



Alcune riflessioni sull'analisi guardiniana del pensiero di S. Bonaventura

*Roberto Vinco**

Nel seguente contributo intendo presentare alcuni aspetti dell'interpretazione guardiniana del pensiero di S. Bonaventura. Centrale in questo contesto è l'“orientamento mistico” che secondo Guardini determina la prospettiva del Dottore Serafico e si riflette anche nella sua concezione metafisica.

In seconda battuta, e sulla base delle analisi svolte, intendo mostrare come alcuni elementi di questa prospettiva bonaventuriana siano centrali per la *Weltanschauung* che sta alla base della concezione liturgica del pensatore italo-tedesco.

1. Alcune riflessioni introduttive

La magistrale analisi del pensiero bonaventuriano che Guardini presenta nella sua *Habilitationschrift* si sviluppa secondo tre linee tematiche: *lumen mentis*, *gradatio entium* e *influentia sensus et motus*.

Queste linee fungono da guida per un'analisi strutturale della filosofia e teologia di Bonaventura. La tesi di abilitazione infatti, pur presentandosi come un'opera di carattere storico-esegetico, è sorretta da un

* Ph.D. Universität Heidelberg.

profondo interesse sistematico¹. Detto in altri termini, il lavoro storico si inserisce in un più ampio contesto volto a sondare la particolarità e la validità della prospettiva del Dottore Serafico.

Come si sviluppa nel testo di Guardini questa riflessione sistematica? Essa si articola in due direzioni di pensiero che sono fondamentalmente collegate: l'orientamento mistico (*Richtung auf das Mystische*) e la concezione organica (*Richtung auf das Organische*). Per quanto riguarda la prima delle due linee fondamentali, essa si esplicita in una particolare forma di *reductio ad unum* e *reductio ad fundamentum*. Con le parole di Guardini:

Il modo di considerare mistico cerca di collegare il molteplice con il semplice, il finito con l'infinito.

Al mistico non è sufficiente che le cose siano conosciute come opera di Dio; esse devono anche essere chiarite in un rapporto più profondo con

Dio, in un rapporto di somiglianza, di parentela. Questo avviene soprattutto con la teoria della luce².

Questa dinamica si esplicita in un'altra tendenza, ovvero sia quella verso l'organico. La visione mistica concepisce, in altre parole, il mondo come una totalità coerente. Questa totalità non viene tuttavia intesa in maniera panteistica, ma come un riflesso dell'origine e del fondo dell'essere.

L'intera molteplicità fa riferimento a una ultima unità. Questa unità è Dio, in quanto causa, in quanto misura di confronto e obiettivo finale. [...] Dunque Dio sta di fronte al singolo come ultimo punto di unità e di rapporto, come fonte e misura. Il rapporto con Dio forma il principio organizzante dell'essere³.

¹ Guardini scrive: «Sebbene l'oggetto di questa ricerca sia di carattere storico, il suo intento si rivolge principalmente all'ambito sistematico. In maniera più precisa: si tratta soprattutto del significato del complesso di idee per la elaborazione del sistema teologico», in *Principi fondamentali della teologia di san Bonaventura*, in R. GUARDINI, *Opera Omnia*, vol. XVIII, Morcelliana, Milano 2013, 651.

² *Ibid.*, 654.

³ *Ibid.*, 661.

In altre parole: l'unità dell'esperienza (per usare un'espressione coniata dal filosofo Gustavo Bontadini) si rivela come un immediato riflesso del principio divino trascendente.

Questo carattere del pensiero bonaventuriano emergente dall'analisi di Guardini, necessita di un approfondimento di carattere teorico, in modo da poterne apprezzare l'autentica profondità ed articolarne le implicazioni connesse. Mi concentrerò in seguito soprattutto sul primo punto, visto che il secondo può essere inteso come una sua esplicitazione.

In che consiste dunque questa dimensione mistica del pensiero? Molto spesso vengono attribuite alla mistica caratteri di irrazionalità. Il termine "mistico" farebbe riferimento in questo senso a chi, in uno stato di particolare emotività, esplicita nozioni più o meno profonde sul divino che si sottraggono alla sfera razionale. Ora, questa dimensione non è sicuramente da emarginare, anzi, proprio in Bonaventura la sfera affettiva caratterizza in maniera particolare "*das Mystische*". Ciò nonostante, non è questa la dimensione a cui Guardini si riferisce in maniera primaria, anzi l'idea qui espressa fa riferimento ad una forma di conoscenza che trascende la dimensione inferenziale della metafisica, e si esplicita in un'intuizione originaria dell'assoluto, in quella che il filosofo Karl Albert ha chiamato l'"esperienza ontologica"⁴.

Mistico è, dunque, chi parte dall'esistenza dell'uno, dell'essere puro e della sua absolutezza. Mistico è chi, in altre parole, guarda il reale dal punto di vista divino (*sub specie aeternitatis*)⁵. La domanda che caratterizza il pensatore di impronta mistica è quindi quella che si rivolge non tanto all'esistenza dell'assoluto, ma quella che, muovendo da questo, si chiede come possa esistere l'essere finito. Tuttavia, perché viene posta questa domanda? Perché, in altri termini, la posizione dell'assoluto dovrebbe escludere quella del relativo? La risposta che si può dare e che intendo approfondire è la seguente: perché l'unità assoluta e primordiale intuita, ha allo stesso tempo il carattere di totalità. Con le parole di

⁴ K. ALBERT, «Romano Guardinis „Geist der Liturgie“», in *Vom Kult zum Logos*, Meiner, Hamburg 1982, 108-114.

⁵ Nella breve presentazione di Bonaventura che Guardini ha fatto nel suo *Bonaventura filosofo del basso Medioevo* questa dimensione viene direttamente tematizzata. Cf. R. GUARDINI, *Bonaventura filosofo del basso medioevo*, in *Opera Omnia*, vol. XVIII, ed. cit., 692.

Eraclito: «Non dando ascolto a me ma alla ragione (logos), è saggio ammettere che tutto è uno»⁶.

Detto in altri termini: l'unità primordiale, che nella coscienza comune e in un certo senso anche mitologica rimane sempre sullo sfondo, viene ad espressione nel logos filosofico, che le attribuisce una dimensione universale.

Quest'idea è in un certo senso presente fin dall'inizio della filosofia⁷. In altre parole, la filosofia inizia nel momento in cui viene assunta questa prospettiva totalizzante. L'acqua di Talete, in quanto principio filosofico, può essere dunque intesa come la prima espressione dell'uno-tutto. Tuttavia è con Parmenide che questa dimensione viene veramente esplicitata. Centrale in questo contesto è quello che può essere definito il "Principio di Parmenide", che, in linea con il frammento BK 6, può essere formulato nel seguente modo: «È necessario pensare e dire che l'essere sia: l'essere infatti è, il non-essere non è».

Il principio "essere" può essere da un lato definito come il vero assoluto. La sua assolutezza non ha infatti, come nel caso dell'acqua di Talete, un carattere "fattuale", ma un carattere "logico". Questo implica anche che, mentre l'assolutezza deve venir "introdotta inferenzialmente" nell'acqua di Talete, essa appartiene in maniera intrinseca all'essere di Parmenide. Ora, su cosa si fonda questa assolutezza? Essa si basa, come osserva Parmenide, sul fatto che ciò che nega o limita l'essere non può darsi in nessun senso. Detto in altri termini, l'essere porta ad espressione, contrariamente all'acqua, l'idea di totalità. In altre parole, "oltre" l'essere non vi è nulla.

Il problema che sorge è dunque il seguente: se l'essere, il puro essere, è il vero assoluto, e se è tale in virtù del fatto che occupa tutto lo spazio ontologico, com'è possibile che si dia qualcosa al di là del puro essere stesso, qualcosa che consista di essere e non essere?⁸ A Parmenide (il primo vero mistico della ragione) era chiaro questo

⁶ DK 22 B 50, in *I presocratici*, GIOVANNI REALE (ed.), Bompiani, Milano 2008³, 353.

⁷ La tesi, già sostenuta da Hegel nelle sue *Lezioni di Storia della filosofia*, è stata formulata in maniera molto bella da Emanuele Severino nella sua *Storia della filosofia*. Cf. E. SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia antica e medioevale*, Bur, Milano 2015⁸.

⁸ Con le Parole di Bertrando Spaventa: «Adunque, perché il No? Il *Non essere*, la negazione? e *dopo*, e nonostante il Sì, l'essere, l'affermazione? Perché non è solo il Sì? Perché tutto non è *Essere*? Questo è lo stesso problema del mondo, lo stesso enigma della vita, nella sua massima semplicità logica» in *Opere*, G. GENTILE (ed.), vol. I, Sansoni, Firenze 1972, 399.

problema fondamentale e sulla base di questo ne deriva conclusioni estreme, ovvero sia l'esclusione del "non" e quindi della realtà fenomenale nel suo complesso.

Se tuttavia non si è disposti a seguire Parmenide in questa direzione così radicale, ma allo stesso tempo non si vuole ritornare ad una posizione pre-parmenidea che riduce il principio a qualcosa di particolare, è necessario ricondurre, per usare le parole di Guardini, in qualche modo il finito all'infinito. Si tratta, in altri termini, di tenere ferma l'esistenza del finito senza, allo stesso tempo, "finitizzare" l'infinito.

1.2 *L'idea di creazione*

A questa aporia fondamentale Bonaventura (insieme a tutta una serie di filosofi teisti) risponde con l'idea di creazione. Tuttavia, cosa significa "creazione" in questo contesto e in che senso si può parlare di una risposta all'aporia parmenidea? Anche se viene affermato il contrario, si ha spesso la tendenza a concepire, da un lato l'atto creativo come l'attività di un architetto particolarmente potente, e dall'altro l'ente creato come un'entità "formata". Questo avviene anche quando non ci si figura l'idea di materia come qualcosa di informe esistente di fronte al demiurgo-architetto. Anche questo scenario infatti è problematico, dato che, come già osservava il Maestro Eckhart, l'idea di creazione come posizione di qualcosa in uno spazio vuoto, implica già una restrizione dell'assolutezza e dell'onnipotenza divina. Detto in altri termini, l'autentica creazione implica il fatto che Dio sia *nella* realtà finita. Questa immanenza non va intesa ovviamente in un senso spinoziano, ma esplicita l'idea che l'ente divino è completamente dipendente dal suo fondamento trascendente⁹. Dio è, per usare l'espressione agostiniana, *interior intimo e superior summo*.

In virtù di ciò, si può dire che un'idea coerente di creazione si lascia esplicitare, in linea con il modello bonaventuriano, nel momento in cui l'essere finito viene concepito come un bene (e dunque come un essere) che non aggiunge niente alla perfezione divina. Detto in altri termini:

⁹ MEISTER ECKHART, *Meister Eckhart, Die lateinischen Werke (=LW)*, Josef Koch et al. (Edd.), Kohlhammer, Stuttgart 1936 seg., *Prol. gen. Trip.* n. 17 (LW I 160,13-162,8).

Dio + mondo = Dio¹⁰. Questa equazione non vuol dire che il mondo, in senso parmenideo, sia un'illusione, significa invece che il mondo, pur esistendo, non incrementa la perfezione divina dato che questa è assolutamente infinita.

È interessante notare come questo modo di pensare non sia estraneo al punto di vista guardiniano. Anzi, il pensatore italo-tedesco, per esempio nelle sue splendide meditazioni sulla Genesi e sui Salmi, condivide e approfondisce questa dimensione.

Da un lato infatti egli evidenzia la radicale diversità della creazione rispetto alla prospettiva quasi-demiurgica del mito. Nel caso del mito infatti, il dio, se buono, si sforza di articolare il caos (e quindi di aumentare il bene). Il caos tuttavia lo precede e risulta in ragione di ciò non autenticamente penetrabile e veramente domabile. Il logos del Dio creatore, invece, penetra, sostiene ed unifica il tutto. Ora, questa assolutezza divina è di nuovo legata al fatto che il mondo non aggiunge nulla (in nessun modo o senso) alla perfezione divina.

Con le parole di Guardini: «Se non ci fosse nient'altro che Dio [...] tuttavia vi sarebbe "tutto" e sarebbe "abbastanza"»¹¹.

La posizione fin qui sviluppata, può essere anche tradotta in questo modo: l'essere divino è il vero essere, mentre l'essere finito è un essere dal carattere derivato (essere per partecipazione). Questa dimensione va analizzata ora in maniera specifica.

1.3 L'essere vero

In che senso si può dire che l'essere divino è l'essere vero? Il concetto di verità può essere articolato in una doppia direzione. Da un lato il vero ha una dimensione che potremmo definire realistica, dall'altro una che potremmo definire epistemica¹². Se affermo per esempio che "è un fatto che Verona sia in Italia", affermo che questo fatto si dà anche nel

¹⁰ Questa è una tematica che è stata particolarmente evidenziata da Gustavo Bontadini. Cf. G. BONTADINI, «Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio» in *Conversazioni di metafisica*, Vol. II, Vita e pensiero, Milano 1971, 189-194.

¹¹ "Wäre nichts als Gott [...] dann wäre doch »Alles« da und würde »genügen«." R. GUARDINI, *Der Anfang aller Dinge/Die Weisheit der Psalmen*, Grünewald- u. Schöningh-Verlag, Mainz/Paderborn 1987, 18 [traduzione mia].

¹² Questa tesi viene sviluppata da Anton Friedrich Koch. Cf. A.F. KOCH, *Versuch über Wahrheit und Zeit*, Mentis, Paderborn 2006.

caso in cui non lo affermi o lo pensi. Allo stesso tempo, quando affermo che qualcosa è vero, implicitamente affermo che vi siano delle ragioni per quanto affermo. Queste ragioni fondano quanto articolo a livello proposizionale e portano ad espressione l'idea che le cose stanno *così come* affermo. Ora, questo ha una ulteriore implicazione: il fenomeno "verità" presuppone una coappartenenza della sfera del reale e del pensiero. In una parola: nel vero il reale si mostra come epistemicamente accessibile.

L'idea generale, espressa in maniera molto schematica, è ora la seguente: in ambito proposizionale porto ad espressione una verità determinata, che va giustificata, e che allo stesso tempo è sempre accompagnata dalla (possibilità della) falsità. Questo si riflette in ambito ontologico nell'essere determinato, un essere mescolato a negatività. Il vero proposizionale si fonda tuttavia sul vero pre-proposizionale che viene intuito e che coincide con l'essere puro.

Anche da questo punto di vista Parmenide rappresenta un progresso rispetto alla posizione degli Ionici (e del loro pensiero ancora mitico) perché, in un processo di denaturalizzazione dell'archè, porta ad espressione il puro essere che la nostra prassi discorsiva presuppone. Questo puro essere è l'essere vero e questo si riflette nel fatto che in esso si identificano dimensione realistica ed epistemica (το γάρ αυτό νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι).

Il punto fondamentale di Parmenide è tuttavia di nuovo il seguente: il puro essere intuito (il puro Vero) non lascia, in virtù della sua purezza, nessuno spazio per il vero determinato. Detto in altri termini: il vero essere è talmente altro da escludere un'altra forma di realtà derivata.

Ora, la posizione bonaventuriana (esplicitata anche dall'interpretazione di Guardini) risolve quest'aporia sfruttando e sviluppando la lezione platonica. Questo significa che, da un lato la trascendenza del puro essere viene mantenuta, ma che dall'altro ciò che non è puro essere (l'entità determinata e mutevole) non viene considerata come un'illusione o come qualcos'altro *accanto* all'essere, ma come un'*immagine* dell'essere e del vero assoluto. Detto in altri termini, l'ente creato è, in quanto immagine, un'espressione finita del divino paradigma infinito¹³.

¹³ Questa dimensione del pensiero bonaventuriano è stata portata ad espressione in maniera molto bella da Étienne Gilson. Cf. É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, Jaca Book, Milano 2017, Cap. 7.

In questo senso è interessante notare come l'assunzione del punto di vista metafisico coincida per Bonaventura con l'elevazione ad un punto di vista che considera l'essere divino come *causa exemplaris*¹⁴. In maniera ancora più precisa si può dire che dal punto di vista metafisico le entità sensibili hanno il loro vero essere e paradigma nelle idee. Queste sono a loro volta, in quanto pensieri di Dio, un riflesso della sua perfezione.

Ora, Guardini assume ed approfondisce nella sua interpretazione di Bonaventura questa posizione. Anzi, essa costituisce nel saggio su *Bonaventura filosofo del basso Medioevo*, il punto di partenza per l'interpretazione del pensiero bonaventuriano. Guardini scrive infatti:

Punto di partenza del pensiero filosofico, per Bonaventura, è il modo in cui la conoscenza sia possibile. Ma si dovrà precisare senz'altro: la conoscenza come egli la richiede. Una volontà di assolutezza -come in Platone o in Agostino- determina il suo concetto di conoscenza. Un oggetto è per lui «conosciuto» solo quando è tale *sub specie aeterni* [dal punto di vista dell'eterno], come forma dell'assolutezza.

Io incontro una cosa nel tempo, nello spazio, nel mutevole divenire e perire, ma la sua sede intrinseca è nell'eternità, in uno stato imperituro, ossia nella sua idea.

L'idea esprime la relazione tra il condizionato e l'assoluto. Le idee, però, non sono entità autonome, sostanze ultime come in Platone, ma pensieri vivi in Dio. Esse sono espressione del fatto che il Dio eterno-infinito vuole il temporale-finito, e lo vuole cioè come immagine di se stesso, come partecipazione della propria pienezza di essere e di valore. Le idee sono dunque il compendio dell'essere e del valore di ciò che è finito, il loro archetipo e il loro parametro. Esse costituiscono la «verità» delle cose¹⁵.

¹⁴ S. BONAVENTURA, «Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae», in *Opera Omnia*, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Grottaferrata (Romae) 1882-1902, V, 331.

¹⁵ R. GUARDINI, *Bonaventura filosofo del basso medioevo*, in *Opera Omnia*, vol. XVIII, ed. cit., p. 692.

Abbiamo visto all'inizio che una caratteristica fondamentale della tendenza mistica consiste nella ricerca di un rapporto "più profondo" tra il finito e l'infinito. La natura di questo rapporto diviene ora più esplicita. Se il mondo infatti, in quanto ente creato, è completamente dipendente e viene, per così dire, sostenuto e compenetrato dalla forza creatrice di Dio, significa, come detto in precedenza, che Dio è nella creatura, e cioè nel modo in cui l'originale (*Urbild*) si trova nell'immagine che lo rappresenta (*Abbild*).

Ora, il carattere di immagine può esplicitarsi a differenti livelli, dato che le immagini possono riflettere in maniera più o meno chiara l'origine divina. Bonaventura distingue in generale tre tipi di immagine che esplicitano tre tipi di entità finite: *vestigium (extra nos)*, *imago (intra nos)* e *similitudo (super nos)*¹⁶. In generale si può dire comunque che il cosmo nel suo complesso è come un enorme libro che esprime in differenti modi la potenza della Trinità creatrice.

Un ultimo aspetto merita di essere accennato. Nella prima citazione abbiamo visto che Guardini connette quest'intimo legame esistente tra l'infinito e il finito con la teoria bonaventuriana della luce. Questa entità, infatti, in continuità con la tradizione platonica, è da un lato la concrezione del vero. In essa si uniscono dunque in maniera mirabile la doppia dimensione della verità, ovvero sia l'essere e l'essere manifesto. Dio stesso in questo contesto può essere definito come la luce vera.

Dall'altro lato la luce è elemento centrale anche in ambito puramente epistemologico. In altre parole, l'acquisizione della verità si esplicita nella forma di un'illuminazione.

Con le parole di Guardini:

Bonaventura, proprio come Agostino e, prima di lui, come i neoplatonici, ma – a mio parere – anche come Platone stesso, intende la conquista della verità come un evento di illuminazione interiore. Non è affatto legittimo intendere metaforicamente una parola, quando essa si presenta con tanta insistenza [...]. Abbiamo qui qualcosa di più di un'immagine; siamo di fronte a uno degli spunti per la formazione del concetto di spirito vivente, «vivente» in

¹⁶ Questa dinamica tripartita viene ad espressione soprattutto nell'*Itinerarium mentis in Deum*.

contrapposizione a formale, logico, astratto... La parola luce esprime una forma dell'esperienza dello spirito non traducibile diversamente. Vi è un'esperienza di verità che è esperienza di luce¹⁷.

2 L'immagine liturgica del mondo

La dimensione onto-logica della luce è anche alla base del carattere simbolico del reale.

Ogni essere contiene luce, è colmo cioè di significato spirituale; è capace di esprimere un significato divino. Esso ha carattere di simbolo. Questo contenuto simbolico non è però isolato; ogni grado infatti esprime sempre se stesso e, a un tempo, i gradi contigui: ogni grado è partecipe della pienezza dei gradi superiori, che esso riproduce e riflette; tale pienezza costituisce l'archetipo dei gradi inferiori¹⁸.

In precedenza abbiamo visto come questa dimensione si fondi in una concezione dell'essere finito come un'entità che strutturalmente permane in Dio. Questa dimensione apre allo stesso tempo una concezione del mondo che potremmo definire liturgica. Detto in altri termini: l'immagine del mondo delineata finora può essere intesa come un *liturgisches Weltbild*. La liturgia infatti fa emergere l'autentico senso del reale, che, come afferma Guardini, consiste nell'«essere un riflesso del Dio infinito»¹⁹. Alcune brevi annotazioni: Nell'ambito liturgico ogni realtà riceve quella dimensione sacrale e dunque quel rinvio immediato all'origine divina che caratterizza la sua vera essenza. Tutto nel mondo liturgico ha un significato più profondo, proprio perché tutto brilla della

¹⁷ R. GUARDINI, *Bonaventura filosofo del basso medioevo*, in *Opera Omnia*, vol. XVIII, ed. cit., 693.

¹⁸ *Ibid.*, 699.

¹⁹ R. GUARDINI, *Lo spirito della Liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 2007¹¹, 72. Il legame tra i lavori bonaventuriani e l'universo liturgico di Guardini viene messo in luce in maniera molto bella da Ilario Tolomio nella sua introduzione al volume XVIII dell'*Opera Omnia*, cf. in particolare le pag. 42-47.

luce di Dio²⁰. Nella liturgia inoltre l'anima si eleva alla contemplazione dell'onnipresente *gloria Dei*.

Con le parole di Guardini:

Il senso della liturgia è pertanto questo: che l'anima stia dinanzi a Dio, si effonda dinanzi a Lui, si inserisca nella sua vita, nel mondo santo delle realtà, verità, misteri, segni divini, e così si assicuri la vera e reale vita sua propria²¹.

Questa dinamica liturgica relativizza inoltre la dimensione funzionalistica del reale che governa la nostra quotidianità. Di più, la dinamica liturgica porta ad espressione l'idea fondamentale che il reale (il mondo) si dà, non per il fatto che Dio ne abbia bisogno, ma in virtù della giocosa creatività divina, che, in un atto totalmente gratuito, lascia essere questo surplus di realtà.

Infine, e questo è il punto fondamentale su cui mi sono soffermato, nella liturgia viene ad espressione l'autentica dimensione dell'essere-vero. Nella liturgia si esplicita infatti il primato del logos rispetto all'ethos, dell'intelletto rispetto alla volontà. Non si tratta chiaramente di una forma di pensiero calcolante, ma di una contemplazione del reale, che emerge nella sua armonia e bellezza. Si tratta dunque di uno sguardo sul reale nel suo carattere espressivo e luminoso.

Detto in altri termini, il mondo appare come un ente creato ad uno sguardo contemplativo. Anche questo è un carattere del pensiero medievale che viene ad espressione in maniera straordinaria nel pensiero di San Bonaventura e che Guardini riprende ed approfondisce.

Quest'aspetto si lascia considerare anche *ex negativo*. Che cosa succede infatti nel momento in cui la volontà si afferma sull'intelletto e la contemplazione perde il suo primato? In questo caso il reale si presenta come "muta natura". Nelle sue meditazioni sui salmi Guardini ha formulato quest'idea nel seguente modo:

²⁰ Guardini ha esplicitato questa dimensione per esempio nella sua riflessione sui santi segni.

²¹ R. GURADINI, *Lo spirito della liturgia*, ed. cit., 75-76.

Capire ciò che il Salmo intende con la parola «lode» è possibile solo se il mondo è un'opera di Dio. Se invece è «natura», così come l'epoca moderna intende la parola, allora non c'è lode, allora non vi è nulla che salga dal mondo ad un'origine sempre santa²².

Il rinvio alla concezione agostiniano-bonaventuriana è utile per comprendere questa posizione. In questa tradizione agostiniana, ed in particolare in Bonaventura, la realtà rivela immediatamente l'origine divina; essa testimonia e quasi canta la lode del creatore. O, detto in maniera più cauta, l'uomo presta al creato la sua voce per far emergere il canto che dorme in ogni realtà. Questo è possibile, ancora una volta, per il fatto che l'origine è nella sua trascendenza, assolutamente immanente, per il fatto che la realtà non divina ha un carattere intimamente relazionale.

Il polo opposto invece è l'idea moderna del reale come natura. Ora, cosa significa “natura” in questo contesto? In ultima analisi, si tratta di uno spazio chiuso in se stesso e fondamentalmente indifferente. Le parole di Guardini sono in questo senso molto forti:

L'idea moderna di natura falsa tutte le determinazioni dell'essere; la conoscenza che il mondo è opera, e che dietro questa sta la volontà di chi l'ha voluta, lo mette in ordine²³.

Bonaventura e il suo pensiero possono dunque essere concepiti come i rappresentanti di una visione medievale e in generale premoderna che riconosce l'autentico ordine del reale secondo cui il cosmo rinvia strutturalmente alla sua origine trascendente.

In conclusione, è lecito considerare la posizione di Guardini come una forma di “Neobonaventurismo”? Sicuramente il parallelismo con la prospettiva del Dottore Serafico va presa *cum grano salis*, tanto più che

²² „Was der Psalm unter »Lob« versteht, ist nur möglich, wenn die Welt Gottes Werk ist. Ist sie »Natur«, so wie die Neuzeit das Wort meint, dann gibt es kein Lob. Dann geht von der Welt nichts zu einem ewig-heiligen Ursprung empor.“ in R. GUARDINI, *Der Anfang aller Dinge/Die Weisheit der Psalmen*, ed. cit., 175 [traduzione mia].

²³ „Der neuzeitliche Naturgedanke verfälscht alle Bestimmungen des Daseins; die Erkenntnis, daß die Welt Werk ist und hinter diesem der Wille Dessen steht, der es gewollt hat, bringt sie in Ordnung.“ *Ibid.*, 35 [traduzione mia].

il rapporto con questo autore e con la *Weltanschauung* medievale è per molti versi piuttosto sfumato, tuttavia, Bonaventura e la sua prospettiva, costituiscono senza dubbio una delle fonti ispiratrici del pensatore italo-tedesco.

Summary: In this contribution, I shall present key aspects of the interpretation of Saint Bonaventure's thought developed by Romano Guardini. The central point upon which I shall concentrate is the "mystical orientation" of the Seraphic Doctor's perspective, which also shapes his metaphysical point of view. In the second part, I shall show that some elements of the developed "Bonaventurian standpoint" are also central to the perspective which underpins Guardini's conception of liturgy.

Keywords: Metaphysics, Natural Theology, mysticism, Guardini, Bonaventura.

Parole chiave: metafisica, teologia naturale, mistica, Guardini, Bonaventura.