
Giuseppe Girgenti

I DUE PLATONISMI DI BONAVENTURA

*Io son la vita di Bonaventura
da Bagnoregio, che ne' grandi uffici
sempre pospuosi la sinistra cura.
Dante, Paradiso, XII, 127-129*

Il pensiero “platonico cristiano” del *Doctor Seraphicus*, al secolo Giovanni Fidanza, non ha avuto la stessa fortuna di quello del *Doctor Angelicus*, nonostante la pari posizione di partenza agli occhi dell’uomo cristiano medievale, che perdurava intatta agli occhi dell’uomo cristiano rinascimentale: Dante, infatti, li pone sullo stesso piano nel *Paradiso*, e, nella sinfonia corale pensata per superare le dispute fra i francescani e i domenicani, fa pronunciare in un perfetto chiasmo proprio a san Bonaventura l’elogio di san Domenico e a san Tommaso l’elogio di san Francesco, aggiungendovi addirittura, tra i tanti dottori della Chiesa, due figure problematiche per la Chiesa stessa, quali Sigieri di Brabante e Gioacchino da Fiore; e Raffaello, nella *Disputa*, pone in sequenza, sul lato destro dell’altare con il Sacramento, la triade Agostino, Tommaso e Bonaventura, a cui aggiunge lo stesso Dante, intercalati dai grandi papi della storia, probabilmente Gregorio Magno e Innocenzo III.

Però, come è noto, se per un verso ci sono stati un tomismo e un neotomismo, per l’altro non c’è stato un “bonaventurismo”, nel senso che alla filosofia del maestro francescano è mancata proprio la buona avventura, cioè l’efficacia storica nel pensiero occidentale seguente, quella che Gadamer ha definito *Wirkungsgeschichte*, la “storia degli effetti”¹, oscurata dall’imponenza dell’agostinismo precedente e dello scotismo successivo come filosofie cristiane alternative al tomismo. In genere, Bonaventura viene assimilato a una tappa successiva dello stesso agostinismo, e quindi della recezione cristiana del platonismo. Certo, le grandi *auctoritates* cattoliche del nostro tempo non hanno fatto mancare la loro attenzione stori-

1 Cfr. H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr-Paul Siebeck, Tübingen 1986; tr. it. *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, traduzione e apparati di G. Vattimo, introduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, 2005³.

grafica a Bonaventura (basti ricordare gli studi di Etienne Gilson² e di Joseph Ratzinger³, che sottolineano l'antiaristotelismo di Bonaventura), e anche all'Università Cattolica di Milano, patria della neoscolastica italiana, si sono segnalati gli studi di Efrem Bettoni⁴ e di Sofia Vanni Rovighi⁵, come anche dall'Università di Padova, aristotelica per tradizione consolidata, sono venuti gli studi di Antonino Poppi⁶ e di Enrico Berti⁷; rari, invece, sono stati i tentativi di riattualizzazione teoretica del pensiero bonaventuriano, nell'ottica di mostrarne la perenne validità e di riproporne alcuni aspetti squisitamente filosofici: i due casi più significativi, a mio giudizio, sono quelli di Teodorico Moretti-Costanzi⁸ e di Josef Seifert⁹; il primo, concentrandosi sulla *pratica* filosofica, ha posto Bonaventura nella sequela dei pensatori che hanno inteso la filosofia non tanto come conoscenza di una realtà oggettiva, quanto come *ascetica*, cioè come esercizio e disciplina del pensiero non necessariamente legato a una fede esplicita (e Bonaventura si viene a trovare così in una serie di filosofi che parte da Platone, passa per Plotino e per Spinoza, e arriva a Schopenhauer, Nietzsche, Michelstaedter e Heidegger); il secondo, al contrario, studiandone la *dottrina*, ha posto Bonaventura tra gli autori che costituiscono il punto di riferimento della fenomenologia realista, quella corrente che intende gli *eide* come oggettivi ma non innati, e che quindi propone una riforma critica della dottrina platonica delle idee in un moderno e più attuale *realismo gnoseologico* (e così Bonaventura si ritrova in quella compagnia che pur sempre da Platone parte, passa per Agostino e per Leibniz, e arriva a Brentano, Husserl, Scheler e von Hildebrand). Partendo dall'unico Platone, in questo modo, Bonaventura riassume in sé due diversi aspetti del platonismo.

Moretti-Costanzi¹⁰ ricorda più volte il seguente passo di Schopenhauer per dimostrare la vicinanza del filosofo tedesco all'ascetica francescana, e, nella fattispecie, a Bonaventura: «In modo tutto particolare va qui ricordata la vita di S. Francesco d'Assisi, questa vera per-

- 2 E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1924; tr. it. *La filosofia di san Bonaventura*, a cura di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1995. Gilson tratta con una certa antipatia il platonismo di Bonaventura, "sintesi mistica dell'agostinismo medioevale", troppo antiaristotelico per i suoi gusti, e soprattutto altamente rischioso per la mancata distinzione formale di filosofia e di teologia.
- 3 J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Schnell und Steiner, München-Zürich 1959; tr. it. *San Bonaventura: la teologia della storia*, a cura di L. Mauro, Nardini, Firenze 1991. Il futuro papa sostiene che l'antiaristotelismo di Bonaventura è funzionale alla teologia cristiana della storia, e non all'epistemologia e alla metafisica: questo significa che il *Doctor Seraphicus* non abbandona affatto le dottrine aristoteliche ampiamente utilizzate nella *Lectura super Sententias*.
- 4 Cfr., per esempio, E. Bettoni, *S. Bonaventura da Bagnoregio: gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Biblioteca Francescana Provinciale, Milano 1978.
- 5 S. Vanni Rovighi, *San Bonaventura*, Vita e Pensiero, Milano 1974.
- 6 Cfr., per esempio, A. Poppi, *La valutazione del pensiero di San Bonaventura nella storiografia filosofica moderna*, in «Miscellanea Francescana», 1975, n. 75, pp. 447-461, e Id., *Razionalità e felicità nel pensiero di San Bonaventura e nelle "filosofie del desiderio"*, in «Doctor Seraphicus», 1981, n. 28, pp. 7-27.
- 7 Cfr., E. Berti, *Aristotelismo e antiaristotelismo in Bonaventura*, Itin. 5, in «Doctor Seraphicus», 1993-1994, nn. 40-41, pp. 7-16.
- 8 T. Moretti-Costanzi, *San Bonaventura*, a cura di M. Falaschi, Armando, Roma 2003 (raccolge saggi dal 1956 al 1974, che sono stati ora ripubblicati in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano, 2009, pp. 2615-2695).
- 9 J. Seifert, *Bonaventuras Interpretation der augustinischen These vom notwendigen Sein der Wahrheit*, in «Fraziskanische Studien», 1977, n. 59, pp. 38-52.
- 10 T. Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., pp. 2658, 2677-2678, 2693-2694.

sonificazione dell'ascesi, e modello di tutti i frati questuanti. La sua vita, raccontata dal suo più giovane contemporaneo S. Bonaventura, celebre anche come filosofo scolastico, è stata recentemente ristampata: *Vita S. Francisci a S. Bonaventura concinnata* (Soest, 1847)»¹¹. Citando in altri passi proprio questa *Vita* bonaventuriana, Schopenhauer si spinge a dire che san Francesco è il Buddha cristiano e che l'ascesi francescana è del tutto simile a quella indiana; la conseguenza è che lo spirito della morale ascetica cristiana sarebbe identico a quello del buddhismo e del brahmanesimo¹².

Invece, Seifert rammenta spesso la dottrina bonaventuriana dell'*eidōs* come *ratio aeterna*, cioè essenza intelligibile necessaria, eterna, immutabile, atemporale, sottratta all'onnipotenza e alla volontà divina, e quindi *injudicabilis* in quanto *misura suprema*. «La tradizione agostiniana (soprattutto Bonaventura) – scrive Seifert – ha elaborato a fondo questa e molte altre caratteristiche dell'*eidōs* e della sua conoscenza. Inoltre, questa e altre proprietà dell'*eidōs* sono state approfondite da alcuni fenomenologi realisti, per esempio il fatto che l'*eidōs* non possa ricevere alcun essere, poiché è ingenerato e incorruttibile»¹³. Questa posizione, conseguentemente, rigetta del tutto la tesi dell'assoluta onnipotenza divina sostenuta nel Medioevo dal solo Pier Damiani, e soprattutto la tesi della creazione delle verità eterne, avanzata in età moderna da Descartes.

Si tratta di due letture, come è evidente, del tutto differenti, se non addirittura contrapposte, che pur avendo un unico punto di partenza (Platone), sviluppano due diversi “platonismi”, vale a dire due direzioni diverse del neoplatonismo post-plotiniano, l'una che fa capo a Porfirio (che Bonaventura recepisce nella versione cristianizzata di Agostino e di Boezio) e l'altra che fa capo a Proclo (che Bonaventura recepisce nella versione cristianizzata dello Pseudo-Dionigi Areopagita, tradotto in latino da Giovanni Scoto Eriugena, e forse anche tramite la via araba del *Liber de causis*). Ma, come vedremo, tenere separati questi due aspetti, significherebbe non cogliere l'intento preciso della speculazione bonaventuriana. Un corretto approccio ermeneutico deve tenere presenti entrambe le fonti, comprenderne la recezione, l'appropriazione e la rielaborazione, applicando in maniera feconda alla tradizione platonico-neoplatonica in Bonaventura il principio gadameriano della “storia degli effetti”, come ha fatto Werner Beierwaltes¹⁴.

Se la via porfiriana-boeziana-agostiniana è importante per comprendere e valutare la posizione di Bonaventura sulla questione degli universali, che poi arriva fino alla dottrina fe-

11 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, IV, § 68 [I 454]; cito dalla traduzione italiana di S. Giametta, Bompiani, Milano 2010², p. 745.

12 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, suppl. al Libro IV, c. 48 [II 706, 728 e 729].

13 J. Seifert, *Ritornare a Platone. La fenomenologia realista come riforma critica della dottrina platonica delle idee*, prefazione e traduzione di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 96.

14 Si veda soprattutto W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985; tr. it. di M.L. Gatti, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, intr. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991). Il cap. XV, “Ascesa ed unione nello scritto mistico di Bonaventura *Itinerarium mentis in Deum*” (pp. 329-359), si muove esattamente in questa linea, rintracciando dietro le due fonti dichiarate (Agostino e Dionigi) gli ulteriori debiti in Plotino, Porfirio e Proclo (e naturalmente in Platone). Si veda anche J. Koch, *Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, in Aa.Vv., *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, a cura di W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, pp. 317-342.

nomenologica realista degli *eide*, la via procliana-dionisiana-eriugeniana è importante per comprendere e valutare la sua posizione sulla questione dell'ascetica e dell'unione mistica finale con Dio. Nell'*Itinerarium mentis in Deum*¹⁵, il *Doctor Seraphicus*, oltre ai passi biblici, cita pochi altri autori, e tra essi spiccano come sue fonti dirette proprio Agostino e lo Pseudo-Dionigi nella traduzione eriugeniana. Del primo, un breve testo è in questa sede particolarmente illuminante, vale a dire la questione XLIII sulle idee del *De diversis quaestionibus octoginta tribus*¹⁶, mentre del secondo risulta decisiva la altrettanto breve, ma densa, *Mystica theologia*¹⁷.

La questione degli universali¹⁸, come è noto, viene posta chiaramente da Porfirio all'inizio dell'*Isagoge*¹⁹, conosciuta dai medioevali nella traduzione di Boezio, ma certamente sottende un più antico problema platonico e aristotelico, come anche le diverse soluzioni stoiche ed epicuree. Nel platonismo medio, e soprattutto con Albino/Alcinoos, si era già preparata una soluzione di compromesso: gli *intelligibili primi* sono le idee platoniche, separate e trascendenti, anteriori alla creazione demiurgica, mentre gli *intelligibili secondi* sono le forme aristoteliche, calate nella materia ad opera del Demiurgo e immanenti nelle cose sensibili. Parallelamente, Filone di Alessandria trasformava le idee platoniche in pensieri di Dio, cioè archetipi funzionali alla creazione progettati dalla mente stessa del Creatore, una posizione accolta in un certo senso da Plotino, per il quale le idee in quanto *noemata* costituiscono la struttura stessa del *Nous*, ossia della seconda ipostasi. Questo neoplatonismo pagano di matrice plotiniana e porfiriana, che è il retroterra di Agostino e di Boezio, accoglieva anche la logica di Aristotele, ed è pertanto un platonismo "aristotelizzato", soprattutto ad opera di Porfirio, per il quale la logica aristotelica è preparatoria alla teologia platonica. In questa ottica, andando oltre Albino/Alcinoos, Porfirio poneva un triplice modo di esistenza degli intelligibili: (1) gli intelligibili primi, cioè gli *universalia ante res*, unità anteriori ai molti; (2) gli intelligibili secondi, cioè gli *universalia in rebus*, pluralizzati e immanenti nei molti; (3) i concetti della logica, cioè gli *universalia post res*, così come noi li conosciamo nella nostra mente, a partire dai molti. Naturalmente, gli intelligibili primi fungono da *ratio essendi* e hanno priorità ontologica rispetto agli intelligibili secondi, mentre i concetti della logica fungono da *ratio cognoscendi* e hanno priorità gnoseologica rispetto agli intelligibili primi.

Ma come possiamo noi conoscere gli intelligibili primi a partire dagli intelligibili secondi,

-
- 15 Utilizzo la seguente edizione con testo latino a fronte: Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio*, introduzione, traduzione, note e apparati di L. Mauro, Bompiani, Milano 2002.
 - 16 Utilizzo la seguente edizione con testo latino a fronte: Aurelio Agostino, *Ottantatre questioni diverse* (e altri scritti), vol. VI.2 delle *Opere*, introduzioni particolari, traduzioni e note di G. Ceriotti, L. Alici e A. Pieretti, Città Nuova, Roma 1995.
 - 17 Utilizzo la seguente edizione con testo greco a fronte: Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, introduzione di G. Reale, a cura di P. Scazzoso e E. Bellini, revisione di I. Ramelli, saggio integrativo di C.M. Mazzocchi, Bompiani, Milano 2009 (la *Teologia mistica* si trova alle pp. 599-622).
 - 18 Per un'ampia ed esauriente panoramica sulla questione degli universali, rimando all'eccellente studio di A. De Libera, *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge*, Seuil, Paris 1996; tr. it. di R. Chiaradonna, *Il problema degli universali. Da Platone alla fine del Medioevo*, La Nuova Italia, Scandicci 1999.
 - 19 Cfr. Porfirio, *Isagoge*, testo greco a fronte, in appendice la versione latina di Severino Boezio, prefazione, introduzione, traduzione e apparati di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2004. Si vedano in particolare le tre domande sugli universali in I, 10-14.

producendo nella nostra mente i concetti? Tralasciando la risposta specifica di Porfirio, ci interessa qui la risposta di Bonaventura, all'interno della quale assume un significato del tutto particolare la sua dottrina della *contuitio* (la platonica *synopsis*), che potremmo letteralmente tradurre "contuizione"²⁰, e che indica quell'atto della conoscenza umana che ci permette, nell'esperienza sensibile, di co-intuire, cioè di cogliere al contempo due distinte realtà: il dato strettamente empirico e particolare e, insieme, il segno soprasensibile universale in esso impresso, le *rationes aeternae* che vanno al di là dell'esperienza sensibile, ma che solo in essa vengono conosciute; non si tratta allora di un platonismo di scuola, che ricorre all'*anamnesi* per cui l'esperienza sensibile ha il solo compito di occasione del ricordo di idee innate o preconosciute, ma neanche di un processo di generalizzazione del particolare o di astrazione per giungere all'universale. Si tratta di un vero e proprio empirismo intuizionista, in cui cogliamo l'universale nel dato sensibile, nella realtà oggettiva al di fuori della nostra mente.

Ripercorriamo, dunque, il modo in cui la fonte principale rielaborata da Bonaventura, cioè Agostino, riassume la questione degli universali nella già citata questione 46, che si intitola appunto *De ideis*.

Agostino inizia con una retrospettiva filosofica:

Si dice che Platone sia stato il primo a nominare le idee; non già nel senso che, prima di averlo introdotto, non esistesse il nome o non esistessero le stesse realtà, che egli ha chiamato idee, o non fossero intuite da alcuno; ma probabilmente alcuni le chiamavano con un nome e altri con un altro. È lecito infatti attribuire qualsiasi nome a una cosa conosciuta ma sprovvista di un nome di uso comune. Non è infatti verosimile che prima di Platone non ci sia stato alcun filosofo, oppure che questi non abbiano compreso ciò che Platone, come si è detto, chiama idee, qualunque cosa esse siano; la loro portata è così grande che nessuno può essere filosofo se non le ha intuite²¹.

Dopo aver ricordato che è probabile che ci siano stati filosofi anche tra altri popoli, tra i barbari al di fuori della Grecia, come confermerebbe lo stesso Platone con i suoi viaggi in Egitto alla ricerca della sapienza, Agostino precisa che non è tanto importante il termine *idea*, giacché gli altri presunti sapienti, pur non ignorando le idee, probabilmente le chiamavano con un altro nome. Con tutta verisimiglianza, Agostino pensa ai libri in ebraico dell'Antico Testamento e, soprattutto, alla versione greca alessandrina dei *Settanta* commentata da Filone, dato che si pone subito il problema del significato del termine *logos*.

Allora, non dando troppa rilevanza alla questione del *nome*, è opportuno considerare la *cosa in sé, da esaminare e conoscere con la massima attenzione (rem videamus, quae maxi-*

20 Cfr. K. Fedoryka, *The Concept of Contuition and Experience in Bonaventura*, Diss. Internationale Akademie für Philosophie, Liechtenstein 1993; Id., *Certitude and Contuition: St. Bonaventure's Contribution to the Theory of Knowledge*, in «Aletheia», 1993-1994, n. 6, pp. 163-197.

21 «Ideas Plato primus appellasse perhibetur. Non tamen si hoc nomen antequam ipse institueret non erat, ideo vel res ipsae non erant, quas ideas vocavit, vel a nullo erant intellectae; sed alio fortassis atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatae sunt; licet enim cuique rei cognitae, quae nullum habeat usitatum nomen, quodlibet nomen imponere. Nam non est verisimile sapientes aut nullos fuisse ante Platonem aut istas quas Plato, ut dictum est, ideas vocat, quaecumque res sint, non intellexisse, siquidem tanta in eis vis constituitur ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit» (Agostino, *De diversis quaestionibus*, cit., XLVI, 1).

me consideranda atque noscenda est), lasciando che ognuno, per quanto concerne i termini, denomini come meglio crede la cosa che ha conosciuto:

Noi latini possiamo chiamare le idee o *forme* o *specie*, per mostrare che traduciamo parola per parola. Se invece le chiamiamo *ragioni* ci scostiamo sicuramente dall'interpretazione rigorosa, perché in greco le "ragioni" si dicono non ideali. Ma se uno vuole usare questo termine, non si discosterà dalla realtà stessa. Le idee sono infatti *forme primarie* o *ragioni stabili e immutabili delle cose*: non essendo state formate, sono perciò eterne e sempre uguali a se stesse e sono contenute nell'intelligenza divina. Non hanno né origine né fine: anzi si dice che tutto ciò che può nascere e morire e tutto ciò che nasce e muore viene formato sul loro modello²².

Notiamo la caratteristica sovrapposizione di una terminologia stoica – ragioni seminali di un unico logos spermatico – a una concettualità platonica, tipica di Filone, come anche l'esplicitazione della divina intelligenza come luogo delle idee, mentre la stretta dottrina platonica desumibile dal *Timeo* poneva esplicitamente le idee nell'iperuranio, vale a dire al di fuori e al di sopra dell'intelligenza divina demiurgica. Ma qual è il processo gnoseologico che ci permette questa intuizione intellettuale delle ragioni eterne stabili a partire dalle cose divenienti e mutevoli? Per Agostino, solo l'anima razionale può giungere a tale visione, tramite la sua parte più elevata, che è l'intelligenza.

Nessun'anima, eccetto la razionale, – continua il santo vescovo di Ippona – può contemplarle, mediante la sua parte più eccellente, cioè con la mente stessa e la ragione, come se le vedesse con la faccia o con il suo sguardo interiore e intelligibile. Non si deve tuttavia ritenere idonea a questa visione ogni e qualsiasi anima, ma solo quella che è santa e pura, quella cioè che ha l'occhio integro, sincero, sereno e assimilato alle realtà che desidera vedere, e con il quale le vede²³.

Da questo presupposto viene articolata la cornice letteraria dell'*Itinerarium*²⁴, cioè il Bonaventura che si ritira sul monte della Verna, trentatré anni dopo la morte di Francesco, per meditare, e che lì ha la visione del Serafino con sei ali che rappresentano le sei tappe dell'elevazione spirituale a Dio, alla ricerca della beatitudine, che altro non è se non la fruizione del Sommo Bene (*fruitio summi boni*). Occorre illuminare gli occhi della mente (*oculos mentis nostrae*), con la consapevolezza che non c'è lettura senza compunzione (*lectio sine unctio-*

22 «Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece appellantur non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit» (Agostino, *De diversis quaestionibus*, cit., XLVI, 2).

23 «Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse idonea, id est, quae illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit, habuerit» (Agostino, *De diversis quaestionibus*, cit., XLVI, 2).

24 Cfr. Bonaventura, *Itinerario*, cit., 1-2 [179-180].

ne), non c'è riflessione senza devozione (*speculatio sine devotione*), non c'è ricerca senza meraviglia (*investigatio sine admiratione*), non c'è sapere senza carità (*scientia sine caritate*), non c'è intelligenza senza umiltà (*intelligentia sine humilitate*) e via dicendo.

Per Bonaventura, queste ragioni eterne di cui parla Agostino sono come *modelli* (*exemplaria*), che si riflettono in vari modi nelle cose sensibili: come *vestigium* fuori di noi, come *imago* in noi e come *similitudo* sopra di noi; ma è chiaro che sono anzitutto in Dio, nella sua mente. Dobbiamo allora risalire da ciò che è esterno a ciò che è eterno: tutto il percorso successivo dell'*itinerarium mentis* sarà un viaggio a ritroso, dalle vestigia esterne alla nostra mente e infine alla mente di Dio. L'impianto è palesemente platonico: si parte dalle cose esteriori, ci si rivolge alle idee interiori in noi, per risalire alle idee superiori. Ancora una volta, Agostino si offre come guida chiara:

Chi oserà affermare che Dio abbia tutto creato senza una ragione? Se questo non si può legittimamente affermare né credere, è certo allora che tutto è stato creato secondo ragione; non però allo stesso modo l'uomo e il cavallo: pensarlo è sicuramente un'assurdità. Ogni cosa è stata dunque creata secondo proprie ragioni. Ma dove crediamo che si trovino queste ragioni ideali se non nella mente stessa del Creatore? Egli infatti non vedeva qualcosa esistente fuori di sé, da costituire il modello di ciò che creava: pensare questo infatti è sacrilego. Se dunque queste ragioni di tutte le cose da creare o create esistono nella mente divina, e se nella mente divina non può esistere nulla che non sia eterno ed immutabile – Platone chiama idee proprio queste ragioni fondamentali delle cose –, le idee non solo esistono, ma sono anche vere, perché sono eterne e rimangono per sempre eterne e immutabili²⁵.

Per Agostino è scontato che queste ragioni originarie delle cose (*has rationes rerum principales*) coincidano con ciò che Platone chiama idee (*Plato appellat ideas*) e Bonaventura dice altrove che anche Plotino, seguendo Platone, ha posto le idee, ma sempre in vista di un'illuminazione interiore che è la via maestra per raggiungere la felicità: «Posuerunt ideas [...] sicut posuit nobilissimus Plotinus de secta Platonis [...] videbantur illuminati et per se posse habere felicitatem»²⁶. Pertanto, la intuizione delle idee nelle cose non può e non deve fermarsi al dato esterno, pena restare alle “ali basse del Serafino” ma, risalendo attraverso i gradi della partecipazione, deve rientrare nelle idee in noi e risalire alle idee in Dio. Ma resta inalterato il punto di partenza, nel senso che questa *visione co-intuitiva dell'esteriore-interiore-superiore* si può compiere solo per mezzo di una purificazione dello sguardo, grazie all'amore divino che illumina la mente con una sorta di luce intelligibile. La conclusione agostiniana della questione sulle idee è assai precisa:

25 «Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi esse arbitrandum est nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rationes rerum principales appellat ideas Plato, non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi atque incommutabiles manent» (Agostino, *De diversis quaestionibus*, cit., XLVI, 2).

26 Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, Coll. VII, 3.

Partecipando di esse esiste tutto ciò che esiste, qualunque sia il modo di essere. Ma l'anima razionale supera tutte le cose create da Dio. Quando è pura, è vicina a Dio e nella misura in cui aderisce a lui per mezzo della carità, pervasa e illuminata da lui di quella luce intelligibile, contempla, non con gli occhi del corpo, ma con l'elemento specifico del suo essere per cui eccelle, cioè con la sua intelligenza, queste ragioni ideali, la cui visione la rende pienamente felice. Queste ragioni si possono chiamare, come si è detto, "idee, forme, specie, ragioni"; a molti è concesso di chiamarle a piacimento, a pochissimi però di comprenderne la vera realtà²⁷.

Ma se la *contuitio* vale come processo di conoscenza delle idee a partire dalle cose, e queste idee alla fine dell'itinerario stanno nella mente di Dio, ne consegue che essa è anche valida per la conoscenza di Dio in sé, cioè ci consente una percezione dell'Essere infinito *per mezzo* dell'essere finito e *nell'essere* finito. Si può conoscere Dio a partire dalla natura, che è un'immagine riflessa di Dio stesso. Speculazione o riflessione, per Bonaventura, significa letteralmente conoscenza di un rispecchiamento. Ma lo specchio della realtà esterna resta opaco se non è terso e nitido lo specchio interiore della nostra anima. Il *liber naturae* riceve l'aiuto del *liber scripturae* per conoscere l'Autore di entrambi i libri.

Ecco ciò che Bonaventura intende:

Dalla considerazione di queste due prime tappe, che possono essere paragonate alle due ali più basse del Serafino – quelle che ne ricoprivano i piedi – e dalle quali siamo condotti per mano a conoscere specularmente Dio nelle sua vestigia, possiamo concludere che tutte le creature di questo mondo sensibile conducono a Dio eterno l'animo di colui che contempla e che possiede la vera sapienza. Esse infatti sono ombre, echi, rappresentazioni di quel primo Principio che è somma potenza, sapienza e bontà, di quell'eterna Fonte, Luce e Pienezza, di quella Sapienza artefice che è causa efficiente, esemplare e ordinatrice. *Esse sono vestigia, immagini, spettacoli posti dinanzi a noi per contuire Dio*, e segni donati da Dio stesso. Esse sono modelli, o piuttosto copie di essi, poste dinanzi a menti ancora rozze e legate alle realtà sensibili, affinché, mediante le realtà sensibili che vedono, siano elevate alle realtà intelligibili che non vedono, così come mediante un segno si è condotti alle cose da esso significate²⁸.

27 «Quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est. Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia superat et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intellegibili perfusa quodammodo et illustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est, per intellegentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum est, sive ideas sive formas sive species sive rationes licet vocare, et multis conceditur appellare quod libet, sed paucissimis videre quod verum est» (Agostino, *De diversis quaestionibus*, cit., XLVI, 2).

28 «Ex his duobus gradibus primis, quibus manuducimur ad speculandum Deum in vestigia quasi ad modum duarum alarum descendentium circa pedes, colligere possumus, quod omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum, pro eo quod illius primi principii potentissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, luci set plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitatis data: quae, inquam, sunt exemplaria vel potius exemplata, proposita menti bus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident, transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tanquam per signa ad signata» (Bonaventura, *Itinerario*, cit., II 11 [192-193]).

Il cammino interiore deve procedere dai segni ai significati (*per signa ad signata*) ovvero dalle copie ai modelli (*per exemplata ad exemplaria*), in una chiara recezione dei gradi conoscitivi che Platone sviluppa nei libri VI-VII della *Repubblica*, vale a dire dalle ombre alle immagini reali, e dalle immagini reali ai paradigmi ideali. Per inciso, tutta questa tematica, già nella tarda antichità, ha una valenza religiosa, sia in negativo (nella condanna dell'idolatria e nell'iconoclastia) sia in positivo (nel culto delle icone), il che si traduce conseguentemente in un diverso atteggiamento nella produzione artistica delle immagini sacre: sono esse *idoli* o *icone*, tradiscono o realizzano il loro essere immagini delle *idee*?

Per Bonaventura la risposta è chiara: la stessa natura è icona di Dio, e a maggior ragione lo sarà l'arte, se sa ritradurre fuori di noi le vestigia di Dio. Tutto il blocco principale successivo dell'*Itinerarium*, quasi come un compendio di tutta l'opera agostiniana (soprattutto attingendo al *De Trinitate*, ma anche al *De musica* e al *De vera religione*), è una descrizione di come possiamo rintracciare dapprima fuori di noi le tracce di Dio, poi in noi e, infine, in Dio stesso, nel *Deus-Trinitas*. Ecco quindi che il triplice modo di esistenza degli universali (*ante rem, in re, post rem*) si converte nella compresenza della Trinità in sé, fuori di noi e in noi, nell'ordine descritto dalle tre tappe (duplicate), esemplificate dalle sei ali angeliche: prima cointuiremo la Trinità nelle cose, cioè *fuori di noi* (*extra nos*), in secondo luogo la Trinità dopo le cose, cioè *in noi* (*intra nos*), e infine potremo elevarci alla Trinità anteriore alle cose, cioè *sopra di noi* (*super nos*). Come già per Agostino, Bonaventura ritiene che possiamo scoprire strutture trinitarie (o triadiche, o ternarie) ovunque nella natura, nella nostra mente, per giungere infine alla Trinità divina in sé.

Scopriremo quindi che ogni realtà esterna è costituita matematicamente secondo *misura, numero e peso*²⁹: «il peso in relazione al luogo verso il quale esso le fa tendere; il numero per mezzo del quale si distinguono l'una dall'altra; la misura mediante la quale sono delimitate reciprocamente»³⁰. Così scopriremo anche la dimensione, l'armonia e l'ordine della natura, e poi la sua sostanza, la sua potenzialità e la sua attività. Continuando l'itinerario, potremo contemplare il mondo nel suo principio, nel suo decorso di mezzo e nella sua fine, scoprendo altresì che la natura è composta da semplici cose, da esseri viventi e infine da animali razionali, in una serie successiva di *essere, vivere e pensare*. Questo ci farà capire che alcune realtà sono solamente corporee, altre insieme corporee-e-spirituali, e, quindi, potremo dedurne l'esistenza di realtà solamente spirituali. Insomma, tutta la bellezza della natura si manifesterà come una *aequalitas numerosa*, espressione anch'essa agostiniana³¹ che indica un'uguaglianza di rapporti numerici alla base della forma: «A motivo di ciò, la proporzione si può riscontrare nell'immagine sensibile, in quanto questa ha la funzione di specie o di forma; in questo caso, tale proporzione è chiamata bellezza, in quanto la bellezza non è altro

29 Cfr. *Sapienza*, 11, 21. Il passo biblico è interpretato da Agostino in senso pitagorico-platonico: cfr. W. Beierwaltes, *L'interpretazione di Agostino di Sapientia, 11, 21*, in Id., *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, prefazione e introduzione di G. Reale, traduzione di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 153-157.

30 «Pondus quoad situm, ubi inclinatur, numerum, quo distinguuntur, et mensuram, qua limitantur» (Bonaventura, *Itinerario*, cit., I 11 [185]).

31 Cfr. Agostino, *De musica*, VI, 13, 38. Si veda l'interpretazione di Werner Beierwaltes, *Aequalitas numerosa. L'idea della bellezza in Agostino*, in Id., *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, cit., pp. 159-186.

che uguaglianza di rapporti numerici»³². Il piacere dell'apprensione sensibile della bellezza ci porta gradualmente a giudicare il motivo della *delectatio* e a cercare la *ragione del bello* (*ratio pulchri*) in un principio di uguaglianza sottratto allo spazio e al tempo, e quindi al divenire. L'immagine sensibile, bella in quanto armoniosa e proporzionata, rinvia all'armonia originaria che è *summa proportionalitas et aequalitas* e pertanto fonte del vero piacere (*fontalis et vera delectatio*)³³.

Saremo, pertanto già al livello mediano delle ali serafiche, cioè al rientro nella nostra anima, ove andremo alla ricerca di ulteriori segni della Trinità divina. Tutto il cap. III dell'*Itinerarium* è un compendio dell'*analogia mentis* agostiniana, che, a partire dalla *memoria*, dall'*intelligenza* e dall'*amore* e dai rispettivi atti, risale alla Trinità divina: la memoria ricorda il passato in unità con il presente e anticipa il futuro; l'atto della conoscenza è una unità di soggetto conoscente e oggetto conosciuto; l'atto dell'amore è una unità di amante e amato. In questo modo, la memoria risulta un'immagine dell'eterno Essere, l'intelligenza un'immagine della vera Sapienza (il *Verbum*) e l'amore un'immagine del sommo Bene. L'anima che conosce se stessa, si eleva, come attraverso uno specchio interiore, alla conoscenza speculare della Trinità del Padre, del Verbo e dell'Amore (*ad speculandam Trinitatem beatam Patris, Verbi et Amoris*)³⁴. Attraverso le tre virtù teologali del *credere*, *sperare* e *amare*, che Bonaventura ripercorre nel cap. IV, potremo compiere un passo ulteriore, cioè la quarta tappa dell'elevazione, che consiste più in un'esperienza affettiva che conoscitiva (*magis in experientia affectuali quam in considerazione rationali*)³⁵, che renderà la nostra anima quasi una dimora della Sapienza divina e un tempio dello Spirito Santo. E così il viaggio della mente è pronto a passare alla tappa finale, alla visione di Dio faccia a faccia.

Tale percorso, con un paradossale capovolgimento di prospettiva, pur essendo un cammino prima di purificazione e poi di illuminazione, termina in una sorta di oscuramento, che Bonaventura, riprendendo lo Pseudo-Dionigi, chiama *tenebra divina* o *divina caligine*. Peraltro, se Agostino è il filo conduttore dell'*Itinerarium*, le citazioni di apertura e di chiusura sono invece entrambe riservate allo Pseudo-Dionigi³⁶. Si tratta, al contempo, di un passaggio dalla teologia affermativa alla teologia negativa, che Bonaventura intende altresì come un passaggio dall'Antico Testamento, in cui Dio si autorivela a Mosé come *Essere* (*Ego sum qui sum*)³⁷, al Nuovo Testamento, in cui Cristo dice che il *Bene* è il vero nome di Dio (*Nemo Bonus nisi solus Deus*)³⁸. E, platonicamente, il Bene è il nome più prossimo all'*Uno*. Per Bonaventura non c'è alcun contrasto tra l'Uno e l'Essere, tenuti insieme come il centro e la circonferenza di una sfera intelligibile infinita, con un linguaggio simbolico che ritroveremo poi in Niccolò Cusano:

32 «Ideo proportionalitas aut attenditur in similitudine, secundum quod tenet rationem speciei seu formae, et sic dicitur speciositas, quia pulchritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa» (Bonaventura, *Itinerario*, cit., II 5 [189]).

33 Cfr. Bonaventura, *Itinerario*, cit., II 8 [191].

34 Ivi, III 5 [198].

35 Ivi, IV 3 [201].

36 Le citazioni della *Teologia mistica* dello Pseudo-Dionigi in effetti stanno proprio all'inizio dell'*Itinerarium* (I, 1 [182]), come preparazione all'ascesa, e alla fine (VII, 5 [213]), come compimento finale.

37 *Esodo*, 3, 14.

38 *Luca*, 18, 19.

Ritornando di nuovo su quanto è stato detto, diciamo: dunque, l'Essere purissimo e assoluto, che è l'Essere senz'altro, è primo ed ultimo, proprio per questo è origine e fine che dà perfezione a tutte le cose. Poiché è eterno e sempre presente, proprio per questo abbraccia e penetra tutte le cose che durano nel tempo, essendone insieme, per così dire, il centro e la circonferenza. Poiché è assolutamente semplice e massimo, proprio per questo è totalmente in tutte le cose e tutte le trascende, e perciò è una sfera intelligibile, il cui centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo³⁹.

Ed ecco che Bonaventura propone, analogo all'argomento ontologico di Anselmo, una sorta di argomento "agatologico", o meglio "aristologico", di origine neoplatonica, nel senso che Dio non è ciò di cui non possiamo pensare nulla di *maggiore (maius)*, bensì ciò di cui non possiamo pensare nulla di *migliore (melius)*, e che quindi, in quanto *bonum*, è *diffusivum sui*:

Fissa, dunque, il tuo sguardo e poni mente al fatto che l'ottimo è semplicemente ciò di cui non è possibile pensare nulla di migliore, ed è tale che non si può rettamente pensare che non esista, poiché, in senso assoluto, è meglio essere che non essere. L'ottimo, pertanto, è tale che non può essere pensato rettamente se non come uno e trino. Infatti si dice che il bene ha la proprietà di comunicarsi; perciò il sommo Bene ha la proprietà di comunicarsi in sommo grado⁴⁰.

Bonaventura ormai ha abbandonato la guida agostiniana, per seguire esplicitamente quella dionisiana, avvertendo il suo lettore di non credere di poter comprendere ciò che in realtà è incomprendibile, avendo la presunzione di capire in che modo l'unità del Bene possa diffondersi nella *pluralità delle ipostasi (pluralitas hypostasum)*, cioè nella Trinità delle Persone.

Ma se l'itinerario è ben condotto, l'anima è pronta alla *contuizione di Dio*, avendo percorso tutte le tappe dell'ascesa: «La nostra anima ha avuto la contuizione di Dio *fuori di sé*, attraverso le sue vestigia e nelle sue vestigia; *in sé*, attraverso la sua immagine e nella sua immagine; *sopra di sé*, attraverso la similitudine della luce divina, che risplende sopra di noi, e in quella stessa luce»⁴¹. Una luce, però, tanto abbagliante che ci acceca, come accade agli occhi del pipistrello alla luce del giorno, e che pertanto non può essere conosciuta con un atto intellettuale, ma solo con l'*apex affectus*, con lo slancio massimo dell'amore, dicendo con Dionigi al Dio-Trinità:

O Trinità, che trascendi ogni essenza, o Dio che trascendi la divinità, o supremo maestro della teologia cristiana, guidaci al vertice di ogni colloquio mistico, che supera ogni conoscenza, ogni luce, ogni altezza; dove gli estremi, assoluti e immutabili misteri della teologia si celano nella tenebra,

39 «Rursus revertentes dicamus: quia igitur esse purissimum et absolutum, quod est simpliciter esse, est primarium et novissimum, ideo est omnium origo et finis consummans. Quia aeternum et praesentissimum, ideo omnes durationes ambit et intrat, quasi simul existens earum centrum et circumferentia. Quia simplicissimum et maximum, ideo totum intra omnia et totum extra, ac per hoc est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam» (Bonaventura, *Itinerario*, cit., V 8 [207-208]).

40 «Vide igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse; sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum. Nam bonum dicitur diffusivum sui; summe igitur bonum summe diffusivum est sui» (Bonaventura, *Itinerario*, cit., VI 2 [208]).

41 «Mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per immagine et un immagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucens et in ipsa luce» (Bonaventura, *Itinerario*, cit., VII 1 [212]).

al di là di ogni luce, di un silenzio che insegna nascostamente, in una oscurità profondissima, che trascende ogni chiarezza e ogni luce, nella quale ogni realtà risplende, e che ricolma oltre ogni misura l'invisibile intelletto con lo splendore di inimmaginabili beni invisibili". Questo si deve dire a Dio⁴².

La citazione bonaventuriana dello Pseudo-Dionigi è tratta dall'esordio della *Teologia mistica*⁴³, caratterizzato dall'abbondanza dei termini composti con (*super*), che ci riportano alla terminologia platonica per indicare l'assoluta trascendenza e inconoscibilità dell'Uno, che oltrepassa sia l'Essere sia il Bene – *superessentialis* e *superoptimus* – e che dunque è al di là non solo della luce e della conoscibilità, ma addirittura al di là della stessa inconoscibilità – *superlucens* e *superincognitum* – fino alla sconcertante espressione che porrebbe l'Uno addirittura al di là di Dio, oltre Dio, come se fosse un "Superdio" – *superdeus*.

Lo Pseudo-Dionigi attinge segretamente agli *Elementi di Teologia* di Proclo, che, pur non essendo esplicitamente dichiarati, a rischio di compromettere l'autorità derivantegli dall'essere (falsamente) quel discepolo di Paolo convertito all'Areopago di Atene, fanno tuttavia capolino in questo passo:

Questo mio lavoro ha bisogno forse di un'apologia, perché, sebbene l'illustre mia guida Ieroteo abbia composto gli *Elementi di Teologia* in maniera mirabile, noi, come se non fossero sufficienti quelli, abbiamo scritto altre opere e questa teologia. [...] Così infatti noi, che siamo stati istruiti, dopo il divino Paolo, dagli scritti di lui, gli ruberemmo per noi la sua nobilissima contemplazione e interpretazione⁴⁴.

Ieroteo è un personaggio fittizio (dietro il quale, secondo Mazzucchi⁴⁵, si cela Isidoro, allievo di Proclo e maestro di Damascio), costruito simmetricamente rispetto a Timoteo, l'allievo di Paolo a cui è indirizzata la *Teologia mistica*. E Bonaventura conclude il suo *Itinerarium* rivolgendo al suo lettore le stesse parole che Dionigi rivolgeva a Timoteo, con l'invito ad abbandonare sia la conoscenza sensibile sia quella intellettuale, a lasciare da parte l'essere e il non essere per concentrarsi sull'Unità di colui che trascende ogni essenza e ogni conoscenza (*ad unitatem.. ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam*), trascendendo anche se stesso in un'estasi dell'anima pura verso il raggio sovraessenziale della tenebra divina (*purae mentis excessu, ad superessentialem divinarum tenebrarum radium*)⁴⁶.

Per Bonaventura, questo può avvenire solo con la grazia che eleva la dottrina, con il desiderio che muove l'intelligenza, con la preghiera che soccorre la lettura: e Cristo sarà allora

42 «[...] dicendo cum Dionysio ad Deum Trinitatem: "Trinitas superessentialis et superdeus et superoptime Christianorum inspector theosophiae, dirige nos in mysticorum eloquiorum superincognitum et superluculentem et sublimissimum verticem; ubi nova et absoluta et inconvertibilia theologiae mysteria secundum superluculentem absconduntur occulte docentis silentii caliginem in obscurissimo, quod est supermanifestissimum, supersplendentem, et in qua omne relucet, et invisibilium superbonorum splendoribus superimplentem invisibiles intellectus". Hoc ad Deum» (Bonaventura, *Itinerario*, cit., VII 5 [213]).

43 Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, I, 1, 997 A-B.

44 Dionigi Areopagita, *Sui nomi divini*, III, 2, 681 A-B.

45 Cfr. C. Mazzucchi, Saggio integrativo a Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, cit., pp. 709-762.

46 Cfr. Bonaventura, *Itinerario*, cit., VII 5 [213], e Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, I, 1, 1000 A; e poco più avanti.

il nostro *sposo*, non il nostro *maestro* (*sponsum, non magistrum*), nel calore delle tenebre notturne, non alla luce del giorno (*caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem*), in cui il piacere della carne e l'amore del cuore (*caro mea et cor meum*) lasciano il posto all'unione finale con Dio⁴⁷.

Pertanto possiamo dire, in conclusione, che la costruzione del platonismo cristiano di Bonaventura utilizza come suoi mattoni due diverse tradizioni, due diversi "platonismi", uno agostiniano e uno dionisiano, che non devono essere separati o subordinati l'uno all'altro: «La distinzione [...] tra un "neoplatonismo agostiniano" e uno "dionisiano" nel Medioevo – avverte Beierwaltes – non coglie nel segno per Bonaventura senza una limitazione essenziale nella misura in cui la si subordini all'una o all'altra "corrente". Il suo pensiero potrebbe addirittura essere inteso come una unità di elementi del pensiero neoplatonico mediati in senso agostiniano e dionisiano»⁴⁸; Bonaventura compendia una teologia affermativa e una teologia negativa, o, se vogliamo, una *ontologia* e una *henologia*, che sarebbe sbagliato tenere separate in una *gnoseologia* non mistica o in una *ascetica* non cristiana: la visione delle idee fuori di noi è, infatti, una "visione meridiana" della realtà oggettiva, quella in noi è una "visione vespertina" della riflessione filosofica, e quella sopra di noi è una "visione mattutina" della stessa Trinità. Ma, per passare dal tramonto della sera all'alba del mattino, non si può non passare attraverso le misteriose tenebre della notte.

47 Cfr. Bonaventura, *Itinerario*, cit., VII 6 [213-214].

48 W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, cit., p. 332.