

## VESTIGIUM, SPECULATIO, REQUIES

### Nota sull'escatologia in san Bonaventura

Alessandro Magno, nell'interpretazione data dal Pascoli, ordina all'araldo di squillare la tromba per annunciare che non c'è più nulla cui accedere: « Giungemmo: è il fine... Non altra terra ». Il fine ultimo della conquista terrena costituisce lo scacco del conquistatore che non può più essere conquistatore.

Per contro il saggio Socrate, interiormente certo dell'esistenza di un 'vero', e consapevole che la sua convinzione non implica necessariamente un « ulteriore », trova « bello il rischio » della morte per veleno, giacché, qualunque cosa possa esserci oltre, conoscerà il vero. Qui il 'fine', l'*eschaton*, esula dalla dimensione terrena e dall'ambizione della potenza: ma, tuttavia, Socrate non può che fare una 'scommessa'.

Un terzo modo di considerare l'*eschaton* è quello del cristianesimo: non è ricerca dell'ultima terra, né si fonda sul 'rischio', ma è annunciato. Nel Vangelo di Giovanni, infatti, si legge: « Vado parare vobis locum... et quo vado scitis, et viam scitis ». Dicit Thomas: « Et quo modo possumus viam scire? ». Dicit ei: « Ego sum via » (1).

Tommaso è l'uomo, che crederà dopo aver visto: ma, dopo la visione, non rimane la fede. Intendo dire che le parole del Vangelo di Giovanni, quelle di Cristo e di Tommaso, displuviano su due versanti, così che possono essere accolte in due modi diversi, e precisamente nell'aderire per fede all'« Ego sum via », o nel trovare il modo per conoscere la via. Tommaso, mi sembra, può essere preso come simbolo di chi vuol raggiungere un possesso mediante l'intelligenza.

Agostino, commentando questo passo (2), esorta: « Eat Dominus et paret locum; eat ne videatur; lateat ut credatur ». C'è, qui, la tensione della fede che esorcizza il « rischio » socratico, e c'è il *locus* che deve essere preparato e che rimane invisibile, perché l'uomo religioso non colloca il suo *eschaton* nel mondo terreno, e deve esercitare il *credere*, poiché, pur essendo *nel* mondo, non è *del*

(1) Gv., 14, 3-7.

(2) AGOSTINO, *In Johannem*, tract. 68, 3, PL 35, 1815.

mondo: soggiorna nel mondo, e gli è offerta una *via*. Infatti, alla domanda di Pietro: « Quo vadis? », Cristo risponde: « Non potes me *modo* sequi: sequeris autem *postea* » (3).

L'eredità, se così può dirsi, lasciata da Pietro è un 'poi' che significa la storia dell'uomo: il 'poi' è il segno della temporalità dell'uomo e del suo divenire. A Pietro, cioè all'uomo, non è consentito di andare 'ora', perché la sua temporalità e la sua storia attendono che sia preparato il luogo. E l'uomo non può se non 'seguire', giacché non è Dio, ma neppure è l'ultimo nella dignità gerarchica del creato.

Anzi, nel creato, è l'essere che eccelle e che, alla pari con l'angelo, è ordinato alla beatitudine. Ma, in questa parità, « l'uomo — scrive Bonaventura — ha la disposizione a cadere frequentemente e la possibilità di rialzarsi », mentre l'angelo « se si mantiene stabile secondo il disegno divino, gode perfettamente di quella stabilità, ma, se cade, non ha alcuna possibilità di risorgere: la stabilità dell'angelo, allora, è sostegno alla instabilità (*infirmetas*) dell'uomo, mentre l'uomo, risorgendo, compensa (*reparat*) la caduta degli angeli » (4).

Il riconoscimento di questa dignità, indicata già da Anselmo d'Aosta (5) e ripresa da Bonaventura, istituisce un'antropologia secondo cui l'uomo *pro modulo suo*, entro i ristretti limiti della sua condizione, collabora al piano divino per ristabilire l'ordine primitivo.

In questa visione dell'uomo, se è vero « che la natura angelica è più nobile di quella umana e di grado più elevato quanto a dignità di natura » (6), è altrettanto vero che l'uomo può elevarsi al di sopra della sua *infirmetas* e conoscere, ancorché imperfettamente, il *firmamentum*, l'immutabile, in questa vita, e raggiungere la *requies*, nell'altra.

E' il tema delle *Confessiones* di Agostino, in cui la *requies* denota il ritorno alla *quies*, da cui l'uomo è stato originato e da cui si è allontanato entrando nell'*infirmetas* o *inquietudo*. Il voler ritornare al 'luogo' lungo la 'via' offerta mette in evidenza la natura itinerante dell'uomo: in cammino perché si è allontanato dal 'luogo', e in cammino perché la nostalgia della patria là « volge il desio ».

Il cammino del ritorno conosce due vie che riportano alla patria: una è quella del ritorno reale nella patria, dopo la morte del corpo, e questa è la via aperta da Cristo, che con la sua morte

(3) Gv., 13, 36.

(4) BONAVENTURA, *II Sent.*, d. I, p. II, a. 2, q. 2.

(5) ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus homo*, capp. 16-18.

(6) BONAVENTURA, *loc. cit.*

terrena, ritorna al Padre e ne apre la casa agli uomini; l'altra è una *prospezione*, un guardare avanti, più in là delle cose, per « rappresentarsi » col pensiero il principio cui tende: una *prospezione* che consiste nel « costruire accanto » alle cose e alle molteplici esperienze una certa comprensione del Principio. L'espressione che si legge nel proemio del *Proslogion* di Anselmo: *ad astruendum quia Deus vere est*, è quella che, a mio giudizio, esprime più fedelmente il senso di questa seconda via (7).

Entrambe sono « storia » dell'uomo che cammina verso il fine ultimo: la prima è quella che esistenzialmente e realmente riconduce alla *quies* della patria e, pertanto, appartiene alla religione e al piano della rivelazione. La seconda versa sul piano dell'interiorità della mente, e la si percorre come *prospezione*, appunto, *sola ratione*, con la mente soltanto, e con un metodo (*ratio*) secondo cui si allineano le esperienze della realtà visibile per cogliere i segni che rinviano ad un ulteriore avvertito come principio e come fine. Questa è la via intorno a cui si esercita il filosofo, sia per accoglierla sia per contestarla: è la via dell'*inquietum cor nostrum*, e del travaglio che non conosceranno tregua fino a che *requiescant in Dio*.

Ma è anche la via che introduce un altro tipo di *eschaton* oltre quelli già nominati: un *eschaton* che è conquista del pensiero e che, esprimendone la natura intellettuale, perfeziona l'uomo, sì che rappresentandosi il fine ultimo, opera l'incontro intellettuale o filosofico con il divino.

L'uomo è il fine di tutta la realtà creata: « *sumus finis omnium eorum quae sunt* », e la « struttura sensibile dei corpi è in certo qual modo una dimora costruita dal sommo Artefice per l'uomo, fino a che egli giunga alla dimora eterna dei cieli » (8). La *prospezione*, di cui si è detto, è l'anticipo della dimora eterna, come compito che spetta al filosofo religioso, in genere, e cristiano, in particolare.

Se « *omnia corporalia sunt ad hominum obsequium* », se devono, cioè, servire all'uomo « perché, grazie ad essi, l'uomo può accendersi di amore e lode per il creatore degli universi, la cui provvidenza dispone tutte le cose »: se, ripeto, il piano della creazione è finalizzato all'uomo, Bonaventura può, a buon diritto, dire che « *sola creatura spiritualis dei capax est et eius particeps esse po-*

---

(7) Cfr. il mio scritto *La continuità di « Monologion » e « Proslogion »*, in « Studi di filosofia in onore di G. Bontadini », Milano, 1975, vol. I, nota 16, pp. 349-351.

(8) BONAVENTURA, *Breviloquium*, II, 4, 5. Cfr. *II Sent.*, d. XV, a. I, q. 3, ed anche la d. XVII, a. II, q. 2.

test » (9). Si rinnova così quanto si è testé accennato a proposito delle due vie. Occorre, però, adesso, vedere cosa significhi esser *dei capax* e *eius particeps*.

I due termini, *capax* e *particeps*, denotano due momenti successivi, dove il *particeps* esprime il 'prender parte di Dio', un partecipare di Dio che è reso possibile dall'essere *capax dei*. Questa 'capacità', questo 'contenere' non è *secundum substantiam vel essentiam, quia sic est in omnibus creaturis: ergo per cognitionem et amorem*. E, in forza di ciò, *Deus potest cognosci a creatura* (10). Non si tratta, dunque, di un *capere*, di un contenere in senso fisico, come accade nelle cose create, bensì di un *capere* che è, prima, conoscenza e, poi, amore, giacché non si può amare ciò che non è conosciuto.

Questa comprensione intellettuale, che precede il partecipare, si distingue dalla Sacra Scrittura, per il fatto che, in questa, « non è possibile separare la notificazione (*notitia*) di ciò che si deve credere, dalla notificazione che riguarda la condotta dell'uomo », mentre la filosofia tratta non solo della *veritas* della condotta, ma anche del vero indagato (*considerato*) dalla *nuda speculatio* (11).

La Scrittura, insomma, ci rende noti dei contenuti e ne prescrive l'osservanza, mentre la filosofia deve, invece, ricercare *specularmente*, anzi affidandosi alla pura e semplice speculazione. E, nelle primissime pagine del *Breviloquium*, Bonaventura avverte che la Scrittura non si limita alle leggi delle argomentazioni, delle definizioni e delle divisioni, come fanno le altre scienze, né si limita ad una parte del reale (*in partem universitatis*), ma piuttosto, « poiché procede, secondo il *lumen supernaturale*, per dare una sufficiente conoscenza della realtà, descrive, ora con espressioni piane, ora con espressioni figurate (*mystica*), compendiosamente tutto ciò che sta nell'universo, secondo che è giovevole alla salvezza ». La conclusione del passo afferma che « così esige la condizione della *capacità* umana, la cui natura consente di *capere*, in modo ricco e molteplice, molte e grandi cose, a guisa di uno specchio di eccelsa qualità in cui si iscrive la totalità delle cose mondane, non solo a livello naturale, ma anche soprannaturale, così che il procedere della Scrittura sia considerato secondo ciò di cui ha bisogno la *capacitas* umana » (12). Il *capere*, dunque, è un vedere e

(9) BONAVENTURA, *II Sent.*, d. I, p. II, a. 1, q. 2.

(10) BONAVENTURA, *I Sent.*, d. III, p. I, a. unicus, q. 1.

(11) BONAVENTURA, *Breviloquium*, prol. 1.2.

(12) *Breviloquium*, proemio del Prologo, n. 3: « ... sic exigebat conditio capacitatis humanae, quae magna et multa nata est magnifice et multipliciter capere, tamquam speculum quoddam nobilissimum, in quo nata est describi non solum naturaliter verum etiam supernaturaliter rerum universitas mundanarum, ut sic progressus sacrae Scripturae attendatur secundum exigentiam capacitatis humanae ».

un comprendere, inadeguatamente e per rappresentazione intellettuale: un conoscere *per speculum, in aenigmate*.

La frase paolina, pur non ignorata (ovviamente!) entra nella filosofia dei medievali per la mediazione di Anselmo d'Aosta (13), che osserva il mondo sensibile per cogliere nelle cose visibili il segno del divino, non tanto nella quantità e varietà delle cose, quanto piuttosto subendone una sollecitazione ad avvertire un nesso tra il visibile e l'invisibile. Ugo di San Vittore dirà esplicitamente: « Il pensiero per sua propria natura sa che le cose visibili hanno affinità e somiglianza con le cose invisibili » (14): un modo di accostamento alla contemplazione che vede *per speculum* ciò che si vedrà faccia a faccia. In questo modo si sviluppa una filosofia, un sapere completo di ciò che si vede e di ciò che non si vede. La considerazione che fa Anselmo del *bonum* per giungere al *summum bonum* è un valicare la fisicità del mondo avendone individuati i valori: una via interiore che si perfeziona nell'*unum argumentum* del *Proslogion*. Ma, in tal modo, il *Proslogion* non si rivolge all'insensato, ma « allo spirito insistentemente invitato alla contemplazione », come scrive Javelet (15). La comprensione della formula « id quo maius cogitari nequit » non pretende tanto di essere necessitante, quanto piuttosto il 'mezzo migliore' per aver presente che Dio *veramente è ed è l'Essere*. Ma tutto ciò deriva a sua volta dal teorema agostiniano secondo cui « esse contrarium non habet, nisi non esse » (16). E Bonaventura nell'*Itinerarium* (V,3) riprende questo tema: « Chi voglia contemplare gli *invisibilia Dei* dal punto di vista dell'unità dell'Essere, indirizzi prima di tutto il suo sguardo (*adspectum*) in *ipsum esse* e vedrà quell'essere come cosa in sé certissima tanto da non poter essere pensata come non esistente, giacché l'essere purissimo ci si offre (*occurrit*) solo con la totale esclusione del non-essere (*in plena fuga non-esse*).

Questa continuità agostiniana sembra attenuarsi in alcuni scrittori sotto la sollecitazione del naturalismo del XII secolo. Di fatto, però Agostino è sempre presente, soprattutto nel lavoro teologico, così che chi ne affronta i problemi attinge i temi che Agostino ha

(13) Questa mediazione è stata recentemente sottolineata da R. JAVELET, *Image et ressemblance*, Strasbourg, 1967, cap. IX, pp. 308-408, in particolare la sez. IV; e da R.W. SOUTHERN, *Mediaeval Humanism*, Oxford, 1970, pp. 16-18.

(14) UGO DI S. VITTORE, *In Hierarchiam caelestem*, II, PL 175, 949 C. Cfr.: Rom 1, 20: *Invisibilia ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*.

(15) R. JAVELET, *Image ...*, p. 391.

(16) AGOSTINO, *De immortalitate animae* XI, 18, e *De moribus manichaeorum* II, 1. Cfr. il mio scritto: *Inquietudo, firmamentum, quies. Nota su l'escatologia nelle « Confessiones » di S. Agostino*, in « Riv. di Fil. Neosc. », 1979, II, pp. 323-325.

proposti, e che sono gli strumenti privilegiati per l'accostamento al divino.

Teodorico di Chartres, sensibile alla riflessione agostiniana, e di fronte al naturalismo che si andava diffondendo, risponde a quelle suggestioni con una concezione della « totalità dell'essere » (*rerum universitas*) che è soggetta alla teologia, alla matematica e alla fisica: in quanto soggetto della teologia, la *rerum universitas* è vista nella sua *simplicitas*, o *unitas* che esclude ogni diversità perché è identità. Questa *simplicitas* che compiega in sé ogni cosa nell'unità è Dio. In un altro passo chiarisce che « Dio è ogni cosa e tuttavia in modo tale da non essere nessuna delle cose singole, e, parafrasando il biblico « Ego sum qui sum », lo rende così: « io sono colui per il quale l'esistere non è diverso dall'essere ciò stesso che è l'Essere ».

Questa metafisica agostiniana dell'essere favorisce il ripensamento anselmiano. E Teodorico recupera il tema del primo capitolo del *Proslogion*, dove l'uomo, ormai *incurvatus*, prega: « erige me ut possim sursum intendere ». Questo 'erigersi' compare in Teodorico quando parla dell'anima che « si sforza di elevarsi alla *simplex universitas unionum* » cercando, per quanto può, di elevare (*suspendere*) il suo 'pensiero eretto' (*animum erectum*) per accedere all'intelligibilità: in questo modo l'anima « usa se stessa al di sopra di sé » (17).

Ma nel pensiero teodoriciano c'è anche una *cogitatio creatoris*, che si incontra nel secondo paragrafo del *De sex dierum operibus*: « Se si considera con sagacia la struttura mondana si conoscerà che la causa efficiente del mondo è Dio e che la causa formale è la sapienza stessa di Dio ». Una tale *cogitatio* non è semplice accostamento di immagini, ma processo unificante, un raccogliersi in uno, e da questo *coactum*, da questo 'coagulo' o unificazione, procede la *cogitatio*, il pensiero (18), che diventa il mezzo per la lettura del mondo e delle cose: mondo e cose che si fanno specchio in cui si riflette un raggio che rinvia ad altro. Il creato, pertanto, diventa « segno ». E Ruggero Bacone dirà espressamente che « sic omnes species rerum sunt signa », e che « se non si può concepire [qualcosa] per mezzo del segno, questo è sterile e non ha gravidanza, anzi non è segno: rimane, bensì, segno, ma solo *secundum substantiam signi* e non *in ratione signi*, nella sua determinatezza esteriore

(17) TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones in librum Boethii De Trin.*, II, 40, p. 155, e *Glosa super Librum Boethii De Trin.*, II, 10, p. 270, e II, 14, p. 271, ed. N.M. HAERING, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Pont. Inst. of Mediaeval Studies, Toronto, 1971.

(18) AGOSTINO, *De Trinitate*, XI, 3,6: « .... in uno coguntur, et ab ipso coactu "cogitatio" dicitur »; si veda anche *Confessiones*, X, 11.18.

e non sostanziale, ma non nella sua capacità segnica, così come la determinatezza del padre perdura anche dopo la morte del figlio, ma non perdura la relazione di paternità » (19).

Poche righe più sopra, Bacone avverte che il segno appartiene al predicamento di relazione e che, « per sua essenza si dice *in relazione a ciò cui fa segno* ». Questo correlarsi corrisponde al *praeter speciem* della definizione agostiniana (20): questa eccedenza è un alone che fa di una cosa un segno, che stabilisce, cioè, una relazione ad altro. Una siffatta relazione gode della proprietà di riferimento ad una realtà che non è constatata e che non sempre è verificabile sperimentalmente. Ciò corrisponde al « per se faciens aliud aliquid in cogitationem venire »: ed è il caso della conoscenza di ciò che non è corporeo. Bacone, sempre nel *De Signis* (I,21, p. 88), sulla scorta del *Liber de causis* (21), avverte che, quanto alla causa prima, che è « supra narrationem, sermonem, et intellectum », c'è, tuttavia, possibilità di parlarne e conoscerla, se la si considera *causa rerum*: da questo punto di vista, infatti, la conosciamo bene attraverso gli effetti da essa posti: *sic bene cognoscimus eam per effectus*. Sembra, questa, una sfida a quanto si legge nel libro della Sapienza (9,16): « Quae autem in caelis sunt quis investigabit? ». Lo spessore speculativo e, in qualche modo, euristico, presente nella dottrina agostiniana del segno, appare capace di tale *investigatio*, di cui solo l'uomo è protagonista.

Questa tradizione agostiniana si ritrova in Tommaso d'Aquino: nel suo *Commento alle Sentenze* (22) definisce il segno in sé come capace di presentare (*importat*) qualcosa che ci è manifesto e da cui siamo condotti per mano (*manuducimur*) alla conoscenza di un qualcosa non manifesto. Nel *De Veritate* (23) afferma che « in senso proprio si può dire 'segno' soltanto un 'qualcosa' *in forza di cui (ex quo)* è possibile passare (*devenire*) alla conoscenza di altro *quasi discurrendo*, come se ci fosse uno scorrimento ad altro: coerentemente con ciò gli angeli non conoscono il segno, poiché il loro sapere non è discorsivo...; e, conseguentemente a ciò, nell'uomo i segni sono sensibili, dal momento che il nostro cono-

(19) Cfr.: *Reductio artium*, 7: « *Illuminatio repertur in Deum unde habuit ortum* »; RUGGERO BACONE, *Opus Tertium*, ed. Brewer, p. 100; *De Signis*, edito da K.M. Fredborg, L. Nielsen e J. Pinborg in « *Traditio* », 34 (1978), p. 81.

(20) La definizione agostiniana di *signum* si legge in *Doctrina Christiana*, II, 1) — : « *Signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire* » (Il segno è una realtà che eccede l'immagine che viene impressa nei sensi, e che da sé sola fa venire nel pensiero qualcosa d'altro).

(21) *Liber de Causis*, 21, ed. R. Steel, in « *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* », XII, Oxford, 1935, p. 178.

(22) TOMMASO D'AQUINO, *In 4um Sent.*, d. I, q. I, a. 1, q. V, ad 5um.

(23) TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, IX, 4, ad 5um.

scere, che è discorsivo, ha origine dai sensi. Più in generale si può dire 'segno' qualunque cosa nota *in cui* si può conoscere qualcosa (*in quo aliquid cognoscatur*) ». Nella *Summa Theologica* (24) ritorna alla formula agostiniana: « *Signum est per quod aliquis devenit in cognitionem alterius* ».

La mediazione di Pier Lombardo, che riprende e ripresenta nelle sue *Sententiae* la distinzione agostiniana di *res* e *signa* e di *uti* e *frui* (25) ha certamente contribuito alla rielaborazione e all'uso di questa via che oltrepassa il modello dialettico-retorico del Trivio, e che, attraverso l'*uti* delle cose come segni, si eleva al *frui* delle *res*. In questo modo la linea platonico-agostiniana non diverge da quella aristotelico-tomistica: la lettura del mondo e delle cose conduce ad un *aliud* che si vede *per speculum in aenigmate*. Il che è pur sempre un *videre* che fa dell'anima umana una realtà che « usa se stessa sopra di sé ».

\* \* \*

*Sequeris postea*: questa eredità si profila, allora, da un punto di vista filosofico, come indicazione che l'uomo è 'discorsivo', che deve, cioè, passare attraverso le cose per giungere a quel principio che non è 'cosa'. Nella *Coll. I in Haexaameron*, 1.17, Bonaventura dichiara che c'è una *scientia* che fa *scire* per mezzo della Verità inconcussa, infallibile, incorruttibile e che si attua, mediante la contemplazione del Creatore nelle creature, ritornando — *sequeris postea!* — nel Creatore. Questa scienza è *lignum vitae*. Ma c'è anche una scienza che mediante la contemplazione del Creatore arriva alle cose e lì si ferma. Questa scienza è *occasio mortis*: l'autentica *Metaphysica* verte su creazione, esemplarità e compimento perfetto: *egredi a summo, transire per summum, reduci ad summum*.

Questa 'metafisica' non si muove alla ricerca della causa prima, alla maniera aristotelica: Bonaventura, agostinianamente, ha presenti i due libri, quello della *Sacra Pagina* e il *liber creaturae*. Essi manifestano, rispettivamente, tratti assai diversi e, quanto all'apparenza, contraddittori, e, tuttavia tali da potersi concordare. Solo l'*idiota*, l'illetterato, non sa vedere i nessi e le affinità, e per ciò Agostino gli concede di *legere in toto mundo* (26): una

(24) TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.*, III, 60, 4, in c.

(25) AGOSTINO, *De Doctrina Christiana*, I, II.2: « *Omnis doctrina vel rerum vel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem tunc res appellavi quae non ad significandum aliquid adhibentur* »; *op. cit.*, II, III.3: « *res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur* ».

(26) AGOSTINO, *Enarratio in Ps.* 45, PL 36, 518: « *Liber tibi sit pagina divina ut haec audias; liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt nisi qui litteras noverunt; in toto mundo legat et idiota* ».



concessione che abbandona l'illetterato ad accontentarsi di leggere il mondo senza alcuna acribia, e vagare senza ordine nella genericità.

I due libri costituiscono l'intero cui si rivolge il pensatore, ma, proprio perché pensatore, deve dar conto della loro compatibilità.

Nel *Commento alle Sentenze* (27), dopo aver citato l'*auctoritas* di Isidoro, secondo cui « dalla bellezza limitata del creato Dio fa sì che si possa comprendere la sua bellezza che non conosce limiti », Bonaventura porta un argomento razionale: « non solo può accadere che, mediante la causa, si conosca l'effetto, ma anche l'inverso, e cioè che, mediante l'effetto, si conosca la causa. Dunque, se Dio è causa che produce (*operans*) coerentemente alla sua eccellenza, e se la realtà creata è effetto, si potrà conoscere Dio mediante la realtà creata ». Ciò significa che il sensibile è *via* per conoscere l'intelligibile: ora, se la creatura è sensibile, e Dio intelligibile, il giungere *in cognitionem Dei*, si compie — nella misura consentita — attraverso il creato che « de Te, Altissimo, porta *significatione* » come ammonisce Santo Francesco (28).

La progressione degli argomenti si conclude con l'affermazione che è possibile, conoscere il simile: ma ciò che è creato si assomiglia a Dio o in quanto è *vestigium* o in quanto è *imago*. Ciò rende possibile conoscere Dio per mediazione di qualsiasi realtà creata, giacché ogni cosa ne « porta *significatione* ».

Si tratta, allora, di vedere la differenza tra *vestigium* e *imago*, di sapere perché ogni cosa è vestigio, ma non sempre è *imago*, e di trovare il modo in cui l'attenzione può cogliere (*attendere*) il vestigio.

La risposta alla seconda domanda passa attraverso un'obiezione secondo cui, essendo infiniti i gradi che separano l'uomo da Dio, non è possibile all'uomo raggiungere la *nobilitas*, l'eccellenza di Dio. Bonaventura smentisce l'obiezione distinguendo tra la visione diretta o immediata (*aspectus praesentiae*, vedere ciò che appare) e la considerazione dell'infinita distanza che separa l'uomo da Dio, concludendo che queste sono le vie per ascendere a Dio: la visione diretta porta a Dio per il fatto che ogni cosa creata è per sua natura capace di ciò, e in questo caso non ci sono infiniti gradi,

(27) BONAVENTURA, *I Sent.* d. III, p. I, a, unicus, q. 2.

(28) BONAVENTURA, *I Sent.*, d. III, p. I, a, unicus, q. 1, ad 5um: « Deus est praesens ipsi animae et omni intellectui per veritatem; ideo non est necesse, ab ipso abstrahi similitudinem per quam cognoscatur; nihilominus tamen, dum cognoscitur ab intellectu, intellectu informatur quadam notitia, quae est velut similitudo quaedam non abstracta sed impressa, inferior Deo quia in natura inferiori est, superior tamen anima quia facit ipsam meliorem ». Cfr.: AGOSTINO, *De Trinitate*, IX, 11.16.

proprio perché il creato manifesta la sua dipendenza dal creatore. L'altra via, invece, riguarda l'uguaglianza di equiparazione (*aequalitas aequiparantiae*): in questo caso si dà una distanza di gradi infiniti, poiché il *bonum creatum*, i valori creati, per quante volte si voglia moltiplicarlo, non può affatto equipararsi al *Bonum increatum*.

Ma, proprio a causa di ciò, l'uomo, pur essendo il compimento (*finis*) di tutte le cose create, non ha forze adeguate per valicare quella infinita distanza e non può che ripiegare sulle cose che sono, e seguire il *vestigium* per elevarsi mediante l'*aspectum praesentiae* secondo i tre livelli che sono, progressivamente le cose visibili, le realtà invisibili, cioè non materiali, e, infine, la considerazione dell'anima che si volge *in Deum*.

« Pertanto, poiché il creato conduce alla cognizione di Dio come ombra, come vestigio e come immagine, si deve comprendere che la differenza di questi gradi, espressa dalle diverse denominazioni, è introdotta in forza del modo di rappresentare. Infatti si dice 'ombra' in quanto 'rappresenta' come da una sorta di lontananza e confusamente; 'vestigio' in quanto 'rappresenta' da lontano, ma distintamente; e 'immagine' in quanto 'rappresenta' in prossimità e distintamente.

Da questa distinzione se ne desume un'altra che è in conformità con le condizioni in cui si considera tutto ciò. Infatti, le cose create si dicono 'ombra' quanto alle loro specifiche proprietà che riguardano Dio in un genere di causa, ma secondo un punto di vista non determinato; si dicono 'vestigio' quanto alla specifica proprietà che considera Dio sotto l'aspetto della causa efficiente, formale e finale come sono l'uno, il vero e il bene; e, infine, si dicono 'immagine' quanto alle condizioni che considerano Dio non solo sotto l'aspetto di causa, ma anche come oggetto, (cioè come termine di riferimento): tali condizioni sono memoria, intelligenza e volontà.

Da ciò si può pervenire a due ulteriori distinzioni: la prima riguarda ciò a cui le cose create conducono, infatti, la creatura in quanto 'ombra' porta alla conoscenza di ciò che è comune, in quanto è comune; in quanto 'vestigio' porta alla conoscenza di ciò che è comune in quanto specifico (*appropriata*); in quanto 'immagine' porta alla conoscenza di ciò che è proprio in quanto è del singolo.

La seconda distinzione consiste nelle condizioni in cui le cose create si trovano: infatti, poiché ogni creatura è in rapporto con Dio sia in ragione della causa, sia in ragione della triplice causa, proprio per questo, ogni cosa creata è ombra o vestigio. Ma, poiché solo la creatura razionale è in rapporto con Dio come oggetto,

perché è la sola *capax Dei* mediante conoscenza e amore, proprio per questo, essa sola è immagine » (29).

\* \* \*

Ma, nonostante un tale rapporto con Dio, come a suo termine di riferimento, lo statuto ontologico dell'uomo è di essere *imago*, e la sua *cognitio* di Dio non può andare oltre il 'rappresentarsi' il Dio inaccessibile.

Nella *IV collatio de Donis Spiritus Sancti* si legge: « Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa » (30), mentre alla teologia Bonaventura riconosce un *modus perscrutatorius*: se la scienza filosofica è *notitia certa* della verità in quanto scrutabile, la teologia esige uno scrutare più minuzioso e approfondito. Tuttavia, alla metafisica Bonaventura riconosce la capacità di cogliere l'Essere primo, considerato « come principio, come medio e come fine ultimo », ma non come Padre, Figlio e Spirito Santo (31).

In altre parole, si può dire che l'*additio rationis* è di aiuto alla teologia, senza tuttavia potersi confondere con la teologia stessa. Il metafisico, in quanto considera l'essere come ciò che è modello di tutte le cose, non ha nulla in comune con la ricerca naturalistica né con la ricerca morale, ma ha bensì qualcosa in comune con il teologo, e precisamente il 'medio' che, in quanto *omnia exemplans*, si identifica con il Figlio o Verbo: ma questa identità è ignota al filosofo (32), ancorché costituisca il luogo in cui è possibile l'*additio rationis*.

Il Metafisico considera l'essere, differenziandosi dal Fisico che considera la formazione delle cose, e dal Morale che considera l'agire in vista del fine: la considerazione del Metafisico, pertanto, si differenzia dal 'mutamento' che appartiene alla Fisica e alla Morale, per farsi custode dell'Essere immutabile, che rappresenta, per l'uomo itinerante, la *quies* finale, e che l'uomo può conoscere prima della sua fine.

Si genera così un 'itinerario mentale' con cui anticipare la cognizione del fine ultimo.

Agostino affronta questo itinerario sulla linea della sua storia personale, movendo dalla *inquietudo* verso la ricerca di un *firmamentum*, un fondamento stabile, con il cui aiuto potrà appro-

(29) BONAVENTURA, *I Sent.*, d. III, p. I, art. unicus, q. 3, ad 4um.

(30) BONAVENTURA, *De Donis Spiritus Sancti*, Coll. IV, 6. Cfr. *Reductio artium...*, 4; e *In Hexaameron*, coll. IV, 1 e segg.

(31) BONAVENTURA, *In Hexaameron*, Coll. I, 1, 13-14.

(32) P. VIGNAUX, *Condition historique de la pensée de St. Bonaventure*, in « S. Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana », Atti Congr. Intern., VII centen. di S. Bonaventura, Roma 16-26 sett. 1974, Roma, 1979, p. 425.

dare alla *quies* (33). Questo itinerario potrà attuarsi solo dopo aver interrogato il creato, e dopo aver avuto la risposta che le cose non sono Dio: « Non est Deus tuus terra et caelum neque omne corpus » (34).

Il quarto capitolo dell'XI Libro delle *Confessiones* stabilisce la diversità che intercorre tra la realtà mutevole e il Creatore: le cose proclamano: « ideo sumus quia facta sumus: non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a bobis », e la loro voce è l'evidenza stessa, poiché l'essersi fatte da se stesse implica la contraddizione. La progressione agostiniana è rapida ed altamente incisiva: « Tu fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim; qui es, sunt enim ». Il bello, il valore e l'essere sono le notazioni che si acquisiscono rispettivamente mediante il senso, mediante le facoltà razionali comparative, e mediante l'astrazione intellettuale, con cui si forma la nozione di totalità.

La bellezza e l'armonia del mondo sono espresse da Bonaventura con le parole del libro della Sapienza: « omnia in pondere, numero, mensura ». Il bene, l'ordine e il peso che si trovano nel creato sono *tamquam vestigium creatoris* (35), un *vestigium* in cui la facoltà sensoriale coglie il corporeo, e l'intellettuale distingue il vero, la cui cognizione è duplice: del vero in quanto tale, e del valore, sia esso l'eterno che è *supra animam*, sia esso il temporale che *infra animam* (36).

Poco più avanti si legge: « dalle cose dette precedentemente si può concludere che la *creatura mundi* è, per così dire, una sorta di libro, in cui la Trinità risplende, si fa presente e leggibile come *fabricatrix* secondo i tre gradi progressivi, ossia come *vestigium*, come *imago* e come *similitudo*... In forza di questa progressione, che si innalza a guisa di scala, l'intelletto umano può, per sua natura, elevarsi gradualmente al sommo principio », ma può procedere solo partendo dal creato in cui si manifesta la sapienza dell'*Artifex*, così che nell'effetto riluce la causa, infatti Dio, « in quanto suprema luce spirituale, non può essere conosciuto nella sua spiritualità dall'intelletto [umano] che è, per così dire, materiale », rispetto alla spiritualità divina, e, pertanto, l'anima non può conoscerlo che attraverso il creato (37).

Il presentare il mondo in questa valenza (poiché il mondo è molteplicità) richiede un 'itinerario' *mentale* che costituisce la storia dell'uomo: quest'ultimo, mutabile e incalzato dalla tempora-

(33) Cfr. il mio scritto: *Inquietudo, firmamentum, quies* ..., cit.

(34) AGOSTINO, *Confessiones*, X, 6.10.

(35) BONAVENTURA, *Breviloquium*, II, 1.2.

(36) *Op. cit.*, II, IX.5-7.

(37) *Op. cit.*, II, XII.1; e *I Sent.*, d. III, p. I, a. unicus, q. 2, resp.

lità, si dirige verso l'immutabile passando attraverso il creato con gli occhi e le orecchie aperti e con la mente pronta a cogliere ogni sia pur piccolo indizio: « Chi, nel grande e molteplice splendore del creato, non si sente illuminato è cieco; chi, in tanto numerose voci, non si desta è sordo; chi, da tutte le cose poste in atto, non loda Dio è muto; chi, da tanto grandi segni, non avverte che c'è un primo principio è stolto ». Essere cieco, sordo, muto, stolto è il segno dell'inerzia intellettuale che contraddice la natura dell'uomo: contro questo tipo di uomo insorge il mondo stesso che è sede dell'uomo (38).

\* \* \*

Il primo passo della *speculatio* consiste nel vedere il mondo sensibile come uno specchio mediante cui passare a Dio. La mediazione del senso si indirizza alle facoltà spirituali, cui tocca considerare le cose nella loro fisicità, nella loro vicenda dall'origine alla fine, nel loro distinguersi, secondo dignità diverse, dal mutevole corruttibile di ciò che è terrestre, all'immutabilità incorruttibile dei cieli: da tutte queste cose visibili si può, allora, passare a considerare la potenza, la sapienza e bontà di Dio come colui che è, che vive e che è intelligenza, fino a rendersi conto che Dio è in tutte le cose secondo potenza, presenza ed essere, senza tuttavia patire delimitazione (39).

La *speculatio per vestigia* assume di conseguenza il significato di *contemplatio*, vale a dire un tenere Dio nel nostro orizzonte (*templum*). Non si tratta, peraltro, di un conoscere, quanto piuttosto di una sorta di ' saper cogliere ', un avvertire che il *vestigium* rinvia, per sua estensione, a qualcosa d'altro (40). In altre parole, contemplare *per vestigia* altro non è che un momento della dimensione segnica: stimolante per la sua capacità allusiva, ma non conoscenza immediata.

La *speculatio in vestigiis* perfeziona lo stadio precedente cogliendo, appunto, nel vestigio stesso l'essere, la potenza e la presenza del divino: l'universo intero, attraverso la porta dei sensi corporei, entra nell'anima dell'uomo, così che il *minor mundus* ospita in sé il *maior mundus*, non nella fisicità che lo caratterizza, ma mediante *similitudines* rappresentative del reale che si generano nel ' mezzo ' e, da lì, giungono all'organo sensoriale, esteriore e interiore, fino alla facoltà *apprehensiva*. L'apprensione di cose di armonica compostezza genera il diletto (*oblectatio*), e giunge alla *diuidicatio*, alla attività discretiva, che non solo distingue le diverse

(38) BONAVENTURA, *Itinerarium...*, I.15.

(39) *Op. cit.*, I, 9-15.

(40) AGOSTINO, *Confessiones*, X, 11-18.

ed opposte determinazioni del reale, ma che sa anche come si discerne, e dà la ragione per cui prova diletto: essa consiste in un rapporto di congruenza presente nelle cose grandi e in quelle piccole, e che si mantiene costante. La *diudicatio*, pertanto, è l'azione che purificando e astraendo la *species sensibilis*, accolta per mezzo dei sensi, la immette nella facoltà intellettuale e, in modo ancor più eccellente e immediato, porta l'uomo a speculare l'eterna verità: questo 'vedere nello specchio' arriva a considerare l'eterno come immutabilità sottratta al tempo e al mutare (41).

Il cammino fin qui percorso, avverte Bonaventura (42), induce ora a rientrare in noi stessi, nel nostro spirito (*in mentem nostram*) in cui risplende l'*imago Dei*. Qui la memoria e l'intelletto e la volontà, considerati nella loro origine, nel loro ordine, nei loro rapporti conducono fino alla Trinità.

Non è facile riuscire a separare in un autore medievale la linea razionale da quella teologica, e soprattutto non è facile in Bonaventura, che riesce a costruire il suo pensiero secondo organicità e compattezza, sì che tra il filosofo e il teologo non sembra esserci soluzione di continuità. Ciò è il *luogo* del 'religioso', in cui la ragione umana e la rivelazione divina possono convivere. *Religio* è *religatio*: legame che si prounga fino all'uomo, ultima e più compiuta opera della creazione; e legame 'di ritorno', se così posso dire, percorrendo il quale l'uomo può con la sua mente, prendere contezza della sua origine e della sua limitatezza; e può, altresì avvicinarsi al Principio e cercare di diradare, almeno in qualche misura, la tenebra.

Questo è il cammino che si propone il pensatore medievale: un cammino che è ricerca escludente ogni presunzione di un previo possesso della verità (43) e che si volge al religioso.

Nel torno d'anni in cui scrive Bonaventura, Ruggero Bacon ripete, in formule diverse, che « omnia quae tracto sunt propter theologiam »: la *scientia experimentalis* è finalizzata alla teologia, e altro non è se non una lettura de reale, non emozionale o allegorica, ma misurativa, così che *numeratio et figuratio* rivelino l'intelligenza del creatore. E la cosa è ben comprensibile, se si pensa ai suoi progetti di conversione degli infedeli, facendo, appunto, ricorso alla scienza che, per la sua neutralità teologico-religiosa, poteva ben servire al suo scopo. Ma, pur suggestiva per l'impegno di verificare e dare certezza alle Scritture, e pur finalizzata al teologico, questa linea non ne varca la soglia.

(41) BONAVENTURA, *Itinerarium*, II, 6-9.

(42) *Op. cit.*, III, 1.

(43) Cfr.: AGOSTINO, *Contra Epistolam Fundamenti*, III; « Nemo nostrum dicat iam se invenisse veritatem: sic eam quaeramus quasi ab utrisque nesciatur ».

I due libri che Agostino propone (44), l'*orbis terrarum* da *videre*, e la *sacra pagina* da *audire*, mirano a disporsi in parallelo, giacché il *videre* la realtà del mondo in cui viviamo significa non limitarsi a descriverlo, ma ad interpretarlo nella sua specificità dei suoi eventi e dei suoi valori fino a farne emergere i segni che conducono al religioso in conformità con le Scritture.

Il cammino seguito da Bonaventura non è lontano da quello di Agostino, e risente in parte delle impostazioni del naturalismo del XII secolo. Nella seconda parte del *Breviloquium*, dopo aver distinto i tre cieli (empireo cristallino e stessee fisse) e le sfere dei quattro elementi, ne ricompono l'unità sottolineando l'esistenza di influssi sulla terra e sugli uomini, escludendo, peraltro, che questi ultimi possano perdere la loro libertà. In quanto compimento, o atto finale della creazione, l'uomo si colloca come vertice cui si dirige e si concentra tutto il creato; ma, anche, vertice che si affaccia alla luce del divino: si affaccia, ma non lo vede, e può, tuttavia, accostarvisi. Questo accostamento passa attraverso la *speculatio Dei per suam imaginem potentiis insignitam*.

I due precedenti *gradus*, conducendo in Dio mediante i *vestigia*, guidano l'uomo a rientrare nella sua interiorità. L'agostiniano *in te ipsum redi* e l'anselmiano *intra in cubiculum mentis tuae* sono ripresi e sviluppati da Bonaventura attraverso la memoria, che culmina nel ricordo delle verità immutabili, e attraverso l'intelletto, che sa classificare e definire ciascuna cosa soltanto se conosce cosa è l'ente per sé. « Siccome la privazione e l'assenza non possono essere conosciute se non attraverso il positivo », l'intelletto nostro non può raggiungere una conoscenza di nessuna realtà creata se non è aiutato dall'Essere perfetto e assoluto, che è puro ed eterno-Essere. Può, tuttavia, comprendere i termini, le proposizioni e le inferenze, e anche condursi secondo saggezza valutativa, decisione e desiderio, sì che l'ordine, l'origine e il loro reciproco rapporto indirizzino alla Trinità.

La lettura bonaventuriana del mondo e dell'uomo è una meditazione in cui vengono, di volta in volta, svelate simmetrie, somiglianze, analogie usate, poi, per avvicinare la mente dell'uomo a quella realtà che non può essere colta se non nella visione *facie ad faciem*. Ma ciononostante rimane sicuramente filosofia.

Il terzo capitolo dell'*Itinerarium* si conclude con la considerazione delle scienze. La filosofia, seguendo l'ordine dei trascendentali (*unum, verum, bonum*), è *naturalis*, tratta, cioè, della causa dello esistere e indirizza alla potenza del Padre; è *rationalis*, perché con-

(44) Ved. nota 26.

sidera il metodo della comprensione e conduce al Verbo; e, infine, è *moralis* in quanto tratta delle finalità del vivere, e, pertanto, porta alla bontà dello Spirito Santo. In parallelo con le relazioni tra i cieli e la terra, il divino irradia la sua luce sull'uomo: « Queste scienze hanno regole precise e non ingannevoli, simili a raggi luminosi che discendono dalla Legge eterna alla nostra mente. Perciò la nostra mente, irradiata e inondata di luce splendente può dirigersi da se sola *ad contemplandum illam lucem aeternam* ».

Ma ciò significa che la mente umana, in questa vita, non va oltre la contemplazione: trae, sì, nel suo orizzonte ciò cui si rivolge, ma non lo possiede, ancorché ne sia illuminata la mente.

Nel quinto capitolo dell'*Itinerarium* si legge che si può contemplare Dio, non solo *extra nos per vestigia* e *intra nos per imaginem*, ma anche *supra nos per lumen*. « *Supra nos* » vuol dire che « nulla è al di sopra della mente umana, se non colui soltanto che l'ha creata » (45), e che, pertanto, il *lumen* è *signatum supra mentem nostram* (Ps. 4.7), perché è « il *lumen* della verità eterna, dal momento che la nostra mente è formata dalla verità eterna senza intermediari ». La conoscenza *per vestigium* si arresta nell'atrio, davanti al *tabernaculum*; la conoscenza *per imaginem* si ferma al *sancta*; la conoscenza *per lumen* entra nel *sancta sanctorum* (46), dove i Cherubini, simboli della gloria di Dio, coprono il *propitiatorium* (47). Che siano due i Cherubini significa il duplice modo o grado della contemplazione degli *invisibilia Dei*: il primo modo riguarda Dio quanto all'essere; l'altro riguarda le sue persone, e sta dalla parte del teologico.

Il primo modo è quello filosofico, e dirige l'attenzione proprio nell'essere, dicendo che questo è il primo nome di Dio.

Contemplare gli *invisibilia Dei*, relativamente all'unità dell'essere, significa fissare lo sguardo nell'essere stesso: è il momento tipicamente agostiniano del nono libro delle *Confessiones*, quando Agostino e Monica si elevano in *Id ipsum*; nell'Essere stesso, fino ad accostarsi alla *regionem ubertatis indeficientis*, al luogo della pienezza indefettibile, dove Dio pasce il suo popolo con il cibo della verità, dove la vita è sapienza, ad opera della quale sono fatte tutte le cose, mentre la Sapienza non è fatta, ma è quale fu e sarà. E' il luogo dove la verità è pura manifestazione dell'Essere, e, tuttavia, tale luogo è colto in misura limitata, nonostante la totale concentrazione della mente: « *attingimus modice toto ictu cordis* ».

(45) BONAVENTURA, *Itinerarium*, III.4; cfr. AGOSTINO, *De Diversis Quaest.*, 83, q. 51,2.

(46) *Esodo*, 25-28.

(47) *Levitico*, 16, 14-15.



Non c'è, dunque, una comprensione totale dell'Essere. Il biblico *Ego sum qui sum* è l'Essere assoluto, l'Essere che nulla lascia fuori di sé, *in se certissimum* così da non poter essere pensato non esistente, perché l'Essere si manifesta nella totale esclusione del non-essere.

Ma, per radicale che sia la reciproca esclusione di Essere e non-essere, la nozione di Essere è accostata *modice*, non pienamente ed esaurientemente, anche se ne si coglie, in qualche modo, l'assolutezza: rimane nel nostro orizzonte, possiamo pensarlo come il *totale*, ma il suo estremo si nasconde nella caligine del mistero: rimane come *imago prophetica* (48) come immagine adombrante e anticipatrice della visione *facie ad faciem*.

Questo è il limite estremo della conoscenza filosofica, l'*eschaton*, il fine ultimo dell'uomo itinerante che cerca la *quies* del settimo giorno. Si tratta di un 'rappresentarsi' il fine ultimo autentico; un 'rappresentarsi' la condizione futura dopo il cammino dei sei giorni.

*Sequeris postea*: l'eredità lasciata a Pietro da Cristo è l'eredità dell'uomo che avverte vagamente, e tuttavia con certezza di fede, la verità dell'Assoluto, ma che non può se non accontentarsi di avere nel suo orizzonte quella parziale presenza: di fronte ad essa l'uomo religioso prova una meraviglia come quella « che fe' Nettuno ammirar l'ombra d'Argo » (49).

ENZO MACCAGNOLO

(48) AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XV,2: « Umbra sane quaedam civitatis huius et imago profetica ei significandae potius quam praesentandae, servivit in terris, quo eam tempore demonstrari oportebat, et dicta est ipsa civitas sancta merito significantis imaginis, non expressae, sicut futura est, veritatis ».

(49) DANTE, *Par.*, XXXIII, 96.

... Questo è il limite estremo della conoscenza filosofica. L'idea  
non è il fine ultimo dell'uomo, ma il mezzo per il quale  
si giunge al fine. L'uomo non vive per il sapere, ma per  
l'azione. Il sapere è un mezzo, non un fine. L'uomo  
non è un essere pensante, ma un essere pensante  
che agisce. L'uomo non è un essere pensante  
che non agisce, ma un essere pensante che  
agisce. L'uomo non è un essere pensante  
che non agisce, ma un essere pensante che  
agisce. L'uomo non è un essere pensante  
che non agisce, ma un essere pensante che  
agisce.

... Questo è il limite estremo della conoscenza filosofica. L'idea  
non è il fine ultimo dell'uomo, ma il mezzo per il quale  
si giunge al fine. L'uomo non vive per il sapere, ma per  
l'azione. Il sapere è un mezzo, non un fine. L'uomo  
non è un essere pensante, ma un essere pensante  
che agisce. L'uomo non è un essere pensante  
che non agisce, ma un essere pensante che  
agisce. L'uomo non è un essere pensante  
che non agisce, ma un essere pensante che  
agisce.

... Questo è il limite estremo della conoscenza filosofica. L'idea  
non è il fine ultimo dell'uomo, ma il mezzo per il quale  
si giunge al fine. L'uomo non vive per il sapere, ma per  
l'azione. Il sapere è un mezzo, non un fine. L'uomo  
non è un essere pensante, ma un essere pensante  
che agisce. L'uomo non è un essere pensante  
che non agisce, ma un essere pensante che  
agisce. L'uomo non è un essere pensante  
che non agisce, ma un essere pensante che  
agisce.

(48) Auctoritas de Civitate Dei XLI: "Intra sua quaedam civitas  
huius et illius profectus et dignitasque bellis quibus presentibus  
in terra duo sunt tempora exstantia oportet et duo sunt  
sancta merito significantia huius non exstantia sunt huius est  
(49) De Civitate Dei XLI: 12