

⁷² Con il linguaggio tomista in TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 2, div. text....

Egli non è un soggetto, che precede il suo agire (illuminare, donare), ma è la stessa Generazione-del-Verbo, - Cui-tutto-è-dato⁷³. Il Padre è dunque il Regalare stesso, *personale*, perfetto. *Poiché* tale Regalare è essenziale e perfetto, il Figlio, consustanziale allo Stesso, è Dio, Luce da Luce. Egli è dal Padre non secondo una *caduta ontologica* o *Diremption*, ma *ex aequo*. Egli, il Figlio, *tutto* riceve dal Padre; sicché Egli, il Figlio, è Dio, l'Udire-Obbedire stesso, “*il*” πρὸς τὸν Θεόν⁷⁴. Come Figlio, ossia Obbedienza-Persona, Egli *tutto* Si riporta al Padre, ineffabilmente consistendo⁷⁵ in Lui ogni, in Lui creata, opera *ad extra*, a cominciare dall'opera dell'Incarnazione, in vista della quale esistono l'uomo e il mondo. Trattasi, per così dire, di un circuito di *Luce*, ossia di donazione di sapere, notizia, meglio: confidenza, prossimità, amore. Nell'Amen dello Spirito Santo, il Padre è-per-il-Figlio; il Figlio Gesù Cristo è-per-il-Padre, innestando anche noi, *tralci*, alla Vite che Egli è⁷⁶; conseguentemente il cosmo, nelle sue luci incoscienti, va visto solo con l'uomo, e l'uomo va visto per intero, cioè fino alla gloria, ove, figli nel Figlio, Lo vedremo così come Egli è⁷⁷... A causa delle creature, non c'è una contrazione infelice della somma Luminosità – nel *vero* -, della somma Diffusione –nel *bene*-, della somma Espressione – nel *bello* -, poiché ogni luce / dono / dato creaturale è nel Figlio, che è Dio *Figlio*, ossia (verità sconosciuta ad ogni monoteismo puro) è Dio Persona *filiale*, *tenera*, *spogliata*, *soavemente fragile*... La Figliolanza, naturale nella Persona Mediana, partecipata in noi, non è affatto la contraddizione della Conoscibilità somma (così come, sul piano della Redenzione, la gloriosa Passione non è la contraddizione del Bene...!). Invece tale Luce da Luce - *Figlio* e, in gloria, il rifulgere Suo sui nostri volti, *filiali*, risulta l'espressione consustanziale, modulata in tutta la gamma e in tutte le armonie, della Completezza delicata della Verità divina che si dona. D'altro canto tale *circuito* è l'esatto opposto d'un presunto compimento del Padre nel Figlio, o del Figlio in ciò che in Lui, comunque, è creato, poiché tutto si radica non in Soggetti o soggetti ma nella assoluta Relazionalità trinitaria.

⁷³ Cf. *Collationes in Hexaemeron* XI, 11-12 con la citazione da *Gv* 16, 15.

⁷⁴ Cf. *Gv* 1, 1.

⁷⁵ Cf. *Col* 1, 16.

⁷⁶ Cf. *Gv* 15, 1ss.

⁷⁷ Cf. *I Gv* 3, 2.

La fragilità della ricezione del Padre-Luce (in Cristo-Luce, per l'opera della Luce dello Spirito) nel limite creaturale, non toglie la somma Chiarezza, anzi, in certo modo la Chiarezza brilla nella *debolezza*⁷⁸: ciò è spiegato senza cadute gnostiche, perché la Delicatezza - Figliolo -in Cui noi - "è" *Dio*-dal-Padre... Insieme Ciò non *compie* il Padre (né il Figlio...), perché il Padre "è" Generazione-del-*Figlio*, l'Incarnato *per quem omnia facta sunt*.

Dietro S. Bonaventura non si è costretti quasi a nascondere la verità della somma Conoscibilità di Dio, che è Luce (anzi Luce trinitaria), per paura di smarrire la Sua Trascendenza ed Infinità. Dio non è Dio perché è Sconosciuto... All'opposto, la Sua infinità è la Luminosità infinita, sicché deve giustificarsi non chi afferma, ma chi nega la somma Luminosità e Conoscibilità del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo. Per la stessa ragione, tale Conoscibilità infinita non implica scadimenti monistici. È infinita Luminosità non perché *accade*, compiendoSi per il finito. È tale, invece, infinita, per l'Uscita consostanziale del Figlio dal Padre (nel Figlio Incarnato - il Principio in cui tutto è fatto - c'è l'uscita libera *ma* amatissima delle creature, in specie degli uomini pensati in Cristo)⁷⁹. Sempre per l'identica ragione, il progresso, e le stesse cadute del nostro sapere / amare Dio, il Padre (cominciando dalla natura, proseguendo per lo stesso peccato, nella *via*, fino alla patria), non offuscano la somma Conoscibilità, ma La esprimono *teneramente* senza emanatismi. Infatti noi, figli, siamo chiamati ad essere ad immagine, essendo l'Immagine Colui che è Dio *Figlio*, *teneramente* Dio... In definitiva, se si muovessero due obiezioni al [bonaventuriano] *Deus summe cognoscibilis*, avremmo queste risposte: 1) E i nostri limiti? Sono limiti⁸⁰ *dolci* in Cristo *Figlio*, *ad majorem Dei Patris gloriam*... 2) E il rischio panteista? Non c'è, perché il vero Dio è Trinità, Relazione Sussistente: Padre-del-Figlio⁸¹ (nel Quale, per decreto ineffabilmente libero, ma non

⁷⁸ Cf. *II Cor* 12, 9.

⁷⁹ Bonaventurianamente: la creazione, espressa ed impressa, presuppone la Generazione *Exprimens* e, in Essa, trova ineffabile luogo.

⁸⁰ Nella *filosofia cristiana* l'ente non è 'il'finito, ma *participans*...

⁸¹ Nella *teologia cristiana* l'ab-alietà non coincide con la creatura, poiché - senza *Dirention* - il Figlio è dal Padre e il Condiletto è dal Padre e dal Figlio (cf. *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 2, concl.; q. 8, a. un.).

insignificante, è costituito il mondo-per-l'uomo, *uomo ad immagine dell'Incarnato...*).

Ma tutto ciò è ancora “scienza”? Tale creaturale (compiuta in gloria, sempre fondata nel Figlio) partecipazione alla Vita divina respinge il lessico della *scienza*, senza nulla perdere della verità del sapere, se *scienza* intende esaustione, invasione di campo, arroganza, non rispetto dell'alterità. Tutto ciò, in realtà, è una caricatura del vero sapere. Il vero sapere implica l'arresto del sé, l'indicibilità non a petto dell'*assurdo ignoto* ma a fronte della prevalenza dell'essere, della comunione, della bellezza sulla concettualizzazione... Non è un caso che, biblicamente, noi professiamo il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo, Dio che è Luce, Amore, e non il plesso *mente/notizia/volontà*⁸² e le derivate *scienza, gnosi* ecc. La Luce più grande è tale proprio perché sa farSi vedere, e non perché consiste abbagliando. La Luce è così grande da generare la Luce, così è infinita!, e da essere capace di farSi contenere da ciò ch'è minimo⁸³. Invece la *scienza* si declina senza sfumature, emozioni, senza i territori (di sapere!) che sempre le mancano: i saperi coniugati per le vie della fiducia, del silenzio, della prossimità, dello stupore, della stima della piccolezza...

C'è anche un riverbero estetico in tutto ciò. La bellezza, infatti, non è la noiosa consuetudine con il *noto*; ma neppure è l'arresto gelato davanti all'Assurdo. Il brivido del vero apofatismo scaturisce non davanti all'ateo Indicibile, ma a fronte dell'Amore non concettualizzabile⁸⁴.

⁸² Infatti l'esistenza della creatura intelligente, ch'è mente/notizia/volontà, conduce solo alla trinità delle appropriazioni, non alla Trinità delle Persone. Non si può battezzare nel nome della Mente ecc., ma solo nel Nome del Padre...

⁸³ “Non coereri a maximo, contineri a minimo divinum est” (epitaffio del Loyola, vergato sul frontespizio dell'Iperione di Hoelderlin).

⁸⁴ Non l'Ignoto, ma l'assoluta Relazione semplice d'Amore, come Fondo di tutto, è il vero non-superabile e non-concettualizzabile. È Dio Trinità. Le cose più belle, quaggiù, sono un'immagine della vera *ragione* del *senza perché*, che si dà solo nell'Amore diffusivo. Lo nota von Balthasar sui famosi versi di Angelo Silesio (“Die Ros ist ohn warum, sie bluehet weil sie bluehet...”): “...Il *weil* (perché) del primo verso non contraddice all'*ohn warum* (senza perché) della rosa: il suo fiorire si fonda in essa stessa” (H.U. von BALTHASAR, Gloria, v. V, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, 2a ed. it. Jaca Book, Milano 1991, p. 396).

“*Conversio ad phantasmata*”

Il Dottor Serafico insegna che la scienza (teologica) è *ut boni fiamus*⁸⁵.

La contemplazione della Verità di Dio muove all’amore per il prossimo. Di conseguenza vogliamo tentare un ultimo *ritorno alle cose sensibili*, a riprova della Bontà di quanto ci è stato concesso di toccare... Lo facciamo andando a *Super I Sent.*, d. 17, p. I, *dubium II circa litteram Magistri*. S. Bonaventura deve chiarire il detto audace del Lombardo: “*Ecce iam potes notiozem Deum habere quam fratrem*”. Lo fa così:

a) quanto alla sostanza Dio è più presente del fratello. Dio è “*prae-sentior cuilibet rei quam aliqua alia res*”⁸⁶;

b) quanto alla *conoscibilità* non è così..., ma solo “*secundum statum praesentem*”, nel quale vige la veemenza della conoscenza del fratello “*oculis carnis*”⁸⁷. In patria, invero, vedremo Cristo con gli occhi carnali glorificati e, in Lui, il Padre⁸⁸... Dunque: la maggior conoscibilità di Dio rispetto a qualunque altra cosa può e deve essere giudicata solo infine, nel complesso, guardando all’interezza –anche storica- dell’uomo da Lui voluto in Cristo;

c) inoltre: anche se quaggiù, per presenza, il fratello è più noto di Dio, Dio lo è di più “*secundum effectum*”,

*quia effectus divinus, qui est dilectio, intrat ipsam animam et ei est praesens et magis cognoscitur quam frater*⁸⁹.

In Cristo possiamo già sperimentare l’amore verso il Padre invisibile, che ci commuove non isolandoci, ma proprio stando tra i fratelli. Guardando i loro volti, chiedendo e ottenendo di guardarli quali sono, concorporei del Verbo (anche se essi non lo sanno; anche se noi stessi, che lo sappiamo, quando lo sappiamo, vediamo solo la corporeità fraterna), abbiamo comunque una qualche esperienza che l’amore per Cristo è più vero della vista del consorzio umano. Gli è che, ontologicamente, la

⁸⁵ Cf. *In I Sent.*, Proem., q. 3, concl..

⁸⁶ *In I Sent.*, d. 17, p. 1, *dubium II circa litteram Magistri*.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Cf. *Gv* 14, 9 e *I Gv* 3, 2.

⁸⁹ *In I Sent.*, d. 17, p. 1, *dubium II circa litteram Magistri*.

verità di qualunque cosa è sempre oltre quella cosa (essa, però, *appartiene* al [suo] intero Vero...); insieme l'amabilità di ogni cosa è da principio sempre sporgente verso il *suo* Termine. Noi amiamo i nostri figli fino in Fondo... Questo *primum cognitum* è purtroppo poi tradito dai deismi, dagli estrinsecismi, dai falsi misticismi apofatici e, all'opposto, dai panteismi. Ma se è dato –ed è dato- di ritrovarNe (della partecipazione!) il Contesto autentico (per lo Spirito, in Gesù, il *Padre*), accade l'esplicitazione dell'identità fra il buon amore del Mistero del mondo e *quod dicimus "Deum"*. È l'operazione pratica e teoretica più alta che esista *in creatis*. È l'essenza dell'uomo. Essa si dà ogni qualvolta che, pur non sapendo bene perché, non fuggendo gli altri, anzi incontrandoli, tuttavia sentiamo che *un*

effetto divino, l'amore, entra dentro l'anima stessa e le è presente, ed è da lei conosciuto più di quanto lo sia il fratello⁹⁰.

L'autentica laicità sente di non doversi allontanare neanche un attimo, compulsata la verità *haec et illa*, da essa stessa, delicatamente tutt'intera⁹¹.... Questo non si può spiegare. È affare di intelligenza e di

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Cf. Gv 16, 13. Lo Spirito ci sta conducendo alla Verità tutt'intera, alla Patria, ossia al *Luogo* in cui, compiutamente membra di Cristo, ci darà continua forza di stare alzati verso il nostro Capo, per poter nei Suoi Occhi vedere il Padre. Ci viene qui in mente quanto S. Agostino scrive nel libro XXII del *De civitate Dei*; pensiamo poi alle indicazioni di S. Tommaso sulla gloria (cf. *Summa theologiae*, Supplementum, q. 92): così come ora, negli occhi degli uomini, cointuiamo il loro spirito, così nei beati vedremo Dio...; così come nell'uomo l'anima e il corpo, e in Cristo la divinità e l'umanità, così in gloria la Trinità e i beati in Cristo... Pur con l'enimma (*per speculum aenigmaticum*), insinuato dal peccato in cui siamo nati, già – e a volte tersamente - possiamo vedere (*in creaturis*) che la più profonda descrizione delle cose è che esse sono, sono vere, buone e belle, solo perché continuamente autotrascese nel Contesto di fondo del Vero *semplice* – *stesso* -. In via c'è necessità che un *discursus* della *ratio* indichi, poi (*per creaturas*), che il Vero stesso non è né il superente né il flusso impersonale, bensì il Sussistente, la Fonte... Ciò indirizza verso quella piena e delicata espressione della Fontalità – non noi!, ma noi nel Verbo Incarnato...-, per la quale la Fonte (Bene) è la Fonte. La tensione verso Dio, che brilla nel Verbo e in tutto ciò che nel Verbo è fatto, costituisce l'impressione giusta del Mistero: mai l'Ignoto radicale, bensì il *santo manifesto Mistero* di goethiana espressione... Già in via, radicati come enti-luce nel nostro essere perché radicati nel Verbo-Luce, sentiamo la limpidezza incontestabile della Verità *stessa*; inoltre, visto che noi siamo, avvertiamo pure l'incontestabilità del Bene come Diffusione *stessa* – il cui Termine, però, non è il compimento hegeliano nel finito, bensì è Comunicazione sussistente verso il Verbo (*Pater fontalissimus*), in cui noi siamo (*Pater fontalis*) -. Ecco, dunque, che questi due plessi (il Vero, l'Essere *stesso*; il Bene, la

amore. C'è però una conferma di ciò. Essa sta nel fatto che l'*alternativa* non è affatto la *polis* con la sua tecnica. Invece è il Nulla (caricatura del Padre), cui si deve sempre arrivare, fuor di Cristo e dell'ente, o percorrendo la via riduttivista, o calcando la via dell'Inconoscibilità, o magari insistendo su entrambe, secondo una nuova religione che pretende di essere insieme carnale ed erudita.

Summary: The study reflects upon the text of Bonaventure in the *Commentary on the Sentences*, a text typical for the discussion of the knowability of God (1 *Sent.*, d. 3, p. 1 a.u.). The correct meaning of the illuminational gnoseology of the Seraphic Doctor is brought out; following St. Augustine, he teaches that, if there is a created intelligence, this is itself bounded by Truth and is without intermediaries. From this comes the proper formulation of our problem, as follows: in itself, the divine Light is fully knowable, just as the Good, who is God, is fully lovable. St. Bonaventure is among those Doctors who are most averse to the primacy of apophatism: to false apophatism, he opposes the claim that God is not the logical Infinite, but the Infinite "simplex", or – at the level of being – infinite Luminosity. A good profession of the "summe Cognoscibilis" is free from all ontologism, because the goodness – truth, which created intelligence can receive (on the level of participation), is inscribed, without any confusion, in the complete Reception, which is in the Word, Light from Light, who is God, and who is Son (the eternal, trinitarian plan, is revealed in Revelation, but it is necessary to be able to give their just place to being and to its value, including its noetic value). At this point, however, Bonaventure's discourse goes beyond this, without becoming lost, in the sense that he insists first on the absolute primacy of Love and only by way of derivation on the level of knowledge.

Diffusione *stessa* già, assolutamente non ancora, liberano la mente e la pacificano, nutrendola di incontestabile Fondazione. Resta, in via, la nostra ignoranza dell'identità mirabile tra l'Esse-re e il Bene (si rilegga la grande intuizione bonaventuriana degli ultimi gradi dell'*Itinerarium*). Attendiamo – è speranza teologale - il sapore di tale identità in Patria, secondo l'indicazione, comunque, di *Gv* 14, 9, ossia mai fuori dell'Incarnato. Ecco allora il succo del discorso cristiano sulla conoscibilità di Dio: *somma anche per noi, 'però' sempre figli nel Figlio, perché la Comunicazione sussistente implica per Sé la Distinzione (distinzione); infatti non Gnosi, ma Amore è Dio* (cf. *I Gv* 4, 8). In un suo testo sul rapporto tra fede, filosofia e teologia, J. RATZINGER (in *Natura e compito della teologia*, 2a ed. it. Jaca Book, Milano 2005, pp. 30-31) nota che gli antichi gnostici non amavano usare la parola *filosofia*, mentre i Padri avevano la coscienza chiara che il Cristianesimo fosse la vera filosofia. La filo-sofia cerca, non vuole esaurire con *esattezza*, ma vuole tutta la prossimità con *amore*... Qui, e il Ratzinger cita S. Bonaventura (pp. 28-30), c'è l'affermazione del ricercare non violento, perché mosso dall'amore: "La fede cristiana può dire di sé: io ho cercato l'amore [...] nel profondo amore alla verità" (p. 29). Conoscenza è delicatezza amarevole, davvero intelligente. Lo Sfondo di questa delicatezza non è il Nulla, o il coacervo dell'Impiegabilità pura (*Das Gestell*), o l'Indicibile, o il Superente; non può che essere la trinitaria Luce da Luce, principio della costituzione e della dinamica dell'intelligenza creaturale.

Key words: Bonaventure, intellectual illumination, exemplarism, the binomial knowledge-love, the binomial philosophy-Revelation.

Parole chiave: Bonaventura, illuminazione intellettuale, esemplarismo, binomio conoscenza / amore, binomio filosofia / Rivelazione.