

Alessandra Cislighi

LA RESISTENZA DELLA NATURA E IL PRINCIPIO IRRESISTIBILE

Abstract

This essay investigates the most tenacious resistance, the original one of nature, which resists the cognitive grip. Philosophy, born as an investigation into nature, unfolds as the thought of principle. But it is precisely the origin of the manifestation that remains hidden. The dialectical tension, configured by Luigi Pareyson, between the passivity of data and the activity of the human person, who freely assumes that data, forms the theoretical background to these pages. The Greek Plotinus and the Christian Bonaventure are here questioned as thinkers of the principle, concerned within nature. There remains the highest tension, that between nature and its origin, between our capabilities and their intrinsic transcendence. And remaining is a way to resist.

1. La natura manifesta

La prima resistenza di cui facciamo esperienza e che incontriamo senza mediazioni è quella della natura. Noi nasciamo e tutto è dato, è già lì. Esistiamo resistendo, stando di fronte al dato, essendone immersi e determinati. La natura ci resiste, che ci sostenga come madre o ci si opponga come furia devastatrice. Forse fu questo il sentimento provato dai primi filosofi, indicati in prima istanza come fisici, giacché di *physis* si occuparono¹. Di che altro avrebbero potuto dire, se non di ciò che stava dinanzi alla loro vista indagatrice, ai loro occhi greci, che cercavano oltre quanto si nasconde, tanto da denominare così anche la verità? Far uscire dal nascondimento ciò che si cela allo sguardo e cogliere quel che appare disvelandosi.

Natura e verità sorgono in una interessante sinonimia. È la natura, infatti, che ama nascondersi (come ha sentenziato l'antico Eraclito) e la verità viene nominata con la terminologia del nascondimento e dunque della dimenticanza (*a-letheia*). Ma come far emergere ciò che si cela? E che cosa resta nascosto? La natura viene cercata nella sua verità più profonda, quella che resta velata. Perciò nacquero i fisici, come primi filosofi, gli amanti del sapere, gli scopritori della natura. Costoro videro per la prima volta quel che era già da sempre lì: la manifestazione sorgiva degli esseri che respirano, vivono, sono, stanno nell'emersione, non si celano affatto, eppure di loro ancora non si sa nulla, poiché manifestandosi rimandano già ad altro da loro stessi.

¹ Cfr. S. GIVONE, *I presocratici. Ritorno alle origini*, Il Mulino, Bologna 2022.

«La natura ama nascondersi (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ)»². È questo il frammento eracliteo, traducibile in vari modi: alla *physis*, ovvero a ciò che nasce, che emerge dal suolo, che sboccia e cresce e fiorisce, piace restare nel nascondimento; alla natura è gradito restare segreta. Ne ha detto ampiamente Pierre Hadot nel suo ampio saggio sulla storia dell'idea di natura, ove descrive i due atteggiamenti possibili verso di essa: prometeico e orfico³. Volgerci alla natura alla maniera prometeica significa volerla afferrare e utilizzare; guardarla con l'animo d'Orfeo implica invece l'inclinazione alla teoresi, ovvero alla contemplazione, così da conoscere la natura nel rispetto, che giunge sino all'intimità, ma senza violazione alcuna. Va da sé che la scienza, quella moderna in particolare, abbia scelto come propria strategia la via di Prometeo, lasciando Orfeo agli artisti, mentre i filosofi, per parte loro, hanno vieppiù taciuto della natura, dissolta, rarefatta nel lessico dell'ontologia. Eppure essa – *physis*/natura – resta lì, ben velata e ben presente. Si erge, si manifesta, si materializza, anzi, potremmo forse meglio dire che si dispiega innanzi a noi, che siamo parte di lei, come manifestazione e materializzazione.

Della natura però non sappiamo l'origine, è questo che di lei si nasconde, ponendosi essa stessa a velamento di ciò che le consente di essere, celando nella sua potenza il potere della scaturigine. Il principio sorgivo resta inattingibile, mentre la natura è lì *mater*, materia, materializzazione. Da questa prospettiva, l'antitesi tra materialismo e qualsivoglia idealismo o spiritualismo viene a cadere. Resta da riconoscere la dimensione materna, creatrice, matrice del farsi forma di tutto ciò che viene a manifestarsi, umani compresi, giacché la natura appunto si dà, si offre sorgendo, è data, e noi con lei, come parte di lei. Ci ritroviamo dati a noi stessi, nati, non autoprodotti, e perciò celati a noi stessi, depositari del mistero dell'essere, indagatori dell'origine.

La natura resiste con noi, lei ci resiste, fino a che – o anche affinché – possiamo farne esperienza. Sarebbe questa la coscienza, la capacità di sentire che ci siamo, che siamo coscienti di vivere, cioè di partecipare della natura, di essere materializzati, manifestati, nati (come insegna, per converso, il verbo latino *de-nascor*, che significa morire, il che accade quando si esce dalla condizione della partecipazione alla natura). In quanto nati, sbocciati come viventi naturali, siamo dati a noi stessi; siamo espressione della natura ma senza smarrirci inconsapevolmente in essa, bensì interrogandoci al contempo su di noi, su di lei, e instancabilmente interpretandola.

Prima dello sviluppo della fenomenologia francese contemporanea e ben prima dell'attuale post-fenomenologia, è stato Luigi Pareyson a usare il lessico del “dato”, attraverso la dialettica di “passività/attività”⁴. Tutto ciò che è, è dato a se stesso. In tal modo noi umani ci riconosciamo, sapendoci in una previa condizione di passività, che non esprime l'inerzia o l'ozio, bensì qualifica la condizione costitutiva del vivere: la datità (tutto ciò è nostro) è ricevuto. Corpo, storia, nomi, ruoli, nulla si sottrae alla datità, alla

² ERACLITO, fr. 123 Diels-Kranz. Cfr. ERACLITO, *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2013.

³ Cfr. P. HADOT, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard, Paris 2004; trad. it. D. Tarizzo, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino 2020. Sul concetto di natura, cfr. M. MERLEAU-PONTY, *La nature: Cours du Collège de France (1956-1960)*, a cura di D. Séglaard, Points, Paris 2021; trad. it. a cura di M. Carbone, *La natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996; cfr. inoltre E. ALLOA, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty, critique de la transparence*, Vrin, Paris 2025.

⁴ Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Torino, Taylor, 1950, poi *Il Melangolo*, Genova 1985 e 2002.

dimensione di passività. Io mi trovo dato a me stesso e assumo poi, nell'attività cosciente, ogni dato; trasformo il passivo in attivo, svolgendo la mia condizione di soggetto che dice "io", "io sono". E persino la libertà, pareysonianamente intesa, ci appare data: mi scopro dato a me stesso come capace di libertà, anzi non posso che esercitare la mia libertà nell'assunzione di tutti i dati. In questa vitale dialettica dell'assunzione attiva del passivo, la natura umana vive, indagando quel che è natura.

Fu proprio il filosofo Luigi Pareyson a seguire le orme di Goethe, di Schelling e di Plotino, per riguardare una natura che si lascia scorgere quale manifestazione di un principio inesauribile. La natura resta, anche mentre passa. Il *panta rei* del già citato Eraclito ricorda questo aspetto dell'insieme naturale, che passa sì, ma restando nelle sue proprie innumerevoli manifestazioni, sempre trasformative, trasformate, trasformanti. Il principio si nasconde nella natura ed è dunque da lì che essa può dipanarsi restando se stessa. Ma del principio non sappiamo nulla, se non che esso istituisce, costituisce, fa essere. E questo invero è tutto. Perciò Pareyson ricordando Plotino attesta l'inesauribilità come qualificazione del principio: inestinguibile, inarrestabile, irresistibile. Esso ci affascina, ci attira a sé e ci resiste. Come la sua manifestazione, che noi chiamiamo natura.

Aristotele, il primo a scrivere un vero e proprio trattato di *Fisica*, insegnò che la natura è materia e forma assieme, ma più forma che materia. Di questo si accorse e al contempo poté affermare che il logos, la nostra capacità di mettere assieme, di collegare e quindi di dire e di sapere, non è ancora il principio primo: «Il principio (*archê*) del logos, non è il logos ma qualcosa di superiore (di meglio)»⁵. Se la filosofia nasce come discorso sulla natura, essa non può che farsi pensiero del principio.

2. Il principio nascosto

Ciò che retrocede è il principio, è esso a restare nascosto, ma non in una fuga verso un costante arretramento, bensì in una espressione infinita di sé, in una manifestazione inarrestabile. Pareyson si richiama a Fichte, che sarebbe andato oltre la pretesa cartesiana del risalimento a sé come un essere naturalmente dubitante. A Fichte non bastò arrestarsi all'attività dell'io come purissima autocoscienza, poiché egli mirava alla ricerca del primo, della fonte originaria, che si staglia in costante retrocessione. Se l'io si stabilisce nei confini del proprio sapere, quando si volge al principio delinea l'orizzonte del suo non-sapere. Allora la trasparenza dell'io non basta più, quando si giunga all'idea del principio che, per esser tale, «retrocede, si nasconde, va oltre, si cela»⁶. Non possiamo quindi che metterci a seguire gli indizi che rimandano al principio, mediante qualcosa di indiretto e di allusivo, quando non siano più sufficienti i limiti della trasparenza dell'io. Questo, secondo Pareyson, sarebbe stato il guadagno di Fichte rispetto a Cartesio. Nella via della conoscenza non ci possiamo fermare, avendo il principio questa caratteristica di continua, inarrestabile retrocessione.

In antico, Aristotele aveva però affermato l'opposto, constatando la necessità di fermarsi e non procedere all'infinito: ci si arresta a un primo, inteso come invalicabile.

⁵ ARISTOTELE, *Etica Eudemia* VIII, 3, 1248a.

⁶ L. PAREYSON, *Essere, libertà, ambiguità*, a cura di F. Tomatis, Mursia, Milano 1998, p. 24.

Sarebbe questo il principio della metafisica⁷. Plotino si levò a contrastare quella pretesa, dissolvendo l'obbligo di arrestarsi e spingendosi oltre, in direzione dell'*apeiron* (il senza limite), segnalabile come “uno”, in contrapposizione alla percezione del molteplice. Plotino ricorre a un concetto impenetrabile per alludere al principio, affinché esso risulti pensabile come fonte, inaccessibile e al contempo relato a tutto. Questo uno è scoperto nella sua dinamicità, come una forza immensa, che niente ha da spartire con l'immobilismo parmenideo o con il cattivo infinito di hegeliana memoria, ma che può invece accostarsi all'*actus essendi* tommasiano: la forza assoluta del principiare che non si risolve mai negli esseri generati pur attraversandoli tutti. Di questo uno si può allora dire che è il centro propulsore, da cui tutto deriva, la fonte prorompente, la scaturigine inesauribile, la *dynamis* che permane in ogni *energheia*.

Per Plotino l'uno è *archè* di tutto, distinto da tutte le cose, pur essendo lui tutto⁸. Occorre notare una peculiarità nell'espressione plotiniana, che usa ora il neutro e ora il maschile per riferirsi al principio, dicendo ora “quello”, ora “quegli”, incrociando vertiginosamente l'argomentazione filosofica con lo slancio dell'esperienza contemplativa, allorché al principio ci si può rivolgere direttamente dandogli del “tu”, nella più profonda delle intimità. L'uno è un Lui, verso cui le cose corrono, mentre ancora neppure sono, ma saranno, e a tutte le cose, che sono e non sono, Egli, restando in se stesso, donò di esistere⁹. L'uno, fonte, agisce come donatore. Annota Pareyson: «Parlare di dono, usare il termine *δίδωμι* [*didōmi*], significa che dietro alla realtà c'è qualcosa come un dono, che la realtà è qualcosa come un dono, cioè la realtà è fasciata di libertà»¹⁰. Nella sua gratuità, la realtà, qui esprimibile come sinonimo di *physis*, come ciò che si manifesta, come presente (esso pure sinonimo di dato/dono), appare costituita come un atto di donazione e in tal modo si rivela, senza lasciare apparire immediatamente la fonte. D'altronde, Plotino, pensando l'uno, ha distinto tra principio e conoscenza, essendo questa qualcosa di secondario, mentre il primo resta superiore alla scienza, resta superiore all'essere, e dunque anche al discorso e all'intelletto e alla sensazione¹¹.

La tesi di Pareyson, in netta contrapposizione alla linea heideggeriana della ineffabilità, dell'abisso, della morte e del nulla, si colloca in forte consonanza con la posizione plotiniana, attraverso l'introduzione del concetto di inesauribilità, poiché «l'inesauribilità del discorso è l'unico modo con cui noi possiamo possedere un qualcosa di infinito»¹². Del principio si può dare, infatti, un'interpretazione inesauribile, già a partire dal mero dato che ciascuno può riconoscersi come interpretazione vivente del principio, che manifesta esistendo.

Diciamo, con filosofica meraviglia, di una presenza, che nel darsi esprime la tensione costitutiva e la sua aporeticità, tant'è che l'intelligenza, cercandone il principio, resta

⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica* XII, 3, 1070a e *Fisica* VIII, 5, 256a.

⁸ Cfr. PLOTINO, *Enneadi* V 2,1. Interessante il commento di Pareyson, allorché osserva che l'origine è già tutto all'inizio ma poi si aggiunge l'interpretazione: cfr. L. PAREYSON, *Essere, libertà, ambiguità*, cit., p. 15.

⁹ Cfr. sulla natura e sull'unità del processo, del quale però non vede sbocco trascendente, R. RONCHI, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017. Qui cfr. PLOTINO, *Enneadi* V 2,2.

¹⁰ L. PAREYSON, *Essere, libertà, ambiguità*, cit., p. 44.

¹¹ Cfr. PLOTINO, *Enneadi* V 3,14 (trad. it. R. Radice, a cura di G. Reale, Mondadori, Milano 2006): «è qualcosa di superiore a quello che va sotto il nome di “essere” e più elevato e oltre ogni nostro dire».

¹² L. PAREYSON, *Essere, libertà, ambiguità*, cit., p. 46.

letteralmente estasiata, giacché quello è già da sempre là¹³. Quell'uno, quell'egli, mai giunto, eppure già presente, è pensato come movimento in se stesso, potenza infinita (*amechanos dynamis*) e quindi anche desiderio di farsi essere, liberamente. Questa è l'audacia dello sguardo metafisico, che i filosofi non possono smarrire, per non rinunciare in anticipo alla meta del loro itinerario, segnata dal desiderio di fissare lo sguardo sul principio, che resta, che resiste all'umano domandare. Con lo sguardo lucido di chi continua a fissare anche nel buio, il metafisico (greco o vedico, antico o postmoderno) associa il desiderio al principio che crea il suo proprio essere¹⁴.

Il principio rimane in sé e, restando in sé, fa essere. Si presenta qui un'altra aporeticità del discorso sul principio (massima quiete, massima azione creativa; massima concentrazione in sé, massima fuoriuscita), suffragata però dall'esperienza umana della creatività e della fecondità: nella misura in cui il soggetto è in sé, si sa estatico e, in quanto radicato fuori di sé, si riconosce dato pienamente a se stesso; facciamo essere altro fuori di noi (opere, figli), restando radicati in noi, a partire dal nostro più intenso desiderio.

E Pareyson preferisce interpretare l'agire del principio come «condiscendenza», ossia come liberalità, generosità, elargizione di una sovrabbondanza, esuberanza, eccesso. Il principio dà ciò che neppure ha, perché dona il sovrappiù di sé, la sua sovrabbondanza, che esprime non superfluità, ma ciò che Egli stesso è in sé (ricchezza, sovrabbondanza, esuberanza, vitalità). Se questi sono i tratti del principio, non vi è discesa da un sopra-essere all'essere, non vi è perdita, bensì espansione, manifestazione, realizzazione e analogia nell'essere, che somiglia al suo principio. A questa visione teoretica corrisponde il sentimento della gratitudine di ordine metafisico, per la sorpresa che la realtà è, e una tale visione, grata e piena di stupore, attinge attivamente, alacramente alla contemplazione, provando continua meraviglia¹⁵.

Così la natura, quale realtà data, sta e ci resiste. Fichte – altro pensatore del principio, secondo l'elenco pareysoniano – ricorre al termine *Anstoß* (urto), per dire l'impatto dell'io con la realtà che lo circonda¹⁶. Possiamo usare questa espressione anche per pensare la natura intera: essa fa resistenza alla nostra presa, in essa urtiamo appunto, sino a sperimentare la fragilità e la mortalità che ci appaiono indesiderabili e persino umanamente innaturali.

3. L'itinerario sino al vertice

Nel Medioevo la pace della contemplazione era agognata come anticipo della visione *facie ad faciem*, quale *telos* di tutto il percorso, per cui trovare se stessi avrebbe significato al

¹³ Cfr. PLOTINO, *Enneadi* V 8.

¹⁴ *En passant*, qui ci è dato osservare come Pareyson restasse un convinto assertore della filosofia come metafisica, anche se scelse allora di usare il termine ontologia, concedendo a Heidegger la necessità di non confondere l'intento del pensiero con la metafisica oggettiva.

¹⁵ Nella sua tradizione il pensiero cristiano, che contempla la sovrabbondanza come misura giusta, giunge a dire l'eccesso nominandolo grazia.

¹⁶ Cfr. G. ALBERTI, *La Dottrina della scienza di Fichte negli anni di Jena (1794-1799)*, Edizioni ETS, Pisa 2014.

contempo stare nel principio¹⁷. E se Plotino aveva tracciato «due grandi archi cosmici»¹⁸, nel viaggio tra *prodosi* ed *epistrophè*, il pensatore cristiano, che si riconosce innanzitutto nella condizione di *viator*, si avventura in un duplice itinerario di ascensione e introversione¹⁹. Così fece Bonaventura da Bagnoregio, nel suo *Itinerarium*, ove scandaglia la realtà intera, per scorgervi segni e tracce che possano orientare la *speculatio*, sino a leggere nella natura il rimando al suo principio.

L'*incipit* del Prologo bonaventuriano risuona solennemente come un inno al principio: «*In principio primum principium [...] invoco*». Bonaventura racconta di aver iniziato a comporre il suo trattato a partire dall'attenta osservazione dell'immagine multicolore delle sei ali di un Serafino, segni delle tappe del viaggio, che ha come meta lo spalancarsi della mente sino al principio, nel godimento della pace attingibile attraverso un eccesso (*per ecstaticos excessus, ad mentales excessus*). Chi mira a questa altezza è un uomo desiderante (*vir desideriorum*)²⁰, impegnato a tenere tersa la propria mente, attraverso speculazioni condotte senza fretta e con vigile attenzione (*morosissime ruminandus*).

Risalendo la scala dal reale al suo principio²¹, dall'offuscamento al godimento pieno, Bonaventura fissa tre passaggi necessari: innanzi tutto "*oportet*" che passiamo *per vestigium*, ossia che indaghiamo *extra nos*, fuori di noi, i corpi e la temporalità; poi "*oportet*" che entriamo *intra nos*, nella nostra *mens*, quale *imago*, e infine "*oportet*" che trascendiamo verso l'intemporale, *supra nos*, per pervenire «*ad primum principium*», in piena letizia per la sua maestosa presenza. L'itinerario si snoda dunque a partire dall'esterno, lungo la via delle vestigia, poi mediante l'ingresso nella *mens*, così da entrare nella verità e, infine, conduce a trascendere, si apre sopra di noi, consentendo di mirare al primo principio, nella gioia per questa conoscenza. «*Nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat*»²². Dall'esperienza della realtà che ci circonda, attraverso il passaggio nell'interiorità, ci si eleva alla trascendenza, così da assaporare la felicità piena.

Al *viator* Bonaventura prospetta un viaggio di tre giorni nella solitudine, seguendo la luce, che si riflette in tre modi diversi, alla sera, al mattino, a mezzogiorno²³. Essa rispecchia i tre modi in cui le cose esistono e i tre modi con cui la *mens* le considera, volgendosi cioè ai corpi, a se stessa, e quindi al principio. Le tappe raddoppiano e divengono sei, come sei sono le facoltà conoscitive: senso, immaginazione, ragione, intelletto, intelligenza e *apex*

¹⁷ Nella lettera paolina 1Cor 13,12 compare l'immagine dello specchio: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; allora vedremo a faccia a faccia (πρόσωπον)», ovvero da persona a persona; il medesimo termine è usato da Plotino nella visione dei tanti volti che rilucono nel *nous* (cfr. PLOTINO, *Enneadi* I 1,8).

¹⁸ Bella immagine pareysoniana, contenuta in L. PAREYSON, *Essere, libertà, ambiguità*, cit., p. 44.

¹⁹ Cfr. in particolare BONAVENTURA, *Itinerario dell'anima a Dio*, trad. it. a cura di L. Mauro, Bompiani, Milano 2002.

²⁰ Cfr. *Dn* 9,23: alla lettera: «Tu sei i desideri».

²¹ Cfr. l'immagine biblica della scala di Giacobbe (*Gen* 28,12).

²² BONAVENTURA, *Itinerario*, I.1.

²³ Ripresa di *Es* 3,18 («Lasciaci andare per tre giornate di cammino nel deserto»). Per contrasto, cfr. la nietzschiana *Storia di un errore nel Crepuscolo degli idoli* (VI,3) ove dal grigio mattino, passando per il giorno chiaro si giunge sino al mezzogiorno e allora, sia il mondo "vero", sia quello "apparente" appaiono eliminati.

*mentis seu synderesis scintilla*²⁴. Proprio quest'ultima facoltà consente di giungere all'eccesso e alla quiete della contemplazione. Bonaventura la descrive come *naturale pondus*, inclinazione naturale della mente al principio, invocato quale *Patre luminum*.

Queste luci, questi gradi o facoltà, sono instillate in noi per natura. Secondo l'istituzione della sua prima natura, l'uomo fu creato «*habilis ad contemplationis quietem*» e perciò fu posto «*in paradiso deliciarum*». Poi venne la storia della caduta a spiegare l'ignoranza nella mente e la confusione dei desideri. Eppure quelle facoltà della natura costitutiva, benché deformate e indebolite, resistono (e sono anche risanate, per grazia). All'uomo spetta quindi l'azione di purificare con la giustizia, di esercitare mediante la scienza e di perfezionare con la sapienza le proprie facoltà naturali. Con queste azioni, servendosi rettamente delle realtà sensibili e di quelle intelleggibili, si può arrivare all'estasi, *ad supermentales excessus*. Nella speculazione gli amanti della sapienza (*sapientiae amatores*) distinguono le realtà tra quelle che sono, che sono e vivono, che sono, vivono e capiscono (*esse/esse et vivere/esse, vivere et discernere*)²⁵. Conseguentemente, i filosofi ritengono che del primo principio si possa pensare che sia *entem, viventem et intelligentem*. Ma allora sarà cieco, sordo, muto – esclama Bonaventura – chi non riconosca il primo principio, verso il quale siamo semplicemente condotti per mano (*manuducere*)!

4. La resistenza sino all'inizio

Nell'impianto bonaventuriano sono affermate le *conditiones* metafisiche delle realtà, ovvero ciò che le caratterizza ontologicamente: ogni essere, creato alla luce di modelli presenti nel principio, ne riflette le perfezioni ed è in grado di relazionarsi a lui, secondo gradi diversi di partecipazione: come *vestigium*, *imago* o *similitudo*. La creatura è sempre *vestigium* (un segno capace di rinviare ad altro), in quanto *res* ontologicamente consistente, che racchiude in sé un livello superiore di leggibilità. Entro questo impianto teorico, la natura è considerata gravida della *ratio seminalis*, cioè di tutte le forme (*inchoatio formae*), anche di quelle che ancora non si sono manifestate in pienezza. L'interezza della natura può apparire allora come un libro, che resta illeggibile per molti, che non hanno la capacità di afferrarne il senso e che continuano a vedere soltanto un velo, magari fitto di trame, ma senza trasparenza alcuna.

Specificamente la mente umana comprende se stessa nelle sue diverse facoltà come lo specchio in cui il divino riluce, a partire dalla memoria, che conserva in sé l'immagine dell'eternità, ovvero di un indivisibile presente. Questa mente, che, restando aperta al principio, si estende sino alla pensabilità dell'origine, comprende l'uomo come *capax Dei* e considera, di rimando, l'idea del divino come l'unica misura adeguata all'umano²⁶.

Ritroviamo qui il duplice registro di passivo e attivo: se è riconosciuta la capacità dell'uomo di pensare Dio, è attestata anche la possibilità di rendersi simili a lui, sino a che l'*imago* si compia nella *similitudo*. L'*imago* viene intesa dinamicamente, quale nucleo originario da cui procede l'iter trasformativo, sino al riconoscimento nell'essere umano

²⁴ Il tema del raddoppio è caro a Bonaventura, che conserva l'interconnessione tra preghiera e speculazione, adorazione e filosofia, sommo bene e primo principio. Oltre alla teologia mistica di Dionigi, cfr. l'opera di Anselmo, in cui invocazione orante e argomentazione s'intrecciano.

²⁵ BONAVENTURA, *Itinerario*, I,13. Mantiene questa tripartizione anche Tommaso.

²⁶ Cfr. AGOSTINO, *La trinità*, XIV 8,11.

della *capacitas Dei*. Nel suo relazionarsi al principio, l'uomo si muove verso la piena *similitudo*. Dunque, se Dio viene contemplato nelle capacità della mente, l'uomo si scopre capace di aprirsi all'ulteriorità, si scopre *hierarchicus*, capace di compiere finanche le operazioni attribuite alle gerarchie celesti quali intelligenze sovrasensibili. Il *viator*, che dapprima ha ravvisato il primo principio fuori di sé, nella natura, intesa come *vestigium*, e in sé, nella propria anima, compresa come *imago*, si accorge che il viaggio non è terminato e che può procedere ancora, elevandosi sopra di sé, sino alla contemplazione di Dio e all'acquisizione della somiglianza con lui, secondo l'aspirazione già platonica della *homoiosis theo*²⁷.

Nell'ultima tappa di questo fantastico itinerario verso il principio, la mente si trova di fronte a realtà che eccedono le sue capacità di intelligenza ma non di esperienza. Sembra di ravvisare a questo punto l'incaglio della modernità, allorché i pensatori paiono essersi arrestati nella ricerca, limitandosi al fuori e al dentro di noi, sbarrando il proseguimento dell'itinerario sino al principio. Nel moderno, infatti, però proprio la facoltà più alta – l'apice della mente, la piena capacità di connessione e quindi di attingimento del principio – è stata cancellata dalla lista delle facoltà cognitive. Di conseguenza disponiamo di fisica e psicologia, raffinatissime, ma non di metafisica e teologia, inani nel pensare i fenomeni naturali e la natura umana stessa, sino al loro principio. Eppure la natura nel suo insieme ci resiste, reclamando d'essere rispettata nelle sue ragioni vitali, e i nostri corpi con le loro menti, preziosi e fragili, ambiscono al riconoscimento delle loro piene capacità.

Bonaventura dice: so degli enti come finiti, perché ho nozione dell'assolutamente perfetto, di quel punto di partenza che la filosofia, in quanto filosofia prima ovvero teologia, ha chiamato puro essere, energia pura, bene²⁸. Queste nozioni, pur non consentendo di conoscere Dio in se stesso, rendono concepibile l'assolutamente primo come sovrabbondante capacità di donazione. Analogamente, il *viator* ritrovando in sé, nella mente, nel corpo, la sua propria forma *beatificabilis*, si scopre fatto per partecipare del bene in un mondo in divenire.

Anche mentre si smarrisce in infinite questioni, immerso nella sua inquietudine, l'uomo attesta il suo inesauribile desiderio; egli guarda all'intera natura come a ciò che rispecchia il desiderio metafisico, dunque come a ciò che non può ridursi a mera risorsa da sfruttare, né risolversi in oggetto separato dal soggetto, che la conosce e la domina. Di contro al soggetto moderno, che oggettivando la natura, se ne chiama fuori e se ne fa falsamente principio, occorre finalmente pensare un soggetto che si riconosca partecipe della natura e che scopra se stesso, indagando lei. Diventa urgente l'uscita dallo schema oppositivo di soggetto-oggetto e contestualmente dall'univocità del modello del processo chiuso nella sua immanenza ed eterna ricorrenza.

Da Bonaventura a Goethe, che indagava ogni cosa come individualità essenziale, sino alla fenomenologia degli ultimi due secoli, la natura può essere meglio compresa come ciò che rivela più di quanto possa essere espresso nella conoscenza oggettivante²⁹. L'uomo, già aristotelicamente inteso, come il vivente logico (*zoon logon echon*), rintraccia nel darsi di

²⁷ Cfr. S. LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theo» nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

²⁸ Cfr. BONAVENTURA, *Itinerario*, III, 3.

²⁹ J.W. GOETHE, *Teoria della natura*, trad. it. a cura di M. Montinari, SE, Milano 2023.

ciò che trova esterno a sé e in sé (*physis* e *psichè*) l'esperienza dell'individualità singolare. Tale interpretazione, che valorizza la pluridimensionalità dell'esperienza, procede attraverso la coscienza della persona che indaga, attestando pareysonianamente il legame ontologico tra la persona e la verità cercata, e non si riduce a mera *episteme*, ma si accresce sino a diventare sapienza e saggezza. In questo sconfinato orizzonte interpretativo, dato dalla pluridimensionalità dell'esperienza consapevole, si tende, restando ben saldi nell'adesione alla vitalità relazionale, alla maestosità dell'origine, quale momento istitutivo e costitutivo di tutto ciò che si dà.

Vi è una profonda saggezza nel monito degli antichi a vivere secondo natura, il che per gli umani significa immediatamente vivere secondo il logos, secondo la capacità che più ci è propria. E tale capacità non ha una previa determinazione, ma resta inesauribile, indefinibile, sino al pensiero del primo principio nell'*homo capax Dei*. Vivere secondo natura è la possibilità propriamente umana di corrispondere, di armonizzarsi con tutto ciò che è dato: dal corpo proprio allo spazio del nostro abitare la terra, adorna di altri viventi, sospesa nel cosmo, manifestazione straripante dell'origine.

Questa natura resiste e ci richiama alle ragioni del vivere, mostrando l'intima interconnessione tra la singolarità personale e la dimensione generativa della vita. D'altronde con la natura abbiamo l'origine in comune. La sua potenza rimanda al potere del primo inizio, che non smette mai di permanere, resistendo tenacemente a qualunque assedio del pensiero. Ciò che resiste nella natura è il suo principiare, cioè il suo scaturire, fiorire continuo, e il suo stare "al posto" del principio. Al posto di lui, abbiamo intanto lei. Dove si manifesta la natura, lì si cela il suo principio, il rimando ad altro. Lì resta la vibrazione della tensione più alta, quella tra la *physis* e la sua origine, quella che conobbe Giacobbe, che lottava coi piedi bagnati dall'acqua dello Iabbok, dopo che aveva già risalito, nei meandri della sua mente, la scala degli angeli, che da terra arrivava fino al cielo³⁰.

³⁰ Cfr. *Gen* 32,24-34, ove si narra l'episodio della lotta, e *Gen* 28,10-22, dedicato al sogno della scala.

