

# L'immanenza ferita. Soggettività ed esodo da Bonaventura a Lévinas

MASSIMO ERCOLANI<sup>1</sup>

“Che noi siamo ancora vivi,  
questa è la nostra colpa”.

K. Jaspers, *La questione della colpa*

**Sommario:** 1. Premessa. 2. Rovesciamento dell'intenzionalità. 3. *Cogito* e trascendenza. 4. Metafisica ed esodo. 5. Spunti conclusivi.

**Abstract:** This paper is intended to connect the thought of two supposedly distant philosophers such as Bonaventure and Lévinas through a brief analysis of their visions on ontology and transcendence. In the first part, we will attempt to highlight the originality of the contribution of Lévinas in respect to one of his primary sources: Edmund Husserl. Subsequently, we will discuss the specific features of subjectivity outlined by the Jewish-Lithuanian thinker, emphasizing the underlying Cartesian matrix. At this point, we shall attempt to track points of tangency between the medieval illumination theory and the Levinasian *prima philosophia*.

**Keywords:** *Bonaventure, Lévinas, Intentionality, Subjectivity, Metaphysics, Ontology, Infinite, Transcendence, Ethics.*

---

1 Dottore in Filosofia presso la Pontificia Università Antonianum di Roma.

## 1. Premessa

Mentre ci apprestiamo a mettere in dialogo pensatori tanto distanti come san Bonaventura e Emmanuel Lévinas, non ignoriamo i possibili rischi del nostro tentativo. Dietro l'angolo si presenta l'eventualità non remota di forzare un avvicinamento fra differenti posture filosofiche smussando *ad hoc* le asperità inconciliabili in vista di una ricomposizione arbitraria e anonima. Pertanto non colmeremo la distanza fra la metafisica bonaventuriana e l'etica levinasiana diluendo la portata delle due proposte. Tenteremo, al contrario, di assecondare i caratteri tipici dei diversi orizzonti rimarcando i lineamenti più pronunciati. Faremo parlare i testi lasciando che la forza dirompente che sprigionano scrolli via la polvere stratificata da secoli di pregiudizi e fissata da semplificazioni manualistiche.

I possibili punti di contatto fra la metafisica del *Doctor Seraphicus* e le sottili analisi fenomenologiche del pensatore di origini ebraico-lituaniche non verranno cercati, almeno in linea di principio, nel ricorrente riferimento alla Scrittura che li accomuna, ma in alcune delle pagine più rilevanti di Descartes. Universalmente riconosciuto come *topos* classico della gestazione della "modernità", il *cogito* fungerà da teatro di un possibile "faccia a faccia" fra medioevo e contemporaneità<sup>2</sup>. L'*Infinito* cartesiano, riferimento cruciale della fenomenologia levinasiana – mai abbastanza rimarcato da un punto di vista storiografico – verrà posto in controluce con le analisi bonaventuriane sulla *mens* umana, nell'auspicio di focalizzare possibili affinità.

Data l'indole del presente studio non si tratterà principalmente di offrire risposte conclusive ma, più modestamente, di aprire possibili tracce per ulteriori scavi critici. Mentre sappiamo di esporci al pericolo di cadere in 'anacronismi' o applicazioni teoriche aprioristiche<sup>3</sup> non desistiamo dal proposito della presente indagine, incoraggiati dai notevoli profitti che potrebbero derivare favorendo un

2 Troviamo in Edith Stein un illustre antecedente in materia di 'accostamenti ardit'. Come è noto la filosofa tedesca di origine ebraica, nella fase matura della sua produzione, presta la propria penna ad un'originale sintesi fra i suoi due grandi maestri, Edmund Husserl e Tommaso d'Aquino. Come desumiamo da una lettera del 1931 indirizzata a Heinrich Fink, la Stein considera ormai come suo compito specifico «il confronto fra la filosofia scolastica e la filosofia moderna». E. Stein, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli, Città Nuova, Roma 2013, XXXIX.

3 In ossequio alla lezione gadameriana, avvertendo la possibilità di tali "tradimenti" ci disponiamo chiaramente a minimizzare il rischio di imporre ai testi, in modo totalmente inconsapevole, le nostre pur ineliminabili pre-comprensioni.

reciproco ascolto fra ambiti di ricerca che, per la giusta causa della scientificità, rischiano d'altra parte di ripiegarsi in una chiusura specialistica o, peggio, in uno sterile eruditismo.

Il senso del nostro breve contributo si concentra pertanto nel tentativo di offrire possibili piste di riflessione per ripensare la metafisica classica alla luce delle provocazioni della contemporaneità e ritrovare nella contemporaneità i frutti più o meno maturi della 'semina' scolastica, attendendo da tali indagini un guadagno insieme speculativo ed etico.

## 2. Rovesciamento dell'intenzionalità

Il contributo cruciale della proposta di Lévinas sembra condensarsi nel tentativo di “pensare la trascendenza” in modo alternativo alla tradizione ontologica occidentale. Un pensare che, nonostante la presa di distanza dalle ‘geometrie’ della teologia razionale, non abbandona la sfida autenticamente metafisica di “dire Dio”. La posta in gioco dell'indagine levinasiana è dunque di smarcare la significazione del discorso teologico dal bivio pascaliano tra fede e ontologia, come se questa opposizione non costituisse un *aut aut* tanto inaggirabile da impedire il passo ad alcun *tertium quid*<sup>4</sup>.

Per entrare nel vivo di questa proposta filosofica dobbiamo preliminarmente dotarci di un equipaggiamento lessicale minimo e almeno intravedere l'orizzonte tematico in cui collocarla, così da intercettare le coordinate essenziali al nostro itinerario. Un punto d'accesso privilegiato per acquisire tale strumentazione ermeneutica sembra possa essere raggiunto nel terreno da cui la pianta levinasiana ha attinto i primi umori vitali. Il pensiero di Lévinas infatti – come attestato più volte dal filosofo stesso – nasce e si sviluppa all'interno di un serrato confronto con la *fenomenologia*<sup>5</sup>. Mentre tenteremo di enucleare i principali temi della scienza

4 Cfr. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982; tr. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1999, pp. 79-80.

5 Solo a titolo esemplificativo: cfr. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijoff, La Haye 1961; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, 2ª ed., a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2010, p. 26; E. Lévinas, *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris 1982; tr. it. di M. Pastrello e F. Riva, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Castelvecchi, Roma 2014, p. 54; E. Lévinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset,

husserliana metteremo in risalto le prese di distanza levinasiane dall'ortodossia del metodo fenomenologico così da leggere, per contrasto, l'autentica fisionomia del pensiero levinasiano.

La proposta di Edmund Husserl muove dal tentativo di descrizione fedele dei “fenomeni” – ciò che appare, è *dato*, si manifesta alla coscienza – in vista della «chiarificazione e con ciò l'ultima fondazione di ogni conoscenza»<sup>6</sup>. A tal fine, attraverso una sospensione del giudizio relativa all'esistenza reale del mondo<sup>7</sup>, viene “messa fuori circuito” l'ingenuità dell'atteggiamento naturale per acquisire unicamente le *datità* assolutamente indubitabili: l'esperienza vissuta della cosa e il suo correlato, il fenomeno<sup>8</sup>.

L'*epoché* fenomenologica mette dunque in moto un processo graduale di “riduzioni”<sup>9</sup>. La messa fra parentesi del piano ontico favorisce una *riduzione eidetica* per cui si passa ad afferrare i fenomeni non più empiricamente ma nella loro “essenza” necessaria. La fenomenologia non è più intesa come scienza di “dati di fatto” ma come *scienza eidetica*, rivolta a regioni ontologiche che permangono nella loro generalità essenziale quali residui di tale setaccio. La “coscienza pura” è esattamente il «residuo fenomenologico»<sup>10</sup> – ciò che rimane dopo l'*epoché* – ed è il vero e proprio campo d'indagine della “nuova scienza”, cui si approda attraverso una *riduzione trascendentale*<sup>11</sup>. L'essere della coscienza, e la corrente dei suoi vissuti (*Erlebnisse*), non verrebbe difatti intaccato nemmeno da un “annientamento del mondo”<sup>12</sup>.

Per il matematico e filosofo austriaco il tratto distintivo della coscienza è l'*intenzionalità*, «essa rappresenta una peculiarità essenziale dei vissuti in

---

Paris 1991; tr. it. di E. Baccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 2016, p. 157. Per un'autentica comprensione dell'opera di Lévinas, accanto all'innesto fenomenologico, è fondamentale ricordare il perenne confronto con l'ontologia heideggeriana e le profonde ispirazioni attinte dal “nuovo pensiero” di Franz Rosenzweig.

6 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, 2ª ed., a cura di E. Costantini e E. Schulze Costantini, Studium, Roma 2018, p. 67.

7 Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, § 31, vol. I, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, pp. 71-73.

8 Cfr. E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 68.

9 Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, § 33, cit., p. 77.

10 *Ibidem*, § 50, p. 124.

11 In questo senso, come attesta lo stesso Husserl, una sorta di *neocartesianismo*. Cfr. E. Husserl, *Le conferenze di Parigi; Meditazioni cartesiane*, a cura di D. D'Angelo, Giunti/Bompiani, Firenze-Milano 2020, p. 115.

12 Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, § 49, cit., p. 120.

generale»<sup>13</sup>. La nozione di intenzionalità in effetti esprime la proprietà dei vissuti di essere “coscienza di qualche cosa”, pertanto dice una direzionalità tipica degli atti della coscienza, come «uno “sguardo” che si irradia dall’io puro [...] verso l’“oggetto”»<sup>14</sup>.

Il tema dell’intenzionalità sembra costituire un polo attrattivo per l’intera riflessione levinasiana<sup>15</sup>. Già a partire dalla sua prima opera<sup>16</sup> sembrano affiorare temi cruciali che poi accompagneranno la successiva produzione dell’autore francese. In prima istanza Lévinas coglie l’originalità dell’apporto di Husserl – quasi a sottolineare il proprio debito speculativo nei riguardi del fondatore del metodo – per poi evidenziare alcuni fondamentali rilievi critici, già forieri di un oltrepasamento del maestro. Ne *La teoria dell’intuizione* l’autore franco-lituano sostiene che la novità husserliana rispetto a Franz Brentano<sup>17</sup> consiste nell’aver inteso l’intenzionalità come autentico atto di *trascendenza* e come modo d’essere della coscienza. L’intenzionalità non è «l’attributo di una sostanza già esistente di per sé»<sup>18</sup>, anzi «*costituisce la soggettività stessa del soggetto*. La sua stessa sostanzialità consiste nel trascendersi»<sup>19</sup>.

L’assoluta rilevanza della proposta husserliana «consiste nell’aver posto nel

---

13 *Ibidem*, § 84, p. 209.

14 *Ibidem*, p. 210.

15 Cfr. E. Baccarini, *Emmanuel Levinas: intenzionalità e trascendenza a partire da Husserl*, «Teoria», 2, 2006, p. 7. In un breve saggio della maturità (*La coscienza non-intenzionale*, 1983) Lévinas, mentre riconosce il debito filosofico che egli contrae con la fenomenologia di Husserl, ammette: «A lui debbo il concetto di intenzionalità che anima la coscienza».

16 *La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, Paris 1930. Tesi dottorale difesa il 4 aprile 1930 e pubblicata lo stesso anno. Qui, come rileva Jacques Derrida, l’interpretazione levinasiana della fenomenologia risente già delle analisi heideggeriane di *Sein und Zeit* del 1927. Cfr. J. Derrida, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas* in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002, pp. 110-111.

17 Filosofo tedesco dal quale Husserl d’altra parte mutua integralmente l’idea stessa dell’intenzionalità della coscienza. Già in questo senso una chiara matrice medievale interna alla filosofia fenomenologica giacché «Brentano, a sua volta, ereditava il concetto e il termine *intenzionale* dalla scolastica». S. Vanni Rovighi, *La teoria dell’intenzionalità nella filosofia di Husserl*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 50, 1958, p. 199.

18 G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, 2ª ed., Rosenberg e Sellier, Torino 2010, p. 53.

19 E. Lévinas, *La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, cit.; tr. it. di V. Perego, *La teoria dell’intuizione nella fenomenologia di Husserl*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2002, p. 55.

cuore stesso dell'essere della coscienza il contatto con il mondo»<sup>20</sup>. L'interesse di Lévinas per la nozione di intenzionalità è grande nella misura in cui esprime il fatto che «la coscienza si trascende, che essa si dirige su qualcosa che essa non è»<sup>21</sup>. L'intuizione o visione husserliana riguarda dunque la coincidenza fra l'oggetto *inteso* e il *dato* dell'atto intuitivo, e si realizza quando una certa *intenzione* trova perfetto "riempimento" (*Erfüllung*) da parte del percepito. L'ontologia husserliana – il senso stesso dell'essere – si rivela come «trasparenza dell'essere alla coscienza e della coscienza all'essere». Al fondo stesso della verità si trova perciò la "visione" come «intenzionalità che attinge l'essere»<sup>22</sup>.

Ma proprio qui un'indicazione, a mio avviso fondamentale, per comprendere il genuino apporto levinasiano all'indagine fenomenologica. Il filosofo in effetti ravvisa nell'opera husserliana una «fatale preminenza del momento dell'adeguazione dell'essere alla coscienza, rispetto a quello dell'adeguazione della coscienza all'essere»<sup>23</sup>. Qui rintracciamo il cuore della prospettiva critica attraverso cui Lévinas denuncerà sempre più severamente l'attitudine *egologica* dell'impresa husserliana e dunque l'esigenza di superare la fenomenologia e l'ontologia stessa.

Lévinas legge fra le righe della teoria dell'intuizione di Husserl una generale tendenza all'"intellettualismo". Seppure venga attribuita una particolare intenzionalità anche agli atti *emotivi* e *volitivi* della coscienza, l'autore francese registra nella filosofia husserliana un primato della conoscenza teoretico-rappresentativa e, conseguentemente, il presupposto di ogni altro tipo di intenzionalità nella coscienza *oggettivante*<sup>24</sup>. Dunque «il rovesciamento stesso della nozione di intenzionalità come "coscienza-di" sarà il risultato finale delle indagini levinasiane»<sup>25</sup> e, a mio parere, uno dei dispositivi fondamentali impiegati dal filosofo francese per un ripensamento generale della storia della filosofia occidentale.

20 E. Lévinas, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, cit., p. 57.

21 *Ibidem*, p. 58.

22 G. Ferretti, *La filosofia di Levinas*, cit., p. 55.

23 *Ibidem*, p. 56.

24 Cfr., E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 124; E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., pp. 83-84; G. Ferretti, *La filosofia di Levinas*, cit., pp. 57-58.

25 E. Baccarini, *Emmanuel Levinas: intenzionalità e trascendenza a partire da Husserl*, cit., p. 8.

### 3. Cogito e trascendenza

Nella relazione intenzionale della *rappresentazione* «il Medesimo è in relazione con l'Altro, ma in modo tale che l'Altro non vi determini il Medesimo, che sia sempre il Medesimo a determinare l'Altro»<sup>26</sup>. In queste parole di *Totalità e Infinito* – opera in cui certamente traspare l'espressione più organica del pensiero levinasiano – non solo è percepibile una presa di distanza sempre più nitida dalle tendenze oggettivanti-idealistiche del *cogito* husserliano, ma risuona con particolare chiarezza l'accusa che Lévinas muove all'intera tradizione filosofica<sup>27</sup>.

Dall'ontologia eleatica sino al culmine razionalistico raggiunto nel sistema hegeliano essa ha promosso e alimentato un “imperialismo del Medesimo”, una mortificazione della trascendenza ad opera dell'*immanenza*. La metafisica occidentale si è risolta nel tentativo di *com-prendere* il molteplice e il diverso a costo di ridurlo inesorabilmente ad una *totalità* unitaria.

La relazione autenticamente metafisica fra l'*ipseità* e l'*alterità* viene invece rintracciata da Lévinas in alcuni passi fondamentali delle *Meditationes de prima philosophia* di Cartesio. Qui, come sappiamo, il filosofo e matematico francese, una volta raggiunta l'evidenza indubitabile del *cogito*, nel tentativo di sciogliere l'*ego* dal laccio di un solipsismo insuperabile, cerca una possibile via di fuga percorribile con altrettanta chiarezza e distinzione. Il varco può dischiudersi solo a patto che almeno uno dei contenuti della *res cogitans* esibisca una sproporzione tale da richiedere una causa extra-soggettiva. Una sola idea sembra soddisfare tale richiesta: nella costellazione ideale del *cogito* viene infine avvistata l'*idea entis summe perfecti et infiniti*<sup>28</sup>. Essa certamente non è un'idea “avventizia” né “fattizia” ma “innata”, giacché porta con sé tale “realtà oggettiva” da essere strappata alle possibilità auto-produttive del pensiero.

Nonostante l'avversione strutturale al vocabolario ontologico della metafisica, Emmanuel Lévinas rintraccia esattamente in questa pagina cartesiana un'idea “eccezionale” per pensare la trascendenza nella sua assoluta *esteriorità*. Il filosofo ausculta nell'*idea dell'Infinito* che palpita nel cuore delle *Meditazioni metafisiche* la traccia di una profonda *lacerazione* dell'intenzionalità immanentizzante del *cogito*,

26 E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 125.

27 Cfr. G. Ferretti, *La filosofia di Levinas*, cit., p. 60.

28 R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, 3ª ed., a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 74.

procurata da una alterità che non si lascia inghiottire nelle spire fagocitanti del sapere concettuale. «L'intenzionalità, nella quale il pensiero resta *adeguazione* all'oggetto, non definisce quindi la coscienza al suo livello fondamentale. Ogni sapere in quanto intenzionalità presuppone già l'idea dell'infinito, l'*inadeguazione* per eccellenza»<sup>29</sup>.

La relazione che l'*io penso* intrattiene con l'*In-finito* conserva insieme la *prossimità* di questa idea *in me*, cioè nel *finito*, e la *separazione*, propria dell'*infinità*, che impedisce la *sintesi* fusionale del Medesimo e dell'Altro in una Totalità. L'irruzione dell'assolutamente Altro nell'*ipseità* sovverte quel *logos* della tradizione filosofica che trova la misura del suo incedere teoretico esattamente nella riconduzione dell'alterità all'*identità* – per cui «la conoscenza è il dispiegarsi di questa identità»<sup>30</sup>.

L'atto intenzionale-oggettivante del *sapere* husserliano come “coscienza di” non può che invocare un movimento di riduzione della *distanza* che invece si rende assolutamente necessaria alla *relazione metafisica* tra me ed Altri<sup>31</sup>. Sebbene l'avventura fenomenologica husserliana abbia condotto la coscienza – che *riposava* ingenuamente sull'essere dimenticando se stessa – al *risveglio* da un “sonno dogmatico”, sebbene la teoria dell'intersoggettività abbia rappresentato la possibilità per l'Io di una *disubriacatura* dalla sbornia della propria identità, tuttavia Husserl non smette di pensare questo stato di *veglia* o di *lucidità* nei termini della conoscenza, del sapere, dell'assimilazione – dunque un rinnovato *assopimento* nel Medesimo<sup>32</sup>.

Risveglio che, al contrario, secondo Lévinas si attua nel *cogito* cartesiano attraverso l'esplosione, nell'immanenza, di un'idea 'impensabile' che scuote il sonno «che dorme al fondo di ogni coscienza che riposa sull'oggetto»<sup>33</sup>. Il pensatore francese sembra registrare in Descartes l'interruzione – anche se momentanea – dello svolgimento assimilativo della metafisica occidentale. Una breccia nelle strutture monolitiche dello spirito europeo che, d'altra parte, si apre solo in quanto funzionale a sostenere, come “ancella”, la causa della “prova” metafisica. Nelle *Meditationes* infine si restaura la *ferita* inflitta al *cogito* coi materiali sicuri del linguaggio *sostanzialista* gettando “più solide basi” per la costruzione del *sapere*.

29 E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 25.

30 *Ibidem*, p. 41.

31 *Ibidem*, p. 109.

32 Cfr. E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., pp. 31-49.

33 *Ibidem*, p. 85.

«Ritorno incessante alla metafisica!»<sup>34</sup>.

La mossa strategica escogitata da Lévinas sembra a questo punto riguardare l'attuazione di una sorta di *torsione etica* per svolgere il tema cartesiano al di là della metafisica o, più propriamente, delineando finalmente una metafisica dell'*au-delà*<sup>35</sup>. «L'idea di infinito, ha luogo nel rapporto con Altri»<sup>36</sup>. L'autentico stato di *veglia* della coscienza si realizza esclusivamente nella *relazione etica*: «messa in questione del Medesimo da parte dell'Altro»<sup>37</sup>, «esposizione all'altro sotto forma di *ferita* o *vulnerabilità*»<sup>38</sup>. L'*idea* dell'Infinito, che pensa più di quanto possa pensare e contiene più di quanto possa contenere, è uno strumento filosofico – di cui si mantiene solo il *disegno formale*<sup>39</sup> – che finalmente conserva il *vulnus* provocato alle strutture dell'immanenza da *le visage d'autrui*.

---

34 E. Lévinas, *Transcendence et intelligibilité*, Labor et Fides, Genève, 1984; tr. it. di F. Camera, *Trascendenza e intelligibilità*, Marietti, Bologna 2018, p. 24.

35 In questo senso risuona più volte nell'opera levinasiana il richiamo al tema platonico del *Bene al di là dell'essere* che, insieme alla cartesiana *idea di infinito*, è esplicitamente riconosciuto da Lévinas come uno fra i principali antecedenti filosofici della propria *etica come filosofia prima*. Rimandiamo dunque ad un interessante articolo di Mark K. Spencer in cui si propone un confronto fra Lévinas e Bonaventura ravvisando proprio nella matrice neoplatonica – “the Good beyond all being” – un terreno comune ai due pensatori. In questo nostro contributo abbiamo preferito interessare il medesimo dialogo intorno alla nozione filosofica di *Essere* piuttosto che su quella teologico-mistica di *Bene* (senza dimenticare che in Bonaventura anche l'argomentazione più strettamente logico-filosofica si staglia sempre nell'orizzonte della fede, infatti, anche se l'ontologia dell'*Itinerarium* attinge direttamente da temi eleatici e platonico-aristotelici, l'assunzione che il primo nome di Dio è *Essere* è desunta esplicitamente da *Esodo* 3,14 – cfr. *Itinerarium* V, 2). Della matrice platonica bonaventuriana, abbiamo privilegiato l'aspetto interiore-illuminativo, lasciando (per quanto possibile) in secondo piano le dottrine della *partecipazione*, dell'*esemplarismo* e dell'*emanazionismo*, così implicate nella comprensione neoplatonica di Dio come “the self-diffusive Good”. Questo, da una parte, per rimarcare l'aspetto della distanza-sproporzione fra Infinito e finito (o tra creato e Increato) e, dall'altra, per sottolineare l'attitudine ‘moderna’ del filosofare bonaventuriano. Come detto nella prefazione, l'avvicinamento fra orizzonti tanto distanti viene tentato rimanendo nella metafisica propriamente detta, per delineare l'ontologia di una soggettività esodale in cui si rende protagonista la trascendenza dell'alterità: sproporzione che restituisce il volto di un'immanenza ferita. Cfr. M. K. Spencer, *An Ethical Neoplatonism: Bonaventure and Levinas in Dialogue*, «Quaestiones disputatae», 2, 2011, pp. 226-240.

36 E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967; tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, p. 198.

37 E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 41.

38 E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 50 (corsivi miei).

39 Cfr. E. Lévinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 196-197.

L'incomprensibilità – vera e propria cifra dell'Infinito in quanto tale<sup>40</sup> – si produce come inversione dell'intenzionalità nella resistenza assoluta che lo “sguardo” d'altri oppone all'esercizio del potere oggettivante della conoscenza<sup>41</sup>. Il superamento di un pensiero dell'Identico, che si costituisce narcisisticamente come continua sospensione dell'alterità dell'Altro, non avviene pertanto nella sintesi *teorica* ma nell'evento *pratico* in cui «il pensiero si trova *in faccia* ad un Altro, refrattario alla categoria»<sup>42</sup>.

L'incontro con un'*estraneità* irriducibile all'intenzionalità “detroneggia” il Medesimo e, con esso, quel totalitarismo dell'identità che ha ispirato l'intero canone occidentale, “dalla Ionia fino alla Jena”<sup>43</sup>. L'etica pertanto non raggiunge in seconda battuta la metafisica, «la *filosofia prima* è un'etica»<sup>44</sup>, come si riconoscesse che “in principio è la *relazione*” piuttosto che la *sostanza*: è l'assoluto primato metafisico dell'alterità come infinito-che-si-apre-nella-relazione-interumana. La soggettività non è altro che “responsabilità per altri”.

Come l'intenzionalità in Husserl rivela il modo d'essere proprio della coscienza, così la responsabilità in Lévinas non coglie un semplice attributo della soggettività, ma ciò che la costituisce come tale. La *responsabilità* è la «struttura essenziale, primaria, fondamentale della soggettività [...]. Qui l'etica non si aggiunge come un supplemento rispetto a una base esistenziale preliminare: il nodo stesso del soggettivo si stringe proprio nell'etica intesa come responsabilità»<sup>45</sup>.

Ci chiediamo ora se le l'*Infinito* cartesiano – trascritto da Lévinas in chiave etica – rappresenti semplicemente un'eccezione alla ‘costituzione ontologica’<sup>46</sup> della

40 Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 77.

41 Cfr. E. Lévinas *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 198.

42 E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 38.

43 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 11-12.

44 E. Lévinas, *Etica e Infinito*, cit., p. 82.

45 *Ibidem*, p. 93.

46 Tale locuzione intende evidenziare innanzitutto il debito filosofico che Lévinas contrae nei confronti della critica di Heidegger alla metafisica e, insieme, tenta di incrociare lo sguardo sospettoso che Lévinas rivolge alla “filosofia dell'essere” *tout court*, nella quale scorge una cifra totalitaria intrinseca. Effettivamente la lettura levinasiana della storia della filosofia sembra delinearsi in tutta la sua forza eversiva contestualmente a quel progressivo affrancamento dall'istanza heideggeriana con cui viene ad attuarsi il definitivo congedo del pensatore francese dall'*ontologia* in quanto tale. Rimandiamo su questo punto a due brevi testi levinasiani esplicitamente dedicati ad Heidegger e redatti a distanza di vent'anni – rispettivamente nel 1932 e nel 1951 – in cui si passa da una

metafisica occidentale o se, nella proposta di Descartes, possano rintracciarsi radici sotterranee fecondate da un *humus* non immediatamente riconducibile al terreno di un'ontologia immanentizzante. Alcune pagine dell'*Itinerarium mentis in*

---

lettura ancora sostanzialmente entusiasta della nuova ontologia anti-intellettualista heideggeriana ad una “prima contestazione del primato dell'ontologia” alla luce di un'embrionale delimitazione etica de *le visage*: E. Lévinas, *Martin Heidegger e l'ontologia* in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 59-86; *L'ontologia è fondamentale?* in *Tra noi*, cit., pp. 29-40. Heidegger rileva la tendenza generale dell'apparato concettuale metafisico a concepire l'essere come semplice-presenza. Questa specifica inclinazione del *logos* occidentale, in particolare aristotelico, tradendo la vocazione originale della metafisica come posizione del problema dell'essere oltre (*metà*) l'ente, avrebbe ridotto l'ontologia al rango ontico (come scienza dell' $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$ ) – dimenticando che “l'essere non è qualcosa come l'ente” – sino a concepire l'essere stesso come l'Ente sommo. Questo avrebbe determinato un intreccio inestricabile fra *ontologia* e *teologia* (appunto, una “onto-teo-logia”) consegnando fatalmente all'oblio quella “differenza ontologica” da cui la metafisica stessa riceveva il suo impulso originario – pertanto si rende necessario un passo indietro (*Schritt zurück*) “dalla metafisica all'essenza della metafisica”; vedi in particolare M. Heidegger, *Essere e tempo*, §§ 1-6, Mondadori, Milano 2020, pp. 15-49; *Introduzione a: «Che cos'è metafisica?»* in *Che cos'è metafisica*, Adelphi, Milano 2001, pp. 87-117; *La struttura onto-teo-logica della metafisica* in *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, pp. 53-98. Lévinas, da parte sua, sembra infine ribaltare la prospettiva heideggeriana mostrando che la priorità dell'essere sull'ente – questa precedenza del *neutro* e dell'*impersonale* – non fa che “neutralizzare” l'altro permettendone la comprensione, il possesso, il dominio. Cfr. E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., pp. 40-50. Il pensatore franco-lituano dunque «può rivendicare il carattere protologico dell'etica nell'esatta misura in cui – proprio di contro a Heidegger – rivendica il primato e la precedenza dell'ontico sull'ontologico». M. M. Olivetti, *L'uno e l'altro* in V. Melchiorre (a cura di), *L'uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 65-66. Lévinas stigmatizza pertanto l'intera parabola speculativa occidentale sotto il segno della potenza e dell'imperialismo, stabilendo un'equazione fra ontologia e violenza. Dunque non possiamo non menzionare l'apporto critico di Derrida che, soprattutto in *Violence et métaphysique* (1964), difende la pertinenza delle analisi heideggeriane dalle accuse levinasiane mostrando viceversa che l'essere *transcategoriale* – che non è un ente – non è una potenza ipostatizzabile sotto la cui neutralità anonima installare “il volto di un tiranno senza volto”. La *pre-comprensione* dell'essere è sempre relativa all'“*essere-di* quell'essente” dunque, piuttosto che sottomettere *qualcuno* ad un *logos* impersonale e omicida ne garantisce l'alterità permettendo la relazione etica. Cfr. J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., pp. 99-198. Su questo vedi anche G. Ferretti, *Il dialogo-confronto tra Derrida e Levinas: «un contatto nel cuore di un chiasmo»* in appendice a G. Ferretti, *La filosofia di Levinas*, cit., pp. 333-345. Importante rilevare che nella maturità della produzione di Derrida si registra un ammorbidimento dei toni piuttosto severi di *Violence et métaphysique* e una crescente accoglienza nei confronti del tema etico propriamente levinasiano. Rimandiamo dunque al saggio di Silvano Petrosino in cui si analizzano e problematizzano le tappe di tale inversione di marcia. S. Petrosino, *L'umanità dell'umano o dell'essenza della coscienza. Derrida lettore di Lévinas* in J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 9-51.

*Deum*<sup>47</sup> sembrano scolpire il volto di un'autentica metafisica dell'alterità attraverso cui risalire, dalle immagini proiettate sullo schermo della contemporaneità, alla fonte illuminativa del pensiero medievale.

#### 4. Metafisica ed esodo

Secondo Lévinas l'attitudine *totalitaria* della filosofia occidentale trova la forza di sottomettere a sé ogni altro possibile discorso esattamente mentre decreta la coincidenza tra pensiero ed essere. L'intelligibilità o "avere senso" si risolve in un *mostrarsi* dell'essere al pensiero che lo pensa. La metafisica dunque pensa Dio nella misura in cui Questi mostra la propria sensatezza, cioè mentre rientra nell'*esser-pensato* – anche se come *ente* per eccellenza. Tematizzare Dio è condurlo nel percorso dell'essere, proprio mentre il Dio biblico significa – senza analogia, oltre l'intelligibilità e il razionalismo dell'identità – *l'al di là dell'essere*. Per Lévinas, la storia della filosofia *tout court* è stata una «distruzione della trascendenza»<sup>48</sup>.

Ci chiediamo ora se la tradizione occidentale, certamente produttrice delle derive positivistic-idealistiche del *logos* immanentizzante e calcolante, non abbia conosciuto altro che un pensiero dell'identico. Ci chiediamo se la *trascendenza*, almeno in qualche caso, sia sfuggita alla *presa* del concetto<sup>49</sup>. Si tratta qui di mostrare se il medioevo e in particolare la metafisica illuminativa di matrice platonico-agostiniana abbiano offerto piste alternative per pensare *altrimenti*. Dal momento che la Scolastica – sia che essa cerchi *l'intellectus fidei* sul versante

47 Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, in Bonaventura, *Opera omnia*, V, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1881, pp. 295-313. Qui ci riferiremo alla traduzione di L. Mauro, *L'itinerario dell'anima a Dio*, 2<sup>a</sup> ed., Bompiani, Milano, 2010. L'opera è un piccolo opuscolo concepito nell'ottobre del 1259 sul monte della Verna. A trentatré anni dalla morte del suo amato fondatore, san Bonaventura si ritira nella quiete di questo luogo per soddisfare il proprio amoroso desiderio di "quella pace che supera ogni comprensione". Durante la meditazione delle possibili vie che conducono all'ascesa mistica, si ripresenta alla sua mente l'augusto ricordo dell'apparizione di cui il medesimo monte era stato teatro. La visione del Serafino alato in forma di Crocifisso ricevuta da san Francesco offre a Bonaventura la mappa su cui orientare il proprio itinerario speculativo. Le sei ali del Serafino rimandano alle sei tappe illuminative che, a partire dalla considerazione del mondo fenomenico, conducono sino alla Luce stessa.

48 E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., pp. 78-79.

49 Lévinas sottolinea che «il *Begriff* conserva questo significato di presa», di afferramento. E. Lévinas, *Tra noi*, cit., p. 160.

platonico piuttosto che aristotelico – generalmente pensa in senso ontologico, sembra impossibile rintracciare in essa, seguendo Lévinas, un “al di là dell’essere”. Qui l’unico possibile punto di tangenza fra le istanze metafisiche medievali e quelle decostruttive del post-moderno sembra rintracciabile esclusivamente nella possibilità di una diversa interpretazione dell’essere, dunque, nonostante il divieto levinasiano, un “essere altrimenti” piuttosto che un “altrimenti che essere”<sup>50</sup>.

Lévinas – in particolare nel saggio *Dio e la filosofia* che compare in *Di Dio che viene all’idea* – ci offre diversi indizi per comprendere quale ontologia sia oggetto delle sue invettive. Qui l’autore ci lascia intendere che l’essere coincide con la tematizzazione di un pensiero *sostanzialista*, che riporta ogni contenuto – anche il più *distante* – alla *presenza* dell’immanenza, alla *chiarezza* del concetto. D’altra parte, se l’unica significazione che l’ontologia ammette è quella che si rivela in un tema, il ricorso della teologia razionale ad un uso iperbolico del verbo essere non fa che relegare il suo oggetto nella pura insignificanza; ma questo è esattamente ciò che Lévinas intende evitare giacché, nel tentativo di superare la polarità tra razionalismo e fideismo, intende mostrare un’intelligibilità altrimenti detta, per così dire, “preliminare all’essere”. Dunque, la metafisica coincide *tout court* con un’ontologia sostanzialista?

Come sappiamo la *sostanza* è il tema centrale della teoresi aristotelica, essa è il primo dei significati dell’essere ed è la ‘regina’ dell’impianto categoriale. Nonostante l’“essere si dica in molti modi”, il problema ontologico si risolve fondamentalmente in una *usiologia*, l’*ὄν* rientra senza residui nell’*οὐσία*<sup>51</sup>. «L’essere è originariamente distinto in generi»<sup>52</sup>, questa la prospettiva aristotelica.

Il senso privilegiato della nozione di sostanza si esprime nell’*essenza*<sup>53</sup>, la forma o natura delle cose, dunque nel *quid est* – da qui il sostantivo latino *quidditas* – ovvero ciò che si rende noto e si chiarifica nella definizione. Per definizione si intende generalmente l’inclusione del definendo in un genere prossimo con l’aggiunta di una differenza specifica. Ma, dunque, anche la trascendenza o il pensare-a-Dio

---

50 Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Nijoff, La Haye 1974, tr. it. S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o aldilà dell’essenza*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2002, p. 6.

51 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, VII 1028a 6-1028b 7, a cura di G. Reale, 13ª ed., Bompiani, Milano 2016, pp. 287-289.

52 *Ibidem*, IV 1004a 5, p. 135.

53 Cfr. G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 56-58.

deve esibire la propria sensatezza lasciandosi *rappresentare* nello schema della definizione? L'essere divino è determinabile *per genus et differentiam specificam*?

La risposta della Scolastica latina è inequivocabile<sup>54</sup>. Bonaventura da Bagnoregio e Duns Scoto, pur elaborando impalcature teoretiche significativamente diverse, convergono nel negare che Dio sia circoscrivibile in un genere. Lo stesso san Tommaso, pur mostrando un profondo ancoraggio aristotelico – mentre afferma che «è ente ciò che si divide nei dieci generi»<sup>55</sup> – riconosce che Dio, in quanto puro essere, «non può possedere in senso stretto una *quiddità*, dal momento che ogni determinazione oggettiva o formale costituisce di per sé una limitazione dell'essere e sembra implicare una forma di composizione»<sup>56</sup>.

Ma se la trascendenza è precisamente ciò che si rende indisponibile alla predicazione generico-specifica, si può parlare di Dio esclusivamente sottraendosi alla grammatica dell'essere? L'ontologia pertanto sancisce immediatamente il trionfo dell'immanenza?

Qui viene in nostro aiuto un'altra fra le proverbiali sentenze della *Metafisica* di Aristotele: "l'essere non è un genere"<sup>57</sup>, perché non può esser circoscritto nelle classificazioni delle dieci categorie, dato che «si predica tanto di tutti gli enti quanto delle loro differenze»<sup>58</sup>. L'elaborazione scolastica, sulla scorta di Aristotele, riconosce dunque che l'essere è *transgenerico* giacché rimane *al di là* delle predicazioni categoriali e dunque, per dirlo con la sua forma propria, *transcendit genera et species*. Ne consegue che l'*ens* è intrascendibile e trascendente insieme, giacché si predica di ogni realtà ma è più ampio di qualsiasi categoria<sup>59</sup>.

Questo sembra congeniale alla riflessione della Scolastica che, già confortata dalla "metafisica dell'Esodo" agostiniana<sup>60</sup>, ora, favorita anche dalla riflessione

54 Cfr. Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, V, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2017, p. 119; Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, V, 4, cit., p. 123; Giovanni Duns Scoto, *Trattato sul primo principio*, IV, 75, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2018, p. 185.

55 Tommaso d'Aquino, o.c., I, p. 77; cfr. Aristotele, o.c., V 1017a 23-24, p. 213.

56 P. Porro, *Introduzione* a Tommaso d'Aquino, o.c., p. 11 (corsivi miei).

57 Cfr. Aristotele, o.c., III 998b 15-29, pp. 103-105; III 1001a-1001b, pp. 115-117; XI 1059b 27-34, pp. 485-487.

58 E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, 2ª ed., UTET, Torino 2017, p. 59-60.

59 Cfr. S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, vol. II, 4ª ed., La Scuola, Brescia 1972, p.14.

60 Cfr. Agostino d'Ipbona, *Confessioni*, VII, 10, a cura di G. Reale, Giunti/Bompiani, Firenze-Milano 2020, pp. 715-717. "Metafisica dell'Esodo" è una formula coniata da Étienne Gilson per sottolineare l'originalità della sintesi metafisica di Tommaso d'Aquino. Secondo il grande storico

classica<sup>61</sup>, non ricusa di servirsi dell'*essere* come del *nome* più di ogni altro confacente all'indagine metafisica. Bonaventura, fra i maestri della scolastica del XIII secolo, è colui che riesce più radicalmente di ogni altro a saldare immediatamente la transcategorialità o *transcendentalità* ontologica alla *trascendenza*<sup>62</sup>.

Certamente debitore della "metafisica dell'esperienza interiore"<sup>63</sup> di sant'Agostino, Bonaventura nell'*Itinerarium* propone una sorta di *reductio* fenomenologica *ante litteram* che si dispiega in tre momenti fondamentali: qui la *mens*, muovendo dalla realtà esterna (*extra nos*) si volge al proprio interno (*intra nos*) per giungere a quelle realtà che la superano (*supra nos*). Per l'autore francescano il mondo è uno specchio, una vera e propria scala per salire progressivamente al Primo principio. I gradini che offrono la possibilità dell'ascesa a Dio sono formati da quelle realtà che di Lui sono vestigio e immagine<sup>64</sup>. *Vestigium*, impronta, traccia, segno, sono tutte le realtà corporee, temporali ed esterne all'uomo che, come orme, echi, ombre, si

---

e filosofo francese l'ontologia tommasiana non è perfettamente sovrapponibile a quella aristotelica perché riceve il suo impulso originario nella Bibbia, esattamente nel proverbiale passo di *Esodo* 3,14, in cui il Signore si manifesta a Mosè come "*Ego sum qui sum*". D'altra parte più recenti studi attestano che l'identificazione fra Dio e l'essere è un luogo comune della tradizione, almeno a partire da Agostino. Cfr. G. Ventimiglia, *Il neotomismo e il dibattito sulla metafisica classica del Novecento* in E. Berti (a cura di), *Storia della metafisica*, Carocci, Roma 2019, pp. 334-337. Vedi anche A. Ghisalberti, «Ego sum qui sum»: la tradizione platonico-agostiniana in s. Bonaventura, «*Doctor Seraphicus*», 40-41, 1993-1994, pp. 17-33.

61 Ci riferiamo al "secondo ingresso" di Aristotele nell'occidente latino.

62 In questo senso, con Heidegger, potremmo affermare che Bonaventura viene a compiere in senso paradigmatico la tradizione ontoteologizzante che lo precede. D'altra parte, l'*esse* bonaventuriano non si smarca forse dalla critica heideggeriana nella misura in cui si sottrae per definizione ad ogni rappresentazione oggettivante? L'Essere, anche se coincide con l'Ente sommo, *non-è* un semplice ente fra gli altri. «La divina verità dell'essere è la luce per cui la totalità dell'essente si palesa, appunto, nel suo "essere"; ma questa verità non è essa stessa un essente; anzi, allo sguardo adusato a mirare l'essente, essa si palesa come nessun essente, come non-essente, come nulla». E. Mirri, *L'«Itinerarium mentis» come «Itinerarium Dei»*, «*Doctor Seraphicus*», 26, 1979, p. 31. In questo senso rimandiamo ad un breve quanto interessante articolo in cui il compianto Enrico Berti, mentre pone al riparo la proposta aristotelica dalle critiche all'onto-teo-logia, rileva addirittura una precisa ispirazione bonaventuriana nella dottrina heideggeriana della "differenza ontologica". Cfr. E. Berti, *Aristotelismo e antiaristotelismo in Bonaventura*, *Itin.* 5, «*Doctor Seraphicus*», 40-41, 1993-1994, pp. 7-16.

63 Berti riconosce nel grande pensatore di Tagaste il fondatore e maggior esponente di quella particolare *metafisica dell'esperienza* che trova esattamente nell'*esperienza interiore* il punto archimedeo per giungere alla Verità stessa. Cfr. E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 27.

64 Cfr. Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, I, 2, cit., p. 61.

mostrano in grado di rinviare alla potenza, sapienza e bontà dell'Artefice eterno<sup>65</sup>. *Imago Dei* è invece l'anima umana, immortale e spirituale, nelle cui tre potenze (memoria, intelletto e volontà) risplende direttamente l'immagine della Trinità<sup>66</sup>.

Nel terzo capitolo dell'*Itinerarium*, procedendo dal *vestigium* all'*imago*, si accede alla seconda fase ascensiva. Qui, *per speculum*, possiamo *intra-vedere*<sup>67</sup> la luce eterna della verità attraverso il movimento espresso dalla nozione fondamentale di *intrare in seipsum*<sup>68</sup>. Questa tappa dell'*Itinerarium* è in effetti dedicata alle operazioni interne della *mens* umana. Qui ci interessa particolarmente sottolineare le analisi dedicate dall'autore alla facoltà intellettuale, pertanto vale la pena soffermarsi direttamente sul testo per immergerci nelle profondità di questa ampia meditazione. Il pensatore bagnonese rileva che

l'operare dell'intelletto consiste [...] nell'afferrare il significato dei termini, delle proposizioni e delle deduzioni. L'intelletto, poi, comprende il significato dei termini quando ne comprende la definizione. Ma una definizione deve essere data, facendo riferimento a termini più generali, e questi, a loro volta, devono essere definiti facendo riferimento a termini ancora più generali, fino a giungere a quei concetti *supremi e generalissimi*, ignorati i quali non è possibile comprendere in modo definitorio ciò che è incluso in essi. Quindi se non si conosce che cosa è l'*ente per sé*, non si può conoscere pienamente la definizione di alcuna sostanza particolare<sup>69</sup>.

La nozione di *ente* che raccogliamo dal testo esibisce i caratteri propri della tradizione scolastica ma, per la modalità in cui è raggiunta, presenta alcuni tratti distintivi dell'impostazione bonaventuriana.

L'intelletto coglie il significato dei termini quando ne comprende la definizione ma, per definire, deve riferirsi a concetti via via più generali. Ogni definizione, cioè ogni tentativo di esprimere con maggiore perspicuità un concetto, prevede, come visto, due operazioni fondamentali: l'inclusione del definendo in un *genere* comune a più realtà simili e l'aggiunta di una *differenza specifica* che lo identifichi<sup>70</sup>. Se ad

65 Cfr. *Ibidem*, II, 11, pp. 89-91.

66 Cfr. *Ibidem*, III, 1, p. 93.

67 Nel duplice significato di *scorgere* confusamente e di farlo nella direzione dell'*interiorità*.

68 Cfr. L. Mauro, *Introduzione* a Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, cit., p. 10.

69 Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, III, 3, cit., p. 97 (corsivi miei).

70 Cfr. S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, cit., p. 68.

esempio ci chiedessimo: “cos’è un uomo?”, in ossequio alla definizione tradizionale, dovremmo rispondere che è un “vivente razionale”, collocando pertanto il concetto in un genere più esteso (la vita biologica) per poi precisare il tratto specifico che ne circoscrive l’*essenza* peculiare (la competenza linguistico-riflessiva). Ancora, per definire il concetto di “vivente” dovremmo dire che è un “ente naturale” (genere) che ha il “principio del moto in sé” (differenza specifica), e così via, sino a giungere ad una nozione non ulteriormente definibile perché assolutamente *prima* e dunque implicita in ogni definizione: esattamente la nozione generalissima di ente.

Nozione *trascendentale* – cioè incomprendibile in alcun genere superiore – rintracciata dall’intelletto nelle maglie più profonde del suo stesso operare. Ora, d’altra parte, questa nozione “generalissima” è anche “suprema”, viene cioè ricondotta immediatamente all’*assolutezza* che ad essa si accompagna. L’autore continua dicendo che

possiamo pensare l’*ente* come incompleto e come completo, come *imperfetto* e come *perfetto*, come ente in potenza e come ente in atto, [...] come ente transeunte e come ente permanente, come ente determinato ad esistere da un altro ente e come ente che esiste per se stesso, [...] come ente dipendente e come ente in senso assoluto, come ente *posteriore* e come ente *originario* [...]<sup>71</sup>.

Dunque, dopo aver elencato le diverse “condizioni dell’ente”<sup>72</sup>, egli sottolinea che se «le deficienze e le manchevolezze possono essere conosciute soltanto per mezzo del positivo, il nostro intelletto non può analizzare pienamente la nozione di

---

71 Bonaventura, Itinerario dell’anima a Dio, III, 3, cit., p. 97 (corsivi miei).

72 Queste *conditiones 12 entis*, così le denominano i curatori dell’*editio critica*, saranno riprese da Scotto in modo decisamente originale sotto il nome di *passiones disiunctae* – da qui la dottrina scotiana dei “trascendentali disgiuntivi” – e costituiranno la base per l’elaborazione della sua “teoria modale”. Il Dottor Sottile si concentrerà in particolare nelle coppie disgiuntive finito/infinito e contingente/necessario. A nostro avviso gli sviluppi, gli ampliamenti e gli approfondimenti apportati da Scotto all’indagine ontologica scolastica potrebbero costituire materiale prezioso per ripensare una metafisica non essenzialista in un possibile dialogo con le istanze contemporanee. Su Scotto, in particolare relativamente alla teoria modale, vedi: John Duns Scotus, *Contingency and Freedom. Lectura I 39. Introduction, Translation and Commentary*, a cura di A. Vos Jaczn-H. Veldhuis e A., Kluwer Academic Publisher, Dordrecht-Boston-London 1994; E. Dezza, *La teoria modale di Giovanni Duns Scotto. Il caso della relazione tra creatura e Creatore e la condizione di beatitudine*, Antonianum, Roma 2018. Per un contatto introduttivo su questi temi: G. Alliney, *Giovanni Duns Scotto, Introduzione al pensiero filosofico*, Pagina, Bari 2012, pp. 56-69.

un qualsiasi ente creato se non per mezzo della nozione dell'ente totalmente puro, in atto, completo ed assoluto [...]». L'autore francescano conclude chiedendosi: «Come, infatti, l'intelletto potrebbe sapere che questo ente è manchevole e incompleto, se non avesse la nozione dell'ente assolutamente perfetto?»<sup>73</sup>.

Al lettore attento delle *Meditationes de prima philosophia* non sarà sfuggita una certa aria di familiarità fra questa cruciale interrogazione bonaventuriana e le considerazioni più decisive della *terza meditazione* cartesiana<sup>74</sup>. Lungo l'*itinerario* svolto in prima persona entro i recessi del *cogito*, l'autore francese infatti ammette:

In me la percezione dell'*infinito* precede in qualche modo quella del *finito*, vale a dire la percezione di Dio quella di me stesso. In effetti, come mi renderei mai conto che io dubito, desidero, ecc., e cioè che mi manca qualcosa, ossia che non sono in tutto perfetto, nel caso che in me non ci fosse l'*idea di un ente più perfetto di me*, dal confronto con la quale riconoscere i miei difetti?<sup>75</sup>

La scoperta dell'imperfezione del *cogito* nel rispecchiamento con l'*idea di infinito* disegna una sproporzione interna come relazione originaria e costitutiva della soggettività in quanto tale. Secondo Lévinas proprio qui si inaugura un «pensare che, nella sua fenomenologia, non si lascia ridurre all'atto di coscienza di un soggetto»<sup>76</sup>.

Così, la *fenomenologia ontologica* rintracciabile nelle pagine dell'*Itinerarium*<sup>77</sup>

73 Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, III, 3, cit., p. 97 (corsivi miei). Come rileva Gilson con acutezza e perspicuità non comuni, «crediamo di partire da un dato puramente sensibile quando constatiamo [...] che esistono degli esseri mutevoli, composti, relativi, imperfetti, contingenti; ma tutte queste insufficienze ci appaiono nelle cose solo in quanto possediamo già l'idea delle perfezioni che le misurano». E. Gilson, *La filosofia di san Bonaventura*, a cura di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2017, p. 125.

74 Henry Duméry – come rileva Giovanni Santinello – mentre commenta questa sezione dell'*Itinerarium* «richiama Bossuet, Descartes e Malebranche, ossia quel preciso indirizzo di pensiero che mette capo all'affermazione cartesiana: devo avere in me la nozione dell'infinito previa a quella del finito, ossia, “en quelque façon”, debbo conoscere Dio prima di me stesso». G. Santinello, *S. Bonaventura e la nozione dell'essere*, «Doctor Seraphicus», 30, 1983, p. 78.

75 R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 75.

76 E. Lévinas, *Trascendenza e intelligibilità*, cit., pp. 22-23.

77 Nonostante la distanza tra gli intenti cartesiani (fondazione delle scienze) e quelli bonaventuriani (favorire l'ascesa mistica), sembra possibile cogliere rilevanti punti di contatto tra le sei meditazioni metafisiche e le sei tappe dell'*Itinerarium*. Ci chiediamo dunque se il piccolo capolavoro del Serafico, nel più ampio quadro della cornice agostiniana, non rivendichi una peculiare paternità

sembra delineare l'epifania interiore di una nozione che, posta "al di là di ogni genere", rimane inafferrabile alle *categorie* del pensiero e irriducibile alle sue capacità produttive. Questo lume dell'intelletto rimane infatti celato all'*oculus mentis*, talmente è abituato a posare il suo sguardo sugli enti particolari e sui generi universali. D'altra parte l'*esse* bonaventuriano sembra si sottragga all'indeterminatezza propria delle nozioni generalissime o trascendentali giacché esce dall'*anonimato* e dall'*impersonalità* mentre manifesta la sua *eminenza*<sup>78</sup>; ma, ancora, il superlativo dell'ente qui non si risolve nella dissoluzione del senso filosofico, anzi, la *caligo summa* di cui si veste la trascendenza è generata da un *eccesso* d'intelligibilità<sup>79</sup>.

Come sole che rende impossibile la *visione* diretta e si lascia contemplare *insieme* ai colori e alle forme che esso stesso produce a contatto degli oggetti, così l'essere *incircumscriptum et infinitum*<sup>80</sup> si ritrae nella "tenebra" del suo fulgore inaccessibile e *in statu viae* si lascia *co-intuire, per speculum et in aenigmate*, "in" e "attraverso" il *finitum*<sup>81</sup>. L'astuzia bonaventuriana sembra quella di mostrare allo

---

verso il pensiero moderno. Per avere conferme preliminari relativamente alla radice medievale del *cogito* non è necessario avventurarsi in opere classiche espressamente dedicate al tema – come quelle di Koyré, Gilson e, più recentemente, Del Noce –, basta sfogliare le prime pagine di *Sein und Zeit*, laddove Heidegger intercetta, anche se interpretandola in senso negativo, una chiara dipendenza delle *Meditationes* dall'ontologia medievale. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 6, cit., p. 46. Allo stesso modo Edith Stein, nelle fasi introduttive di *Endliches und ewiges Sein*, traccia una linea interpretativa che unisce Agostino ed Husserl, passando per Cartesio. La fenomenologa tedesca ravvisa un comun denominatore fra i tre pensatori in quel nucleo fondativo che è "l'indubitabilità del *proprio essere*", pertanto la Stein intercetta una contiguità tematica laddove solitamente si riscontano unicamente soluzioni di continuità. Cfr. E. Stein, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, 4ª ed. Città Nuova, Roma 1999, pp. 72-73.

78 In questo senso l'ontologia bonaventuriana sembra sottrarsi alle stesse critiche levinasiane rivolte all'ontologia heideggeriana – il primato dell'essere neutro e *impersonale*. In effetti l'essere in Bonaventura si mostra come l'eminente, dunque, il *personale*, per cui, pur rimanendo in una prospettiva ontologica, non sembra neanche venir meno il "primato ontico" invocato da Lévinas.

79 Cfr. Bonaventura, Itinerario dell'anima a Dio, V, 4, cit., p. 123.

80 Cfr. Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum, VI, 5, cit., p. 311.

81 Bonaventura non parla di *intuizione* diretta di Dio, ma di *contuizione* (cfr. *Itinerarium*, II,11), cioè di un atto intellettuale che attraverso una apprensione simultanea "intuisce insieme" (*cum tueor*) la realtà sensibile e finita – *vestigium e imago* – e l'Infinito di cui essa è traccia e testimonianza. Questo, oltre a prosciogliere l'autore francescano da un'eventuale accusa di *ontologismo* che tenda a assimilare integralmente l'illuminazione bonaventuriana a quella platonica, ne segna lo scarto con un introspezionismo razionalistico e solipsistico. Cfr. L. Mauro, *Parole chiave* in Bonaventura, Itinerario dell'anima a Dio, cit., p. 164; O. Todisco, *Contuitio* in *Dizionario bonaventuriano*, 2ª ed., a cura di E. Caroli, Editrici Francescane, Padova 2021, pp. 272-279.

stesso tempo l'*incomprensibilità* e l'*intrascendibilità* di tale nozione per la *mens* umana. L'autore francescano mentre sottrae la trascendenza dal dominio di una filosofia naturalistica, rilevandone la dismisura, ne riabilita il senso filosofico – ciò che chiede Lévinas – riconoscendo che l'*esse* è *quod primo cadit in intellectu*<sup>82</sup>, dunque non solo rientra nell'ambito della significazione ma è causa d'intelligibilità e condizione di ogni possibile 'donazione di senso'.

Dunque, la 'soggettività' bonaventuriana è preceduta dalla trascendenza, anzi – come per il *cogito* – costitutivo dell'intelletto umano è il suo trovarsi immediatamente in relazione con l'*ens infinitum*. Se in Lévinas la soggettività si configura come *passività*, ospitalità, nudità, la *mens* bonaventuriana è, in fondo, *esposizione* originaria alla *lux* trascendentale. In entrambi i casi l'*ipseità* è anticipata da un'*alterità* la cui eccedenza disarticola le tendenze oggettivanti della coscienza intenzionale chiamando la soggettività ad un *esodo*<sup>83</sup>. Il *supra nos* e *le visage* sono differenti declinazioni della comune presa d'atto che l'immanenza è intimamente *ferita* da un'esteriorità intematizzabile, irrappresentabile e inappropriabile, per cui si produce un «abbagliamento in cui l'occhio sopporta più di quanto sopporti»<sup>84</sup>.

La metafisica del Dottor Serafico certamente non si delinea come un *altrimenti che essere* ma, a questo punto, abbiamo buone ragioni per credere che in essa si apra un "passaggio" *al di là dell'essenza*<sup>85</sup>. Questo rimarca la fisionomia *relazionale* di una ontologia certamente irriducibile ad una mera filosofia essenzialista o, peggio, ad un sistema dogmatico rigidamente deduttivo. Abbiamo conferme in tal senso anche potendo rilevare che il filosofo francescano, nell'ambito medievale, è fra i pensatori meno interessati ad offrire "prove apodittiche" della trascendenza<sup>86</sup>. La primalità assoluta dell'orizzonte infinito si impone intimamente all'immanenza,

82 Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 3, cit., p. 308. Mentre per Tommaso l'oggetto primo dell'intelletto è la *quidditas rei materialis*, e per Scotto è l'*ens* univoco, per Bonaventura il *primum notum* è Dio stesso.

83 Cfr. O. Todisco, *La libertà creativa. La modernità del pensare francescano*, Messaggero, Padova 2010, pp. 160-161.

84 E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 89.

85 Letteralmente, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (Platone, *Repubblica*, VI, 509 B 9).

86 L'esistenza di Dio per il francescano non necessita propriamente di una dimostrazione; Dio è sommamente intelligibile pertanto la sua esistenza è un *verum indubitabile* che non chiede una certificazione deduttiva, può semplicemente esser colta nella sua primalità assoluta. In *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1, Bonaventura in effetti propone "argomenti ipotetici" (anapodittici) che egli stesso qualifica come *exercitationes intellectus*.

dunque tutto lo sforzo teoretico del Serafico sembra concentrarsi nel semplice tentativo di *risvegliare* l'intelletto che, paradossalmente, «non considera ciò che vede prima di ogni altra cosa e senza del quale non può conoscere alcunché»<sup>87</sup>.

Se in Lévinas si delinea un capovolgimento dell'intenzionalità – sino alla *rottura*<sup>88</sup> – in Bonaventura sembra attuarsi una sorta di ribaltamento del senso dell'*analogia entis*<sup>89</sup>. Qui non si tratta più di giungere ad una conoscenza di Dio a partire dal termine noto e stabilendo una qualche *proporzione* fra i due analogati. È nella misura – o nella dis-misura – in cui la *mens* è 'illuminata dall'ignoto' che essa può approssimarsi sapientemente all'*ens creatum*. D'altra parte l'essere della realtà esterna non è in alcun modo screditato, anzi, è unicamente nella *contuizione* che è possibile constatare e accogliere la precedenza e la *sproporzione* dell'Infinito. In effetti, mentre in Agostino è percepibile acutissima la nota platonica – dunque l'avvicinamento alla *Veritas* implica la presa di distanza dal mondo esterno per rientrare *in interiore homine*<sup>90</sup> – l'agostinismo bonaventuriano, fecondato dal “secondo ingresso” di Aristotele e dalla *testimonianza* di san Francesco<sup>91</sup>, torna ad accogliere nel circolo virtuoso della metafisica l'*esperienza esteriore*<sup>92</sup>.

Questa esteriorità, come un *cantico*, ha la virtù di rimandare alla Fonte di cui è lode incessante. Il *vestigium* e l'*imago*<sup>93</sup>, come il *volto*, sono “traccia” ed “epifania”

---

87 Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, V, 4, cit., p. 123.

88 Cfr. E. Lévinas, *Etica e Infinito*, cit., p. 56.

89 Relativamente al tema dell'analogia, qui semplicemente accennato come possibile pista per ricerche ulteriori, rimandiamo oltre che alla già citata monografia di Gilson – nel cui settimo capitolo intitolato “analogia universale” si sottolinea che in Bonaventura l'universalità degli enti è interpretata nella sua relazione con Dio – anche ad un breve articolo di Berti in cui, addirittura, si rileva la possibilità che (particolarmente nell'*Itinerarium*) un vero e proprio uso dell'“analogia dell'essere” non sia affatto presente. E. Berti, *Il concetto di analogia in s. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», 32, 1985, pp. 11-21.

90 In questo Descartes sembra più assimilabile direttamente ad Agostino piuttosto che al pensiero bonaventuriano. Interessante rilevare che quando Arnauld – autore delle *Quarte obiezioni* alle *Meditationes de prima philosophia* – individua una precisa derivazione agostiniana del *cogito*, Cartesio, non esattamente persuaso circa la necessità di fortificare il proprio sistema con l'autorità di Agostino, non nega però esplicitamente tale debito speculativo». Cfr. R. Descartes, *Obbiezioni e risposte* in *Opere filosofiche*, vol. 2, 4ª ed., Laterza, Roma-Bari 1994, p. 210.

91 Immanenza così intimamente *ferita* che l'impronta della trascendenza traspare anche *esteriormente*, in “carne e ossa” – il *μαρτύριον* qui sembra riempire il senso letterale del lemma greco.

92 Cfr. O. Todisco, o.c., p. 139.

93 Emilio Baccharini, in un interessante articolo volto a «far reagire il pensiero di Bonaventura di fronte ad alcune istanze del contemporaneo», sottolinea che la nozione bonaventuriana di *capacitas*

dell'Infinito<sup>94</sup> e dunque, chiedono di non essere violati dalla *mira* idolatrica del concetto<sup>95</sup>.

## 5. Spunti conclusivi

Nel tentativo di stilare un breve bilancio del percorso appena compiuto ci sentiamo di poter dire che la tendenza immanentizzante, che Lévinas ravvisa in larga parte della tradizione metafisica, di certo non è ascrivibile direttamente all'uso filosofico della nozione di *ens*. Anzi, in particolare nell'ontologia illuminativa agostiniano-francescana, ci sembra di aver ritrovato profonde virtualità metafisiche ancora parzialmente inespresse. Nonostante la brevità della nostra trattazione ci sembra di aver sottolineato alcune possibili tracce per stimolare un confronto aperto fra alcune istanze classico-medievali e diversi importanti sfide teoretiche offerte dalla riflessione contemporanea<sup>96</sup>.

---

*Dei* (strettamente legata a quella di *imago*) mette in campo un'intenzionalità sproporzionata, sconcertante, giacché l'uomo, finito, intenziona l'infinito. Come poi specifica l'autore in nota, «questo tema è rintracciabile nelle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes e in particolare nel commento che nel pensiero contemporaneo ne ha fatto Lévinas». E. Baccharini, *Per un'antropologia nomade. Suggestioni bonaventuriane*, «Doctor Seraphicus», 31, 1984, p. 76, n. 42.

94 Termini cari a Lévinas, *traccia* ed *epifania* sembrano nozioni in grado di sostenere l'arcata di un ponte interpretativo che metta in comunicazione l'itinerario etico levinasiano con la sponda metafisica del Serafico. Su questo piano del discorso, la proposta di Spencer e le conclusioni, almeno parziali, del nostro contributo sembrano convergere: «Though they understand it in very different ways, Levinas and Bonaventure both present God as “standing behind” creatures, being revealed or acting through them in some sort of “trace”, never directly encountered in Himself, but essential for our relations with others». M. K. Spencer, o.c., p. 237. La differente comprensione del tema della traccia – cui fa riferimento Spencer – a nostro avviso è riconducibile all'idiosincrasia levinasiana verso il concetto di “mediazione”, particolarmente caro a Bonaventura. D'altra parte il filosofo francese sembra intercettare nel Tu del volto il “diaframma enigmatico” che si inserisce fra l'*ipseità* dell'io e l'*illegittimità* di Dio. Cfr. E. Lévinas, *Un Dio Uomo?* in *Tra noi*, o.c., p. 90.

95 Cfr. J. L. Marion, *Dio senza l'essere*, 2<sup>a</sup> ed., a cura di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2008, pp. 23-28.

96 Nello *Schritt zurück* heideggeriano si registra il tentativo di liberare l'ontologia dalla teologia (scienza ontica) mentre nell'*etica* levinasiana, all'opposto, di liberare Dio dall'ontologia (come anche, più recentemente, ha inteso fare Marion), ma, in ogni caso, si tratta di chiudere definitivamente con la “metafisica dell'Esodo”. Cfr. J. L. Marion, o.c., pp. 86-100. Qui, al contrario, il tentativo di arginare l'attuale “esodo *dalla* metafisica” per contemplare la possibilità di una “metafisica *come* esodo”, in cui l'avvento della trascendenza si presenta *come* Caligine impossibile da oggettivare nella

Di certo, fra i tanti, un tema fondamentale che si apre sulla scorta delle riflessioni dei pensatori appena incontrati riguarda il *transito* metafisico “dalla sostanza alla relazione”. Anche se muovendo da punti prospettici differenti e verso fini teoretici certamente non immediatamente approssimabili, la fenomenologia agostiniano-bonaventuriana e quella levinasiana mostrano che «non è prima la coscienza o il costituirsi di qualcosa come coscienza o cogito (sostanza), e in un secondo tempo l’apertura di tale coscienza all’altro»<sup>97</sup>, ma si considera tale apertura come costitutiva della soggettività. Ci chiediamo allora se la strumentazione della metafisica illuminativa possa ancora rivelarsi funzionale per *pensare* questa “trascendenza nell’immanenza” e se, d’altra parte, la centralità riguadagnata all’*alterità* da parte di Lévinas possa orientare sempre più la metafisica propriamente detta alla sua più intima vocazione *etica*<sup>98</sup>.

In questo senso si prospetta la stimolante sfida di abbandonare una metafisica “forte” per entrare nello spazio non-dogmatico<sup>99</sup> di una «metafisica debole [...] povera o umile»<sup>100</sup>, aperta fino alla vulnerabilità, capace di porsi in ascolto delle note più caratteristiche del “canto delle creature”: la contingenza, la manchevolezza,

---

*claritas* della semplice-presenza (*caliginem, non claritatem: Itinerarium*, VII, 6) e come *In-finitum* che disarciona le potenze immanentizzanti della *soggettività*. Un tentativo dunque di “rimanere nella metafisica” pur accogliendo le istanze contemporanee, laddove esse risvegliano il “pensare-a-Dio” dal torpore dell’identità e dalla violenza del concetto.

97 O. Todisco, o.c., p. 164.

98 *Rimanere* nella metafisica non ha pertanto il senso di continuare a sostare con pervicacia nostalgica nel perimetro di un sistema dottrinale compiuto; sembra piuttosto un richiamo al coraggio di trattenersi in quella sproporzione costitutiva che definisce l’umano in quanto tale, per restare di fronte alla ferita dell’immanenza, come in uno *Stabat*. In questa luce o, meglio, in questa tenebra, prospettare una metafisica ancora possibile che non solo non sia “dannosa per la fede” ma neanche per delineare e approfondire una filosofia della *persona* e della *socialità*. In effetti, in questo caso, non sarebbe la metafisica a “sostenere” la fede – men che meno a “superarla” o “compiarla” –, al contrario, è la fede che di fronte ad una “metafisica lacerata” potrebbe assumere una postura ancillare. Cfr. D. Antiseri, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Queriniana, Brescia 1980.

99 Sofia Vanni Rovighi ad esempio riconosce che la metafisica è tutt’altro che un sistema “dogmatico”. Essa già ai suoi esordi (nella proposta aristotelica) si è rivelata un’avventura intimamente aporetica. La metafisica non procede deduttivamente ma, piuttosto, «cerca quali siano le proposizioni implicite in ogni nostro discorso, quali siano le verità presupposte da ogni ricerca umana e, in questo senso, *prime*». S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, cit., p. 7.

100 E. Berti, *Ontologia analitica e metafisica classica* in E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 128.

l'indigenza. Una metafisica che, mentre questo *cantico* soffocato dagli “eccessi antropocentrici” e dalle “esaltazioni tecnocratiche” si fa *grido*<sup>101</sup>, non chiuda «gli occhi davanti all'orribile realtà [...], la realtà della morte [...] che si annuncia nel grido delle sue vittime»<sup>102</sup>.

Ci chiediamo infine se l'aggiramento della questione etica e del suo primato non riguardi primariamente la postura ontologica del pensiero occidentale quanto la più generale tendenza egoica della coscienza a posticipare ciò che la precede. «Non sappiamo vivere nell'orizzonte infinito o anche nell'orizzonte aperto; o meglio non sappiamo assumere l'infinito come condizione di possibilità del finito, perché inclini a chiudere il discorso [...]»<sup>103</sup>.

Riconoscere la propria soggettività come costitutivamente esposta all'alterità ha un prezzo molto caro, costa la vita dell'immanenza. Questa non solo si riconosce intimamente ferita ma si sente chiamata a rispondere dell'Altro, fino alla “sostituzione” e all’“espiazione”<sup>104</sup>. *Mourir puor l'invisible – voilà la métaphysique*<sup>105</sup>. *Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem*<sup>106</sup>.

101 Come sottolinea con grande lucidità Andrea Di Maio «Il peccato ecologico nasce dal misconoscimento della precarietà del mondo». A. Di Maio, *Tracce e spunti bonaventuriani nella Laudato sì*, «Antoniano», 91, 2016, p. 848.

102 F. Rosenzweig, o.c., p. 5.

103 O. Todisco, o.c., p. 163.

104 Cfr. E. Lévinas, *Etica e Infinito*, cit., p. 96.

105 E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, cit., p. 5.

106 Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 6, cit., p. 313.