

## DIRE L'ESSERE: LA SAPIENZA IN AGOSTINO

GIORGIO SANTI

*Pontificia Università Lateranense*

Il tema della nostra relazione è quello della sapienza in Agostino. E' un argomento importante della sua filosofia perché ne investe problematiche fondamentali di carattere teologico, ontologico ed ermeneutico. Con il titolo che abbiamo proposto vogliamo esprimere la stretta relazione che intercorre tra la problematica dell'essere e quella della sapienza e della parola ed anche la linea che vogliamo dare a questa nostra esposizione, di analizzare il significato che la sapienza, intesa come parola dell'essere, ha per Agostino; l'analisi verrà così strutturata secondo due aspetti: il primo di carattere teologico-metafisico, cioè l'essere divino che si esprime nel *Logos-sapienza*; il secondo di carattere ontologico-ermeneutico, cioè l'essere umano che è l'immagine del *Logos*, che esprime un proprio linguaggio, una parola che può diventare voce del *Logos-sapienza*. La natura della sapienza dipende, quindi, dalla natura dell'essere: dell'essere divino che è Trinità e dell'essere umano che è triadico; per questo motivo dobbiamo prima di tutto considerare la dottrina agostiniana dell'essere e di Dio.

### 1. *La dottrina dell'essere e di Dio*

I concetti essenziali che costituiscono la dottrina agostiniana dell'Essere nascono dall'interpretazione biblica dell'*Ego sum qui sum* di *Esodo*, 3, 14 e dalla rielaborazione dell'ontologia neoplatonica, di Plotino e, in particolare, di Porfirio mediato dal pensiero di Mario Vittorino. La definizione dell'Essere come Spirito di Plotino, la teoria dell'Uno inteso come essere pensante di Porfirio, che ripropone l'idea aristotelica del Dio pensante, la formulazione di Dio come unità che pensa se stesso in modo trinitario di Vittorino, uniti all'interpretazione dell'*Ego sum qui sum* e al significato della *Rivelazione del Verbo*, costituiscono i fondamenti della teologia filosofica di Agostino, in particolare della definizione triadica dell'essere che sarà alla base dell'ontologia trinitaria agostiniana.

Non possiamo affrontare, in questa relazione, questa complessa problematica; è sufficiente solo rilevare per l'origine della teologia filosofica di Agostino, l'importanza dell'Essere pensante di Porfirio e dell'Essere trinitario di Mario Vittorino. Secondo Porfirio Dio è l'Uno e in-

sieme l'Essere; il Dio-Uno è essere che pensa se stesso. Egli non è un ente, ma è l'Essere in sé che esiste prima di ogni ente e, in quanto Essere assoluto è la causa di tutti gli enti. Porfirio teorizza due dimensioni del pensiero di Dio (dell'Intelligenza assoluta): 1) La visione pura priva di differenza; è identica all'Uno in sé ed è la condizione della possibilità della seconda forma. La divina auto-conoscenza rimane pura identità con se medesima. 2) Il pensante si è scisso dal pensiero originario per vedere se stesso e ritorna a sé: è autoriflessione. E' l'Uno differenziato che mediante il ritorno a sé (riflessione) garantisce l'unità nella diversità. Con l'unificazione dell'Uno-Essere che pensa se stesso Porfirio ha così riportato il Dio pensante di Aristotele nell'orizzonte della filosofia neoplatonica (1).

Il pensiero di Porfirio è alla base della dottrina trinitaria di Mario Vittorino. Dio è *unum* in sé, è *supra omnia* ed è *esse purum*. Dio è il pensiero in sé. La triade *esse-vivere-intelligere* o *existentia-vita-intelligentia* permette di determinare il dinamismo dell'essere intra-trinitario. *Esse* è il Padre, *vivere* è il Figlio, *intelligere* lo Spirito. Nella *manifestatio* atemporale dell'essere del Padre nella *vita* del Figlio e nel *pensiero* dello Spirito si realizza l'auto-conoscenza di Dio come unità trinitaria in una dialettica di identità e alterità-differenza che costituisce l'unità-distinzione dei tre (2).

Due sono le caratteristiche della concezione agostiniana di Dio inteso come Essere: la prima è che l'Essere è Pensiero, nell'eternità del *Logos-Verbo*; la seconda è che l'Essere è Parola, *Logos* della creazione e della Rivelazione. Essere significa eterno, immutabile, identico a se stesso, ma anche Parola, cioè Colui che esprime se stesso nella creazione e nella Rivelazione. L'eternità è per Agostino identica all'essenza stessa di Dio. Dio «è» (Essere) ed è l'eterno, a differenza degli enti che da Lui hanno origine e che assumono la caratteristica della temporalità, della mutabilità e del divenire: «Gli anni di Dio sono l'eternità di Dio e questa eternità è la stessa sostanza di Dio, che non ha nulla di mutevole. Lì niente è passato, come se più non sia, niente è futuro come se ancora non sia. Lì non c'è che l'E'... Grande, davvero grande questo E'! Rispetto ad esso che cos'è l'uomo? Di fronte a quel grande E' che cosa è l'uomo, per quanto sia?» (3). All'eternità di Dio si contrappone la tempora-

(1) Cfr. PORFIRIO, *Commentario al Parmenide di Platone*, a cura di P. Hadot, Milano 1993.

(2) Cfr. MARIO VITTORINO, *Adversus Artum*, a cura di P. Henry e P. Hadot, Paris 1960.

(3) *Enarrationes in Psalmos*, 101, n. 2, 10: «Anni Dei, aeternitas Dei est; aeternitas, ipsa Dei substantia est; quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi: Est... Magnum ecce Est, magnum Est! Ad hoc homo quid est? Ad illud tam magnum Est, homo quid est, quidquid est?».

lità dell'uomo, alla permanenza il movimento del divenire, all'immutabilità divina la *mutabilitas* dell'esistenza umana, all'Essere divino il non-essere dell'uomo (o il suo essere per partecipazione). In questa dialettica l'eternità di Dio rappresenta la presenza a se stesso, *semper praesentis aeternitatis* (4), è un perenne permanere, un oggi perpetuo: *Hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: ego hodie genui te* (5). La sostanza stessa di Dio, quindi, è l'eternità, l'immutabile permanere di Dio al di fuori del tempo e del divenire. Agostino identifica il termine *substantia* ed *essentia* (6), per cui l'*essentia*, il nome vero di Dio è *ipsum esse*: *Esset tibi nomen ipsum esse, nisi quidquid est aliud, tibi comparatum, inveniretur non esse vere?* (7); il suo primo nome E' significa l'essere immutabile che permane in eterno: *O Deus, o Domine noster, quid vocaris? «Est vocor», dixit. Quid est, «Est vocor?» Quia maneo in aeternum, quia mutari non possum* (8). L'*essentia* è ciò che in sé permane fuori dal tempo, è la pura identità di Dio, ciò che è eterno ed esiste sempre allo stesso modo; *Idipsum* (9) è l'essere sostanziale, l'E', che esclude ogni differenza intesa come diminuzione dell'essere; l'Essere in sé, l'*ipsum esse*, è, quindi, il *summe esse* e *verum esse*, essere vero, immutabile, eterno, pura identità ed *Idipsum* è il nome più adeguato per esprimere l'essenza di Dio.

L'interpretazione di *Esodo*, 3, 14 introduce una grande novità nella riflessione di Agostino sull'Essere, quella di considerare l'Essere non solo come Pensiero di sé (Aristotele-Porfirio), ma anche come Parola che dice l'Essere; è il linguaggio di Dio, della Sapienza divina, il *Logos* della creazione e della rivelazione che media e riconduce (con la sapienza che l'uomo può raggiungere per mezzo della ragione e della fede) il finito nell'infinito, il mutabile nell'immutabile, l'ente nell'essere, il tempo nell'eterno. La Sapienza immutabile, infatti, ha partecipato il suo Essere all'uomo nella Parola, nel Verbo che esprime la propria Sapienza; dall'eternità erompe il Verbo, *erupit ex aeternitate Verbum: Haec igitur aeternitas vocavit nos, et erupit ex aeternitate Verbum... O Verbum ante tempora, per quod facta sunt tempora, natum et in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos!* (10). La Sapienza quindi è la Parola dell'Essere, un secondo nome di Dio, che è il nome della sua misericordia, *nomen misericordiae*, proprio della rive-

---

(4) *Confessiones*, 11, 13, 16.

(5) *Ibid.*

(6) Cfr. *De Trinitate*, 5, 2, 3.

(7) *En. in Ps.*, 101, n.2, 10.

(8) *Sermones*, 6, 4.

(9) Cfr. *En. in Ps.*, 121, 5; *Confess.*, 9, 4, 11; *De Trin.*, 3, 2, 8.

(10) *En. in Ps.*, 101, n. 2, 10.

lazione biblica, che ha fatto ogni cosa per misericordia ed è venuto in un corpo mutevole per salvare l'uomo. Dio, infatti, per Agostino, nell'eternità della sua sapienza aveva già espresso la parola dell'essere, il pensiero di sé: *Io sono colui che sono*, ma è per la sua misericordia, per il conforto e la consolazione dell'uomo, che dice e comunica il proprio Essere: *Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe* (11). Scrive Agostino nel *Sermo 6* che il Dio immutabile fece ogni cosa per misericordia e che lo stesso Figlio di Dio, come Verbo dell'Essere eterno si è degnato di assumere un corpo mutevole, di venire nel mondo per aiutare l'uomo: *Quomodo est Deus incommutabilis, fecit omnia per misericordiam, et dignatus est ipse Filius Dei mutabilem carnem suscipiendo, manens id quod Verbum Dei est, venire et subvenire homini. Induit ergo se carne mortali ille qui est, ut dici posset: Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Iacob* (12).

Nell'interpretazione biblica dell'*Esodo*, quindi, Agostino sottolinea due aspetti del nome proprio di Dio: Dio che esprime se stesso come *Essere* in sé nel Verbo eterno (*Pensiero*), *nomen aeternum* e Dio che rivela se stesso come *Parola* (*Logos*) e *Spirito*, come *sapientia* nella creazione degli enti e nella rivelazione del *Figlio*; nello *Spirito* si ricongiunge la *Parola* con il *Padre* fondando così l'unità di pensiero e parola nell'amore e l'unità trinitaria di Dio. Il *Figlio* da *magister exterior* della Parola nella storia diventa, per Agostino, *magister interior*, il mediatore tra il divenire dell'uomo nel tempo e l'essere eterno; nella propria storia

---

(11) *Ibid.*, n.2, 14: «Iam enim magnitudine quadam et excellentia sapientiae dixerat: *Ego sum qui sum*: et tamen ad nos consolandos: *Ego sum*, inquit, *Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob*; et nos Abrahae semen sumus... propter nos mortales immortalis mori voluit, propter nos hoc exemplum resurrectionis ostendit».

(12) *Serm.*, 6, 5; cfr. anche *En. in Ps.*, 121, 5: *Verbum caro factum est, ut caro participet Verbum*; se l'uomo vive nell'instabilità della propria esistenza e nella mutabilità della condizione mortale per cui diventa difficile poter raggiungere l'essere stesso, è l'essere stesso che raggiunge l'uomo: «quia tu modo fluctuas, et mutabilitate rerum et varietate mortalitatis humanae percipere non potes quod est idipsum. Ego descendo, quia tu venire non potes». Scrive W. Beierwaltes che: «Il primo aspetto del nome essere (*nomen aeternum* o *essentia vera*) corrisponde secondo Agostino ai caratteri fondamentali del concetto neoplatonico di essere. Il secondo aspetto (*nomen temporale* o *nomen misericordiae*) è, invece, biblico: si avvicina al significato veterotestamentario di *ego sum qui sum* («io sarò come colui che sarà») ed è quindi una espressione che si riferisce alla storia. Dio si impegna liberamente ad una alleanza, la cui stabilità si basa proprio sull'essere immutabile di Dio, perché questo essere è insieme «essere per» Abramo, Isacco e Giacobbe. Nella storia della salvezza questa promessa culmina nella incarnazione di Cristo: «Iodiamo la sua ineffabile essenza e amiamo la sua misericordia», *laudemus ergo ineffabiliter eius (Dei) essentiam, et amemus misericordiam* (*Serm.*, VII, 7)» (*Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milano 1995, p. 119).

personale l'uomo può superare così la differenza tra il non-essere (in quanto essere creato) e l'essere attraverso l'atto del trascendersi, in un itinerario esistenziale che raggiunga come fine la partecipazione e l'unità con l'essere immutabile ed eterno. Duplice diventa anche il cammino del pensiero nel ritorno dell'uomo all'essere: l'itinerario della fede-comprensione e l'itinerario della ragione che si muove dall'esistenza dell'essere temporale e si trascende nell'essere eterno; significa procedere dall'esteriorità all'interiorità dell'autoconoscenza per trascendere anche se stessi al fine di raggiungere l'Essere che è il fondamento di ogni ente e di ogni esistente.

## 2. *La Sapienza divina*

L'aspetto metafisico e teologico della Sapienza divina consiste nella definizione dell'unità dinamica, nell'unità-distinzione, del Dio-trino. La Sapienza è la Parola dell'Essere trinitario che si esprime nella creazione e nella rivelazione; il Dio trinitario dice l'Essere e la sua sapienza nel Verbo del creato e nel Cristo rivelato. Le Idee divine sono i pensieri dell'unico Verbo-sapienza, le ragioni seminali di tutte le cose esistenti e possibili. Analizziamo questi concetti con le parole stesse di Agostino.

1) *La Sapienza divina è la parola dell'Essere trinitario*: nel libro XI del *De civitate Dei* egli testimonia la propria professione di fede trinitaria: «Crediamo, accettiamo e fedelmente insegniamo che il Padre ha generato il Verbo, cioè la Sapienza per mezzo della quale sono state create tutte le cose, Figlio unigenito, uno da uno, eterno da eterno, sommamente buono da egualmente buono e che lo Spirito Santo è insieme lo Spirito del Padre e del Figlio, anche egli consustanziale e coeterno ad entrambi» (13). In Dio inoltre la conoscenza o scienza è identica alla sapienza e la sapienza è identica alla sua essenza, *quae autem scientia Dei est, ipsa et sapientia; et quae sapientia, ipsa essentia sive substantia* (14); il Figlio è la Sapienza di Dio mediante la quale il Padre stesso si conosce, *Sapientiam Dei, per quam pater ipse cognoscitur* (15).

---

(13) *De civitate Dei*, 11, 24: «Credimus et tenemus et fideliter praedicamus, quod Pater genuerit Verbum, hoc est Sapientiam, per quam facta sunt omnia, unigenitum Filium, unus unum, aeternus coaeternum, summe bonus aequaliter bonum; et quod Spiritus Sanctus simul et Patris et Filii sit Spiritus et ipse consubstantialis et coaeternus ambobus»; per il concetto di Dio creatore per mezzo del Verbo, cfr. anche 11, 21.

(14) *De Trin.*, 15, 13, 22.

(15) *De moribus Ecclesiae catholicae*, 1, 17, 31.

2) *L'Essere è detto nella rivelazione*: Cristo è la Sapienza di Dio, il Figlio è l'Immagine sapiente di Dio, cioè il Verbo coeterno al Padre: *Christum sapientiam Dei esse... hoc est Verbum Patri coaeternum* (16); *Christum «lignum vitae» prophetice dictum, quia ipse est Sapientia Dei* (17). Cristo è definito, nel libro X del *De civitate Dei*, nella disputa che Agostino sostiene con Porfirio, come mente o intelletto del Padre, che ne conosce la volontà, *Patrem et eius Filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem* (18); Agostino riconosce a Porfirio l'idea di una Intelligenza espressione dell'Essere, ma gli contesta il fatto di non voler riconoscere in Cristo, nella sua umanità e nell'umiliazione della croce, la Parola di questo Essere: «Ti ritieni cioè capace di cogliere dalle sfere superiori una più alta sapienza per avere rifiutato sprezzantemente le cose più basse» (19), ma «non volete ammettere l'incarnazione dell'immutabile Figlio di Dio» (20), vedete «la patria in cui si deve abitare ma non prendete la via per cui giungervi» (21).

3) *L'Essere è detto nella creazione, è la Sapienza creatrice, e le Idee sono i pensieri divini, la sapienza divina, le sue ragioni seminali o causali*. Con la riflessione sulla creazione, formulata soprattutto nel *De Genesi contra manichaeos*, nel *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, nelle *Confessiones* (libri XI-XIII) e nel *De Genesi ad litteram*, e motivata dal tentativo di ricercare un principio e un fondamento ontologico all'esistenza umana, Agostino teorizza una metafisica della creazione e delle Idee. Dio E' (Essere), è Pensiero (Sapienza-Idee) e Parola, unito dall'Amore trinitario. La creazione avviene nella Parola, come espressione delle Idee della Sapienza divina. La perfetta identità dell'E' si distingue nel porre la differenza da Sé creando *ex nihilo*; crea da Sé, dal nulla origina il tempo, che è il segno del mutamento e del finito e struttura della creatura stessa. Scrive W. Beierwaltes che «mediante la creazione l'unità (o identità) trinitaria fa partecipare alla pienezza del suo essere e pone in questo modo la differenza rispetto a questo stesso essere, anche se la differenza rimane rapportata al suo principio. L'incarnazione è, per così dire, la seconda estrinsecazione di Dio nella creazione: Dio *agisce* nel creato, ossia in ciò che è altro da Dio ed è però analogo all'essere divino, perché possiede le strutture che Dio stesso ha posto; nella storia il creato va ricondotto al suo stato originario» (22).

(16) *De civ. Dei*, 17, 20.2; cfr. anche 11, 9.

(17) *Ibid.*, 20, 26.2.

(18) *Ibid.*, 10, 29.1.

(19) *Ibid.*, 10, 28.

(20) *Ibid.*, 10, 29.1.

(21) *Ibid.*

(22) *Op. cit.*, p. 121.

Dio come Sommo Bene è l'Essere supremo, il *Summe esse* e il suo contrario è il *non-esse*, «all'essere è infatti contrario il non essere» (23). L'*essentia* agostiniana (*id quod est*) significa l'essere esistente, «l'essenza è solo perché esiste» scrive Agostino nel *De immortalitate animae* (24); quando Dio creò gli esseri dal nulla comunicò loro l'*esse*, non il proprio, ma l'*esse* inteso come esistente, diede alle cose create dal nulla l'essere, ma non l'essere nel grado sommo, bensì diede ad alcune di essere di più, ad altre di meno e così ordinò le essenze in vari gradi (25).

La metafisica creazionista permette di unificare la dottrina dell'Essere e delle Idee con l'essere del mondo, conferisce dignità e valore alla realtà d'essere delle cose, non sminuisce il vero che rappresentano e permette di spiegare la temporalità con l'eternità, la mutabilità con l'immutabilità, il divenire con l'essere della verità. Il concetto biblico e teologico di creazione si pone in rapporto con la questione della ricerca filosofica del Principio che è *Spirito* e *Pensiero* e che con un atto libero dà origine ad una alterità rispetto a sé dando inizio all'ente. Si pone così anche il problema della presenza del Principio nella sua creazione, del rapporto tra trascendenza ed immanenza, di identità e differenza, dell'analogia tra la realtà creata con il suo Principio, dei *segni* e delle *tracce* presenti nell'originato e di come quest'ultimo possa ritornare alla sua origine, al Principio stesso.

La *Sapientia divina* sono le Idee immutabili (*rationes*) di tutte le cose, che trovano nel *Verbum* (Figlio-Cristo) la loro sintesi; nell'unica Sapienza sono gli infiniti significati delle cose intelligibili (26). Dio dal proprio Essere ha generato il Verbo e ha creato tutte le cose nella Sa-

---

(23) *De civ. Dei*, 12, 2; cfr. anche *De mor. Eccl. cat.*, 2, 1, 2.

(24) *De immortalitate animae*, 12, 19.

(25) *De civ. Dei*, 12, 2: «rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit»; cfr. *ibid.*, 12, 26. Anche per A. Trapè Agostino fonda sul testo di *Esodo*, 3, 14 «il pensiero e il linguaggio. La sua si può chiamare veramente la metafisica dell'*Esodo*, che è la metafisica dell'essere... La citazione dell'*Esodo* chiarisce il significato di *essentia*, che Agostino semanticamente deriva da *esse*. Il termine *essentia* non ha un significato «essenzialista» quasi opposto ad altre essenze, ma un significato «esistenzialista» il cui contrario è solo il non essere, il nulla» (Agostino, *La città di Dio, Introduzione*, vol. 2, Roma 1988, pp. 16-17). Il neologismo latino *essentia* assume un significato esistenziale, «occorre dunque concludere, continua Trapè, che *essentia* è sinonimo di essere, ed è usato per indicare ciò che esiste, ciò che è: in Dio essere ed essenza s'identificano» (*ibid.* p., 18).

(26) *De civ. Dei*, 11, 10.3: «Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt infiniti quidam eique finiti thesauri rerum intellegibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt»; cfr. anche 7, 28; *In Iohannis evangelium tractatus*, 1, 16-17.

pienza che è il suo Verbo, *omnia in sapientia fecit, quod est Verbum eius* (27); egli, infatti, ha creato ciò che sapeva: «Noi vediamo la tua creazione perché esiste; ma essa esiste perché tu la vedi» (28). La concezione dello Spirito che pensa se stesso come cosmo noetico costituisce il presupposto filosofico della dottrina teologica agostiniana della Trinità e della creazione; in quanto Parola Dio esprime il suo pensiero, le Idee intese come forme originarie del pensare divino e come fondamenti immutabili di tutte le realtà esistenti o possibili. Nella *quaestio 46*, la *quaestio de ideis*, del *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, le Idee sono, per Agostino, comprese nel pensiero divino, costituiscono l'essenza della *mens* e della *sapientia* divina: «Le idee sono infatti forme primarie o ragioni stabili e immutabili delle cose: non essendo state formate, sono perciò eterne e sempre uguali a se stesse e sono contenute nell'intelligenza divina. Non hanno né origine né fine: anzi si dice che tutto ciò che può nascere e morire e tutto ciò che nasce e muore viene formato sul loro modello. Nessun'anima, eccetto la razionale, può contemplarle, mediante la sua parte più eccellente, cioè con la mente stessa e la ragione, come se le vedesse con la faccia o con il suo sguardo interiore e intelligibile» (29). Il Principio ontologico, quindi, è identità di essere e pensiero ed è creatore dell'ente razionale; il pensiero di Dio si esprime nella Parola della *creatio*, *in verbo tuo fecisti ea* (30); l'ente, essendo analogo al Principio stesso, nonostante la *dissimilitudo*

---

(27) *De civ. Dei*, 11, 32; cfr. anche 14, 11.1; 15, 3; 21, 24. Nel Verbo di Dio, verità non-diveniente sono poste le cause e le ragioni del creato, *ubi habent causas rationesque suas, id est secundum quas facta sunt, incommutabiliter permanentes* (*De civ. Dei*, 11, 29).

(28) *Confess.*, 13, 38, 53.

(29) *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 46, 2: «Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriuntur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili». Anche nel *De Trinitate* è chiaramente espressa la funzione fondativa del pensiero, della sapienza e della parola divini: «Tutte le sue creature, spirituali e corporee, non le conosce perché esistono, ma esistono perché Egli le conosce. Infatti non poteva non conoscere le cose che un giorno avrebbe creato. Quindi perché ha conosciuto queste realtà, le ha di conseguenza create e non le ha conosciute per il fatto di averle create» (15, 13, 22: «Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit; sed ideo sunt quia novit. Non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit»). In *aeterna ratione cognoscitur* scrive ancora Agostino nelle *Confessiones* (11, 8).

(30) *Confess.*, 11, 5, 7; cfr. *In Io. ev. tr.*, 8, 25; *Confess.*, 11, 8, 10.



o differenza della natura originata e limitata dal tempo e dallo spazio, è aperto alla possibilità di partecipare dell'unità del Principio.

Alla domanda sulla modalità della creazione, quindi, *quomodo fecisti caelum et terram?* (31), Agostino risponde che essa è un'espressione delle Idee e del linguaggio divino, cioè *in sapientia, in verbo e dicens*; il Padre con il Verbo dice immutabilmente se stesso, Egli che nello stesso modo in cui è Verbo è anche sapiente e dicente: *Verbo aequali sibi, quo semper atque incommutabiliter dicit se ipsum... Dicens autem... Itane et sapiens sicut dicens* (32). Le Idee o Forme sono i pensieri della mente stessa di Dio creatore, la Parola della sapienza dalla quale hanno origine tutte le cose, «quella somma verità, somma sapienza, forma delle cose, per cui tutte le cose sono state fatte, che la nostra santa religione dichiara Figlio unigenito di Dio» (33). «Il Verbo è Dio... la sua luce è la forma di tutte le cose» (34), esse sono nelle leggi di Dio «che sono fuori del tempo e del divenire e sussistono nella sua sapienza» (35), tuttavia, sono nel Verbo divino come una potenza vivente ed eterna, «in lui come in loro principio senza mutamento sono tutte le cose contemporaneamente, non solo quelle che esistono ora in tutto l'universo creato, ma anche quelle che sono esistite ed esisteranno» (36). Nella *creatio ex nihilo* Dio non crea gli enti partendo dalla materia informe e non dà ordine a qualcosa di già esistente come il Demiurgo platonico, ma rende attuale e visibile nella realtà l'Idea o Parola (*forma, species*), «nel principio originato da te, nella tua sapienza,

---

(31) *Confess.*, 11, 5, 7.

(32) *De Trin.*, 7, 1, 1. Il linguaggio di Dio è il Verbo, la comunicazione di sé; il Padre *dicendo* se stesso genera il Verbo, esprime la propria totalità *dicendo* se stesso: «Vediamo il Dio Trinità, perché vediamo con l'intelligenza uno che «dice» e il suo Verbo, cioè il Padre e il Figlio» (*De Trin.*, 15, 6, 10). Dio ha detto il suo essere trinitario e la sua sapienza nel Verbo che gli è coeterno, come *dicente* esprime il suo *Logos*: «Dio Padre e Dio Figlio, il Dio generante che, in qualche modo, ha «detto» nel suo Verbo, che gli è coeterno, tutto ciò che possiede sostanzialmente» (*De Trin.*, 15, 21, 40). Il *verbum mentis* dell'uomo interiore, creato *imago Trinitatis* è analogo all'*intelligere* divino che si esprime nel *Verbum trinitarium*; l'analogia permette di comprendere, per quanto possibile alla limitata intelligenza umana, che in Dio-Trinità vi è una generazione del Figlio (*verbum e imago*) e una processione dello Spirito (*amor e donum*). Osserva B. Lonergan che «nella teoria trinitaria *intelligere* è atto essenziale comune a Padre, Figlio e Spirito, mentre *dicere* è atto nozionale proprio del Padre» (*Conoscenza e interiorità*, Bologna 1984, p. 208). Anche per Bonaventura il Verbo rivela il linguaggio di Dio, è la Parola del Padre, *Pater enim loquitur per Verbum seu linguam* (*Collationes in Hexaemeron*, XII, 17).

(33) *Epistulae*, 14, 4.

(34) *De vera religione*, 66; cfr. anche 113.

(35) *De civ. Dei*, 9, 22.

(36) *De Trin.*, 4, 3.

nata dalla tua sostanza, hai creato qualcosa dal nulla» (37). Dio è il Principio assoluto, l'essere e il «nulla» dal quale crea, *Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram* (38). L'opera del Demiurgo platonico è quella di fabbricatore, perché suppone preesistente ciò di cui si avvale per costruire il mondo. La creazione è «dal nulla», *ex nihilo*, non dalla sostanza di Dio e nemmeno da qualcosa di preesistente. Dio genera dalla propria sostanza il Figlio e crea dal nulla ciò che esiste, gli dà l'essere. «Prima del mondo» non c'era il tempo; c'è l'eterno, un infinito presente atemporale. Da paradigmi assoluti, al di fuori della mente del Demiurgo, quali erano in Platone, le idee diventano, per Agostino, i «pensieri di Dio» o anche il «Verbo di Dio». Le Idee sono eterne e immutabili e per la loro partecipazione ad esse tutto ciò che esiste, esiste. Secondo la dottrina delle Idee e la teoria delle «ragioni seminali» o «causali», Dio non crea la totalità delle cose possibili, ma immette nel creato le ragioni di tutte le cose che via via si sviluppano nel corso del tempo. Dio ha creato la materia e tutte le possibilità di attuazione della medesima attraverso le ragioni seminali di ogni cosa.

Agostino, per analogia, attribuisce alla verità la struttura del pensiero e del linguaggio. Nel linguaggio umano pensiero, conoscenza e comprensione costituiscono una unità in rapporto dialettico con la parola, pensata e detta; il pensiero si esprime in un linguaggio interiore che si manifesta e si storicizza in linguaggio esteriore. La comprensione avviene nel pensiero e si esprime nella parola. La parola manifesta quindi la comprensione della verità di una realtà. Nel linguaggio divino le Idee sono il pensiero e la sapienza divini, che si esprimono nella Parola della Creazione e della Rivelazione che è Cristo, Immagine del Padre e della Mente divina, maestro interiore e mediatore della verità che governa, illuminandola, la mente nell'interiorità, *menti praesidentem*: «Su tutte le realtà che comprendiamo interpelliamo la verità non in quanto risuona al di fuori di noi, ma in quanto presiede interiormente alla mente stessa, stimolati forse dalle parole. Ora, colui che noi inter-

(37) *Confess.*, 12, 7: «In principio, quod est de te, in sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo».

(38) *Ibid.* «La creazione «assoluta» è proprio caratterizzata dal fatto che nel suo attuarsi pone la differenza tra l'*esse ipsum* e l'ente che ha «ricevuto» il suo essere e la sua «essenza»... Questo creare è, pertanto, inizio assoluto o assoluto far-iniziare l'altro. Il «nulla» dal quale Dio crea è, in fondo, Dio stesso: *ex nihilo facere* è identico a *in principio, quod est de te facere* o *in sapientia facere*... L'assoluto far-iniziare dal nulla si oppone alla concezione dell'eternità del mondo che caratterizza la filosofia greca (ad esempio Aristotele). Per questo motivo la *creatio ex nihilo* è l'elemento che separa la teologia cristiana dalla metafisica greca» (W. Beierwaltes, *op. cit.*, pp. 140-141).

pelliamo è colui che insegna, il Cristo di cui si è detto che abita nell'uomo interiore, ossia la Potenza immutabile e la Sapienza eterna di Dio. E' essa che tutte le anime razionali interpellano» (39). L'uomo trova quindi nel fondamento divino, che è trascendente ma anche immanente alla storia e all'interiorità, la sua istanza di verità, l'immagine che ontologicamente esprime la dialettica tra essere, pensiero e parola.

4) *La Sapienza pervade il creato: Creazione secondo misura, forma e ordine.* «La sapienza divina pervade il creato da un confine all'altro, quindi, per tramite suo, il sommo Artefice ha disposto tutte le sue opere in modo ordinato, verso l'unico fine della bellezza» (40). Egli ha disposto la bellezza e la bontà di tutte le cose secondo modo, forma e ordine; egli ha dato l'esistenza all'esistente secondo misura, numero e peso: «Non v'è natura, anche fra gli ultimi infimi animalletti che egli non abbia disposto, perché da lui è ogni misura (*modus*), ogni forma (*species*), ogni ordine (*ordo*), senza dei quali non può esistere o esser pensato alcun essere» (41). Basterebbero queste poche affermazioni di Agostino sulla bontà, la bellezza e l'ordine del creato per dimostrare come in lui non ci sia alcuna svalutazione, a livello ontologico, delle cose esistenti, della sensibilità e della ragione filosofica: «Da lui è ogni essere secondo la propria natura... all'anima ragionevole ha dato la mente, l'intelligenza e la volontà» (42), ma riprenderemo l'argomento. Dio è il datore dell'essere e dell'esistenza, «è la forma che all'interno contiene le cause efficienti per un segreto e occulto ordinamento di un essere vivente e intelligente (*intrinsicus efficientes causas habet de secreto et occulto naturae viventis atque intelligentis arbitrio*), il quale non solo crea, perché non è creato, la forma fisica dei corpi, ma anche l'anima dei viventi» (43). Dio è creatore infinitamente sapiente e ordinatore infinitamente giu-

---

(39) *De magistro*, 11, 38: «De universis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia: Quam quidem omnis rationalis anima consulit».

(40) *De vera religione*, 39, 72.

(41) *De civ. Dei*, 11, 15. Per l'interpretazione di Agostino del passo del libro della *Sapienza*, 11, 21: *Omnia in mensura et in numero et in pondere disposuisti*, cfr. *De libero arbitrio*, 2, 20; 3, 35; *De Genesi contra Manichaeos*, 1, 16, 26; 1, 31, 32; *Enarrationes in Psalmos*, 118 s. 20, 2; 146, 11, 24; *Contra Faustum Manichaeum*, 20, 7; 21, 6; *De natura boni*, 3, 3; 8, 8; 21; 23; *De Trinitate*, 3, 9, 18; 11, 11, 18; *De Genesi ad litteram*, 4, 3ss.; 5, 22, 43; *De civitate Dei*, 5, 11; 11, 28, 30ss.; 12, 19, 20; *In Iobannis evangelium tractatus*, 1, 13.

(42) *De civ. Dei*, 5, 11.

(43) *Ibid.*, 12, 25; cfr. anche 12, 1.2; 12, 9.2; 19, 10; 21, 8.2.

sto, *Deus naturarum omnium sapientissimus Conditor et iustissimus Ordinator* (44).

Dio, quindi, in quanto Essere supremo, Bene assoluto, immutabile ed eterno, è la misura suprema di tutte le cose e da lui derivano ogni misura, forma e ordine, che sono le connotazioni essenziali del bene e della sapienza. *Mensura, numerus, pondus* sono elementi costitutivi, universali e intelligibili del creato; sono gli elementi stabiliti dal Creatore per l'ordine universale e razionale del mondo, l'ordine del bene, che comprende anche il disordine del male. L'Essere divino nelle Idee si pensa come progetto del mondo, lo crea con le ragioni della propria esistenza (*misura, forma, ordine*), lo crea perché lo vuole. Il *Summe esse Dei*, il *Principium sine principio*, ovvero la pienezza dell'Essere, non crea da una materia informe o in contrapposizione ad un Principio come volevano i manichei, ma dal nulla, *creatio de nihilo* che presuppone il non-essere dell'ente. L'*Inizio* del creato dal *Nulla* viene espresso da Agostino con la *Sapienza delle Idee divine* che nella *Parola* ne esprimono il linguaggio; il mondo viene così creato *In principio* nello stesso *Verbo*, è fondato nella *Sapienza divina* che si esplica nella creazione attraverso *misura, forma e ordine*; il mondo così fondato è in grado di ritornare, per mezzo della *ratio* e della *fides*, verso il *Principio* creante, con una *conversio*, sia razionale-filosofica che cristologica-teologica, che si esprime nell'itinerario intellettuale verso la causa creante, della *sapienza umana* nella *Sapienza divina* attraverso la conoscenza e la contemplazione della *misura, forma e ordine* del creato.

Con il termine *misura (mensura, modus)*, Agostino indica l'ente determinato e «misurabile» secondo delle precise dimensioni, delimitato come un qualcosa e quindi finito. E' il Creatore che determina, delimita, egli che è la *Summa mensura* (Misura suprema), *mensura sine mensura* (45), l'assolutezza della misura divina e la sua differenza rispetto a tutto ciò che è misurato. Questa misura suprema non può essere ovviamente intesa in modo fisico. Con la creazione viene posto anche il limite di ogni realtà creata e determinata l'essenza di ogni cosa; ogni ente si caratterizza quindi come qualcosa di particolare, di singolare e come tale delimitato e misurato.

Con il termine *forma (numerus, species)*, Agostino indica l'essenza stessa delle cose che dipende dalla loro costituzione numerica. E' il fondamento ontologico che determina l'ente. Il numero è il fondamento intelligibile per la ragione; consente di conoscere gli enti e di distinguerli l'uno dall'altro, è il fondamento per la *species* e per la *forma* dell'ente.

---

(44) *Ibid.*, 19, 13.2; cfr. anche 7, 30; 17, 11.

(45) *De Gen. ad litt.*, 4, 3, 8.

L'ente è possibile come *forma*, *species* della quale conosciamo il suo numero sulla base della generale costituzione numerica dell'ente. I numeri sono la struttura razionale immanente in ogni ente. L'ordine dell'ente è anche la sua bellezza (*species*, *pulchritudo*) che la Sapienza divina manifesta nell'ordine del creato. «La bellezza, scrive W. Beierwaltes, in quanto numero posto con la creazione che determina ordine, si fonda sul *numero assoluto*: nell'Intelligenza divina, ossia nella Sapienza del Creatore, in quanto luogo dei numeri. Questi sono gli elementi strutturali del suo Essere immutabile e della sua Verità; essi sono immutabili come questo stesso Essere. Se i numeri sono il fondamento di *ordo*, *forma* e *pulchritudo* dell'ente, se essi a loro volta si fondano sulla Sapienza divina come suoi elementi strutturali, se la Sapienza in quanto «Verbo» è, al contempo, Pienezza delle Forme (Idee) che essa mette in atto nella Creazione, allora i numeri coincidono *in mente divina* con queste forme paradigmatiche atemporalmente dell'ente creato, sono identici alle Idee» (46). Il Creatore è *Summus numerus* (47), *numerus sine numero*, cioè come numero che non si può più numerare e questo esprime la vera infinità. Questa infinità di Dio non può essere compresa dall'uomo, ma solo in Lui si comprende e si determina; questa infinità può essere pensata dall'uomo solo nell'ambito delimitato del finito (48).

Con il termine *ordine* (*ordo*, *pondus*) Agostino indica come tutte le cose esistenti sono beni secondo la loro misura e forma, da quelli più elevati a quelli più bassi. Le cose, secondo la loro consistenza ontologica, formano una struttura gerarchica; tale gerarchia non è platonica-mente intesa come un procedere dal bene verso il male, ma esprime l'ordine del bene, dove quindi tutto ha il suo valore ontologico inserito in quest'ordine cosmico. L'*ordo* naturale dell'essere è regolato nel suo valore dal «peso», *pondus*, che è quello attribuito dall'intenzionalità che agisce secondo una legge immanente portando l'ente sensibile e l'umano desiderio al «luogo» che gli compete: *Pondus est impetus quidam cuiusque rei velut conantis ad locum suum* (49); è il tendere-a che compete a ognuno secondo la sua essenza; per realizzare il suo fine l'ente deve raggiungere il suo luogo-essenza: *Corpus pondere suo nititur ad locum suum... ignis sursum tendit, deorsum lapis* (50). L'inten-

(46) *Op. cit.*, p. 149.

(47) *De Gen. ad litt.*, 4, 4, 8; *De Gen. c. Man.*, 1, 16, 26; *En. in Ps.*, 146, 11.

(48) Cfr. *Ep.*, 3, 2; *De civ. Dei*, 12, 19; *De musica*, 6 dove Agostino sostiene con Platone che i principi matematici sono il fondamento dell'universo e i principi del suo ordinamento provvidenziale. Cfr. P. HADOT, *Numerus intelligibilis infinite cre-scit*, in AA.VV., *Miscellanea André Combes*, Roma 1967, I, pp. 181-191.

(49) *En. in Ps.*, 29, 2, 10.

(50) *Confess.*, 13, 9.

zionalità è mossa dall'amore che regola l'ordine del bene; l'amore assume così un valore decisivo nell'essere e nella conoscenza, perché nella costituzione triadica dell'essere, *esse, nosse e velle*, l'amore dirige l'intenzionalità della volontà, dà unità all'essere umano come persona nell'autenticità dell'esistenza e lo dirige verso la sua meta che non è finita, ma infinita. L'amore è il peso, *amor meus pondus meum* (51), nel senso che porta l'uomo a trascendere se stesso per raggiungere Dio come proprio «luogo». Raggiunto il luogo, si stabilisce l'ordine voluto dal Creatore, si raggiunge la quiete, secondo la disposizione che attribuisce il proprio luogo alle cose uguali e diverse e si raggiunge la pace come tranquillità dell'ordine, *parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio... pax omnium rerum tranquillitas ordinis* (52).

Anche il termine *pondus*, come per *mensura* e *numerus* deve essere negato al Creatore, perché come causa dell'ordine può essere solo *pondus sine pondere* (53), non tende ad un luogo, non diviene quello che deve essere, perché è *quello che è*, l'Essere puro e immutabile; in quanto *Summum bonum*, *Somma beatitudine*, per natura non è finalizzato ad altro, è quiete e pace in sé e quiete e pace per tutto il creato. Ma Egli è anche movimento trinitario in quanto è un pensiero che esprime se stesso, donando all'ente la possibilità di partecipare della sua quiete e della sua pace: «Mentre Lui permane in sé, tutto ciò che viene da Lui ritorna in Lui; cosicché ogni creatura ha in sé il fine della sua propria natura, che però non coincide con sé» (54), mostrando così l'ordine, la costituzione gerarchica, la disposizione razionale del mondo e la sua bellezza (55).

### 3. La sapienza umana

L'aspetto esistenziale della sapienza umana dipende dalla concezione ontologica della persona, dell'unità dinamica, nell'unità-distinzione, dell'essere umano e delle sue facoltà. La sapienza umana deriva dalla parola dell'essere triadico, dal suo verbo interiore. L'essere è detto nella parola del verbo interiore: l'ermeneutica della ragione e dell'inte-

---

(51) *Ibid.*

(52) *De civ. Dei*, 19, 13.

(53) *De Gen. ad litt.*, 4, 4, 8: «Mensura autem sine mensura est, cui aequatur quod de illa est, nec aliunde ipsa est: numerus sine numero est, quo formantur omnia, nec formatur ipse: pondus sine pondere est, quo referuntur ut quiescant, quorum quies purum gaudium est, nec illud iam refertur ad aliud».

(54) *De Gen. ad litt.*, 4, 17, 30 e 18, 34.

(55) Cfr. *De Gen. c. Man.*, 1, 31, 32.

riorità agostiniana si caratterizza come ricerca dei segni e dei simboli dell'Essere nella creazione (analogia); l'ermeneutica della fede, inoltre, si caratterizza come ricerca dell'Essere nella Parola della rivelazione. Analizziamo questi aspetti, facendo sempre riferimento alle parole di Agostino.

1) *La sapienza umana è la parola dell'essere triadico, il suo verbo interiore: la triade delle facoltà (dimensione ontologica) e il «verbum mentis».* L'essere dell'uomo nella dimensione della *mens* si esprime nella triade della memoria, dell'intelligenza e dell'intenzionalità della volontà; queste costituiscono l'essenza della *mens* e il dinamismo delle sue relazioni interiori. Il suo essere si fonda nella dimensione trinitaria dell'essere divino, per cui deve superare se stessa per rivolgersi là dove la luce della ragione risplende. Il trascendimento della ragione si compie nell'*intellectus*, nel riconoscimento della sapienza di Dio che la trascende e nella quale la ragione è ontologicamente radicata. La *mens* che scopre in altro da sé il proprio fondamento ontologico, che si rispecchia nella verità della sapienza che la trascende e illumina, si ricompone dalla dispersione all'unità, dà un significato all'esistenza e alla certezza dei singoli veri che le conoscenze e le scienze presentano, si sottrae alla negatività del dubbio scettico e ad ogni tentazione di cadere in un credo di tipo immanente. L'essere triadico deriva il proprio essere dalla creazione, la conoscenza sapienziale dall'illuminazione e la felicità dall'amore; poiché il nostro essere «per esistere ha come autore Dio, indubbiamente per avere la sapienza della verità dobbiamo averlo come maestro e per essere felici lo dobbiamo avere come datore della interiore capacità di amare» (56). Già dalle prime opere Agostino ha chiaro il significato della sapienza cristiana intesa come vera filosofia, che non è soltanto quindi l'espressione di una rivelazione religiosa, ma che investe anche la ragione con tutta la sua potenzialità di comprensione. La sapienza umana è la conoscenza della verità unita all'amore: «La sapienza e la verità infatti, se non sono desiderate con tutte le forze dello spirito, in nessun modo è possibile trovarle... esse non possono né sottrarsi né nascondersi a coloro che le amano... Con l'amore si chiede, con l'amore si cerca, con l'amore si bussa, con l'amore si svela, con l'amore infine si rimane in quello che sarà stato svela-

---

(56) *De civ. Dei*, 11, 25. Anche la ripartizione della filosofia, l'insegnamento della sapienza, per Agostino, assume questa caratteristica triadica, cioè la filosofia naturale fondata sull'ordine causale, la teoria della conoscenza della verità fondata sulla ragione e principio costitutivo della scienza e la morale come norma del vivere rivolta alla finalità del bene. Dio è il principio causale della natura e l'autore di tutti gli esseri, la luce dell'intelligenza e del conoscere sapienziale e l'ordine dell'amore e della felicità (cfr. *Ibid.*, 11, 25 e 8, 4-10).

to» (57). E' la fede cristiana che conduce alle vette della sapienza e della verità, *esse christianam fidem quae ad summum apicem sapientiae veritatisque perducit* (58). E' questo l'altissimo nome della filosofia, l'amore e la ricerca della sapienza, la conoscenza unita all'amore, *philosophia est amor studiumque sapientiae* (59).

La sapienza umana consiste nel cogliere le orme o vestigia del divino, *impressa vestigia colligamus* (60), ravvisando poi in noi stessi la sua immagine, *in nobis autem ipsis eius imaginem contuentes* (61); il sapiente riconosce che l'esistenza, la conoscenza o pensiero e l'amore non costituiscono solo l'essere più autentico dell'uomo, ma riflettono anche l'Essere di Dio creatore, l'immagine della Trinità: «Noi ravvisiamo in noi l'immagine di Dio, cioè della somma Trinità... non della medesima essenza di cui è Dio... Noi esistiamo infatti, abbiamo conoscenza di esistere e amiamo il nostro esistere e conoscere. Ed è assolutamente certo, al di là dell'illusoria apparenza delle immaginazioni e delle immagini, che io esisto e che ne ho conoscenza e amore» (62). Il sapiente, quindi, può affermare Agostino, sulle orme di Platone, è imitatore, conoscitore e amatore di Dio, *Plato Dei huius imitatore, cognitorem, amatorem dixit esse sapientem* (63), ma in una prospettiva metafisica che, ormai, differisce radicalmente da quella platonica.

2) *La sapienza umana è l'essere detto nella parola e il compito ermeneutico della ragione sapienziale è quello di cogliere i segni del Verbo nella creazione.* Il sapere, cioè la scienza e la sapienza, è un atto triadico della *mens* o *memoria*, della *ratio*, che può diventare anche *intellectus* e dell'*intentio* della *voluntas*; è da questo universo significan-

---

(57) *De mor. Eccl. cat.*, 1, 17, 31. La sapienza umana è una partecipazione della sapienza divina. La *mens*, infatti, è illuminata dalla luce della sapienza come il corpo è illuminato dalla luce materiale. L'anima «è sapiente mediante la partecipazione della sapienza non diveniente... l'anima immateriale è illuminata dalla luce immateriale della sapienza di Dio che è una, come è illuminato il corpo dell'aria dalla luce materiale, e che l'anima diventa tenebrosa se è privata della luce della sapienza, come l'aria diventa tenebrosa se è abbandonata dalla luce sensibile» (cfr. *De civ. Dei*, 11, 10.2).

(58) *De civ. Dei*, 1, 18, 33.

(59) *Ibid.*, 1, 21, 38.

(60) *Ibid.*, 11, 28.

(61) *Ibid.*

(62) *De civ. Dei*, 11, 26; per il concetto dell'essere creato ad immagine di Dio nell'essere ragionevole, cfr. *De civ. Dei*, 19, 15. Nell'interiorità l'uomo si scopre immagine triadica, può comparare la propria sapienza temporale e finita con quella eterna ed infinita della Trinità (Eternità, Verità e Amore): «Quoniam igitur homines sumus ad nostri Creatoris imaginem creati, cuius est vera aeternitas, aeterna veritas, aeterna et vera caritas, estque ipse aeterna et vera et cara Trinitas» (*De civ. Dei*, 11, 28; cfr. anche *Confess.*, 7, 10, 16).

(63) *De civ. Dei*, 8, 5.



te della mente che si genera il linguaggio: quello interiore del *verbum mentis* e quello esteriore del *verbum vocis* (64). L'ermeneutica agostiniana nasce così in un contesto linguistico, è finalizzata al *comprendere* (*intelligere*) il significato delle parole, cioè a dare un significato unitario a tutto ciò che la mente è in grado di rappresentare; la dimensione del *conloqui* o il rapporto con la parola del testo scritto diventano oggetto di *hermeneia* (65). Nella comunicazione interpersonale l'attività del comprendere è intesa come possibilità di cogliere e interpretare la portata semantica dei segni linguistici, che dipende dal proprio patrimonio conoscitivo di memoria. Colui che ascolta coglie il suono significante in una dimensione di immediata fisicità, ma la comprensione del significato deriva dal personale patrimonio conoscitivo della mente: «discendi in te, il tuo luogo più nascosto, la tua mente, e cerca lì ciò che io voglio dire» (66). Nei «vasti quartieri della memoria» la *mens* dirige il proprio sguardo al fine di interpretare il patrimonio di conoscenze che vi è depresso; così genera la parola interiore che è atto della *ratio*, della *ratio inferior* e della *ratio superior* (l'atto dell'*intelligere*), mediante il quale l'uomo *dice* il proprio essere, *dice* il proprio sapere come conoscenza razionale delle cose legate al tempo e la propria sapienza come conoscenza intellettuale della verità e dell'essere. L'ermeneutica agostiniana, quindi, non si esaurisce nell'orizzonte della temporalità; la *mens*, infatti, cerca di ridefinire il suo incontro con la totalità del reale in una lettura e interpretazione costante dei segni del *Logos* divino, perché il *verbum mentis* è, a sua volta, un segno analogico della verità e della sapienza trinitaria: «Quando noi parliamo, affinché quello che noi abbiamo nell'animo si comunichi, attraverso gli orecchi, all'animo di chi ci ascolta, la parola chiusa nel nostro cuore diventa suono e si chiama linguaggio. Tuttavia il nostro pensiero non si tramuta in quel suono, anzi, restando intero in se stesso, assume la forma di voce con cui penetra negli orecchi, e ciò senza subire alcuna menomazione

---

(64) Cfr., *De Trin.*, 15, 12, 22: «Tutte le conoscenze che l'animo acquisisce da sé, e per mezzo dei sensi del corpo e per testimonianza degli altri le tiene riposte nel tesoro della sua memoria; sono esse che generano un verbo vero, quando diciamo ciò che sappiamo, verbo che precede ogni parola che risuona e ogni pensiero della parola che risuona».

(65) Cfr., *In Io. ev. tr.*, 40, 5: «Io ho parlato, le mie parole hanno risuonato ed hanno raggiunto con i loro suoni l'udito, e per mezzo dei sensi il vostro udito ha fatto giungere allo spirito la mia espressione, se voi l'avete compresa... Senza dubbio se è vero ciò che ho detto, e non solo tale verità avete udito, ma l'avete pure compresa, due fenomeni in tal caso sono avvenuti; distingueteli: l'ascolto e la comprensione».

(66) *Ibid.*, 23, 10.

a causa del suo mutamento. Così è stato del Verbo di Dio: non subì alcun mutamento, ma si fece carne per abitare in mezzo a noi» (67).

L'orizzonte della comprensione si allarga dalla scienza alla sapienza, all'*intellezione* dei segni del *Logos*, al fondamento teologico del *logos umano* nel *Logos divino*. I segni del *Logos* divino presenti nella creazione e l'*auctoritas* della fede derivante dalla rivelazione rappresentano il linguaggio divino; il compito ermeneutico della *mens* e la sua profondità metafisica consiste nel saper leggere e riconoscere i segni del *Logos* in un mondo che ne porta impresse le sembianze. Per questo motivo Agostino scopre nell'analisi del rapporto tra verbo umano e Verbo divino e nei vari aspetti del processo conoscitivo che partendo dalla scienza conduce alla sapienza, un *segno*, un *vestigio* e un'*immagine* di Dio, di quel Dio-Trinità che si è rivelato come tale nella Creazione e nell'Incarnazione. La teologia filosofica di Agostino, quindi, è fondata nell'ascolto e nella comprensione del linguaggio divino, è un'ermeneutica sapienziale dei *segni* del *Logos* che si esprime in un itinerario intellettuale trinitario; in questo consiste la sapienza umana e la parola interiore di verità per mezzo della quale l'uomo può comunicare l'autenticità dell'essere; «E' impresa grande e molto rara, scrive Agostino nel *De civitate Dei*, trascendere con atto di puro pensiero (*intentione mentis excedere* - superare con l'intenzionalità della mente) tutte le creature corporee ed incorporee, considerate e riconosciute come soggette al divenire e giungere fino alla non diveniente essetà di Dio e comprendere in lui che soltanto egli ha creato ogni essere che non è ciò che egli è» (68). Considerata la difficoltà della ragione di raggiungere l'Essere stesso, è l'Essere stesso che viene incontro all'uomo con il suo linguaggio, espressione del suo pensiero (*Logos, ragioni eterne*) e quindi della sua essenza: «Egli parla mediante la stessa verità, se si è capaci di udire con la mente e non col senso (*loquitur ipsa veritate, si quis sit idoneus ad audiendum mente, non corpore*)» (69).

La luce della verità e della sapienza non può, comunque, per Agostino, oscurare il vero che la ragione e la scienza presenta, come afferma nel *De civitate Dei*: Dio «ha concesso all'intelligenza (*humanis ingentis*) da lui creata anche la scienza delle varie discipline per il mi-

---

(67) *De doctrina christiana*, 1, 13, 12.

(68) *De civ. Dei*, 11, 2.

(69) *Ibid.* Scrive ancora Agostino: «Ma la mente, in cui risiedono ragione e intelligenza, è incapace... a sostenere la luce immutabile... Doveva quindi per prima cosa essere istruita alla purezza del vedere mediante la fede. E affinché con essa si avviasse più fiduciosa verso la verità, la Verità stessa, Dio Figlio di Dio, assumendo l'uomo senza cessare di essere Dio, istituì e fondò la fede. Si dava così all'uomo, per giungere al Dio dell'uomo, un cammino mediante l'uomo Dio» (*ibid.*).

glioramento della vita e della natura» (70). La mente dell'uomo è scien-  
te quando la ragione si applica alle conoscenze, alla ricerca dei singoli  
veri delle varie scienze, ma è anche capace di aprirsi, come possibilità,  
alla sapienza, all'intellezione, di cogliere il senso ultimo della realtà e  
della storia non limitato in un orizzonte temporale e finito, ma aperto  
alla ricerca del proprio significato nell'eternità della verità. Solo in que-  
sto modo il vero della scienza può trovare il proprio modello, la pro-  
pria immagine e ispirazione nella verità della sapienza. La *mens* com-  
prende con la ragione i singoli veri delle scienze ed è anche, scrive  
Agostino, «l'unico occhio di cui disponiamo per contemplare e coglie-  
re la verità» (71); è l'occhio interiore dell'intelletto in grado di com-  
prendere la luce eterna della sapienza presente nella mente e di distin-  
guere l'eternità da ciò che è finito e mutevole nel tempo.

Le realtà finite, in quanto create, esistono e, seppur limitate al fi-  
nito, portano impressa nella loro costituzione ontologica l'impronta del  
creatore; nell'intero creato sono disseminate tracce, vestigia, simboli e  
immagini della verità creatrice trinitaria. Il compito del filosofo è quel-  
lo di saper leggere questi simboli, di saper raccogliere tutti gli elemen-  
ti che la *mens* acquisisce e unificarli nel proprio universo significante di  
memoria che, illuminata dalla luce del Verbo, contempla l'ordine, l'ar-  
monia e la verità che si riflette nel creato: «Attraverso le cose create  
comprese con l'intelletto cercheremo di scoprire gli attributi invisibili di  
Dio o, in altre parole, per mezzo di cose corporee e temporali, attinge-  
remo le cose eterne e spirituali» (72). Già a Cassiciaco Agostino affer-  
mava che nell'universo è presente una *occultissima ratio* grazie alla  
quale nulla avviene al di fuori dell'ordine divino, *nihil praeter divinum or-  
dinem fieri* (73). «Non vi è nulla che, in quanto rientra nell'ordine, non  
sia bello, perché, come dice l'Apostolo, *ogni ordine viene da Dio*» (74).  
La ragione deve teoreticamente liberarsi da ogni prospettiva di tipo ma-  
terialistico o scettico, per aprirsi alla verità intelligibile che diventa il cri-  
terio ermeneutico di lettura di tutto ciò che esiste. Tutte le cose create  
contengono il limite del finito, della molteplicità e del divenire nel tem-  
po; sono soggette alla morte e alla dissipazione nel nulla, ma hanno,  
per Agostino, a differenza di quanto sosteneva il neoplatonismo, una  
dignità ontologica, che le inserisce nell'ordine e nell'armonia del bene.

---

(70) *De civ. Dei*, 7, 30. «Per questo si deve usare e non godere delle cose tem-  
porali per godere delle eterne» (*De civ. Dei*, 11, 25).

(71) *De vera relig.*, 55, 111.

(72) *De doct. chr.*, 1, 4, 4.

(73) *De ordine*, 2, 7, 24.

(74) *De vera relig.*, 41, 77.

3) *La sapienza umana è Cristo, la sapienza della fede: l'Essere colto dalla Parola della rivelazione.* La ragione nell'interiorità purificata e risanata è chiamata a comprendere il linguaggio divino e a compiere la mediazione tra finito e infinito; Cristo-sapienza, per Agostinò, è «presente dovunque all'occhio interiore puro e sano e si è degnato di apparire agli occhi carnali di coloro che hanno quell'occhio interiore malato e impuro» (75); la visione malata dell'uomo, quindi, può essere guarita dalla verità della ragione pura e dalla verità della religione (che è soprattutto la verità della rivelazione). La vera religione è quella dove si venera «un solo Dio, unico Principio di tutte le cose, Sapienza per la quale è sapiente ogni anima sapiente» (76). Il significato autentico della religione è la *fides* della rivelazione e quello della filosofia è la *fides quaerens intellectum* della ragione, cioè la ricerca di una comprensione dell'*intellectus* sempre più profonda della fede, quindi di una filosofia della rivelazione; «L'autorità richiede la fede e prepara l'uomo alla ragione; la ragione conduce alla comprensione e alla conoscenza» (77). Per Agostino vi è una necessità del credere, ma anche una necessità del pensare e quindi il compito della teologia filosofica oltre a definire l'esistenza di un Principio assoluto, è quello di pensare in modo nuovo la sua mediazione con il mondo, attraverso il concetto di creazione e di incarnazione del Verbo; non può essere solo quello della ricerca di *preambula fides*, ma anche quello della ricerca di un *intellectus* razionale della rivelazione stessa.

La fede costituisce un nuovo fondamento di verità: «La fede è infatti il gradino che porta ad intendere; la conoscenza, invece, è la ricompensa della fede» (78). Colui che crede pensa e la fede che non diventa oggetto del pensare non è neppure fede: *fides si non cogitetur, nulla est* (79). Cristo è la luce immutabile che rischiarla la ragione umana; di lui possiamo avere *scienza*, cioè conoscenza attraverso le testimonianze degli altri e della storia, attraverso l'esegesi dei testi, il dialo-

(75) *De doctr. chr.*, 1, 12, 11.

(76) *De vera relig.*, 55, 112.

(77) *Ibid.*, 24, 45. Agostino scrive nel *De libero arbitrio*: «Noi desideriamo avere conoscenza e scienza di quanto accettiamo per fede» (2, 2, 5). Per questo motivo nell'opera *De utilitate credendi* egli valorizza l'ambito essenziale della fede come preludio al raggiungimento di una conoscenza superiore. «Per quanto sia stato un cristiano credente e convinto, scrive H. Arendt, per quanto sia penetrato sempre più a fondo, anche attraverso la lettura delle Lettere di Paolo e dei Salmi, del Vangelo e delle Lettere di Giovanni, Agostino non perse mai l'impulso all'interrogazione filosofica, non lo estromise mai radicalmente dal suo pensiero» (*Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, trad. it., Milano 1992, p. 18).

(78) *Serm.*, 126, 1, 1.

(79) *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5.

go con la parola scritta; di lui possiamo avere *sapienza*, nella conoscenza della dottrina di verità che ha insegnato. La scoperta del mistero del *Logos* incarnato provoca nella ricerca di Agostino un mutamento radicale: la nuova fede rinnova il metodo della ragione filosofica e la sapienza; inoltre anche la Scrittura viene considerata come un *signum* della verità rivelata, dalla quale occorre partire, attraverso una esatta esegesi ed ermeneutica, per comprenderne lo spirito; in essa, infatti, «sono contenuti misteri così grandi che ogni uomo pio comprende che nulla è più pericoloso del prendere alla lettera, cioè parola per parola, ciò che vi è esposto, e che nulla invece è più salutare del coglierne lo spirito» (80). La fede nel Verbo-mediatore colma l'abisso che separa l'uomo da Dio e il primato dell'*auctoritas* nei confronti della ragione, osserva Pieretti, «non la mortifica, ma ne esalta l'esercizio, perché lo caratterizza come approccio ad una verità inesauribile, che si realizza solo in forma mediata, attraverso un impegno incessante di interpretazione» (81). Il Verbo è la parola storica di Dio, ma è anche la luce che illumina il verbo interiore, il pensiero che rifulge nell'interiorità, è *Summa et intima veritas* (82); la parola interiore ha il compito di comprendere razionalmente e di riesprimere linguisticamente in modo sempre nuovo questa *Summa veritas*.

---

(80) *De utilitate credendi*, 3, 9. Osserva G. Madec: «Agostino ha avuto coscienza di riuscire nella sua ricerca della Verità, quando ha potuto riunire nella persona di Cristo la Sapienza dell'*Hortensius*, l'Intelletto dei «Libri dei platonici» e il Verbo del *Prologo* giovanneo. Da allora egli fu in possesso del principio ordinatore della sua dottrina, che non è altro che Cristo: Verbo Dio che illumina e Verbo incarnato che salva» (*La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di sant'Agostino*, trad. it., Roma 1993, p. 42). Con l'incarnazione la natura è stata riscattata e all'uomo è stata offerta la possibilità di ritornare al proprio principio e di comprenderlo con la ragione. La ricerca razionale procede dall'orizzonte precomprensivo della fede: «Gli animi hanno una via certa alla sapienza e alla salvezza solo quando sono predisposti dalla fede alla ragione» (*De utilitate credendi*, 17, 35).

(81) *Introduzione* ad AGOSTINO, *La vera religione*, NBA VI/1, Roma 1995, pp. XXXI-XXXII.

(82) *De vera relig.*, 20, 38. Nel sermone *Christus unus omnium magister*, anche per Bonaventura Cristo, come maestro interiore, diventa il principio di fede e di sapere. Cristo come *veritas ipsa* è il maestro interiore e il fondamento di ogni illuminazione; *Christus est doctor interius* (*Collationes in Hexaemeron*, XII, 5), l'esemplare per il quale ogni creatura vive nelle forme eterne, *ut est exemplar, quo omnis creatura vivit in formis aeternis* (*ibid.*, XII, 7). Per W. Beierwaltes Cristo prende il posto di una fondazione «filosoficamente a priori del conoscere e del sapere nella tradizione platonica e aristotelica» (*Ascesa ed unione nello scritto mistico di Bonaventura «Itinerarium mentis in Deum»*, in *Pensare l'Uno*, Milano 1991, p. 330, n. 3). Dalla mente divina hanno origine le regole per il mantenimento delle cose secondo la prospettiva delle regole eterne, *a mente divina emanant regulae ad conservationem ipsarum secundum directionem aeternarum regularum* (*Collationes in Hexaemeron*, XII, 4).

#### 4. Agostino e Bonaventura

E' evidente il costante riferimento di Bonaventura ad Agostino, la comunanza spirituale, l'importanza data da Bonaventura all'autorità di Agostino: «nulla o quasi nulla è stato insegnato dai maestri di cui non si trovi già nelle opere di questo dottore» (83). Tuttavia Bonaventura non è un mero ripetitore o un semplice sistematizzatore del pensiero di Agostino.

La dodicesima delle *Collationes in Hexaemeron* di Bonaventura è dedicata a Dio come esemplare di tutte le cose. Per Bonaventura, come per Agostino, tutte le cose esistenti che si possono conoscere mediante il senso e l'esperienza, possono essere considerate come realtà, *res*, o come simboli, *signa*: *Vel dicendum quod aliae creaturae possunt considerari ut res vel ut signa* (84). L'uomo, di fronte al *Libro della natura*, può assumere due atteggiamenti: quello del filosofo naturale, ovvero dello scienziato, che legge la natura secondo i principi della *ratio* e quello del filosofo sapienziale o del teologo, che interpreta la realtà e legge nella natura i segni e i simboli della *sapientia* e della *fede* (85). Tutto il mondo è, per Bonaventura, come uno specchio pieno di luci che riflettono la sapienza divina, *totus mundus est sicut unum speculum plenum luminibus praesentantibus divinam sapientiam* (86). Egli parla del *Libro della Natura* accanto al *Libro della Scrittura*; entrambi manifestano le lettere e i segni di un significato nascosto che va ricer-

---

(83) *Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*, n. 12.

(84) *Commentarius in I librum Sententiarum*, d.3, p.1.

(85) Cfr. *Collationes in Hexaemeron*, XII, 14-15.

(86) *Ibid.*, II, 27. La seconda delle *Collationes in Hexaemeron* di Bonaventura è dedicata al tema della sapienza. Per Bonaventura la sapienza è la luce che discende dal Padre, ed è quindi partecipata all'anima intellettiva, che, risplendendo in essa, viene resa conforme a Dio, *et radians in eam facit animam deiformem* (*Collationes in Hexaemeron*, II, 1). La sapienza si è manifestata, tuttavia l'uomo non riconosce il suo linguaggio che si esprime nel creato, come una persona analfabeta che non sa leggere un libro, *haec sapientia manifestata est... Et tamen nos non invenimus eam, sicut laicus nesciens litteras et tenens librum non curat de eo* (*ibid.*, II, 20); tutte le cose esistenti, quindi, rivelano la sapienza e l'uomo non deve comportarsi da analfabeta, ma deve esercitare la curiosità della conoscenza; egli ha la possibilità di leggere il libro del creato e la sua sapienza, di comprenderla e di interpretarla: *Ista sapientia diffusa est in omni re, quia quaelibet res secundum quamlibet proprietatem habet regulam sapientiae et ostendit sapientiam divinam* (*ibid.*, II, 21). La sapienza, dunque, è la conoscenza delle altissime cause, la conoscenza dei principi e delle regole certe, *est cognitio principiorum et regularum certarum* (*ibid.*, V, 13).

cato e compreso. Il *Libro della Natura* è il *liber creaturae, mundi sensibilis*, libro scritto esternamente (*vestigium*) e internamente (*imago*). La fede e la ragione conducono alle ragioni esemplari attraverso un triplice aiuto: della creatura sensibile (*vestigia*), della creatura spirituale (*immagini*) e della Scrittura sacra. *Vestigium*: tutto il mondo è ombra, via, vestigio, *totus mundus est umbra, via, vestigium* (87). *Imago*: anche la creatura spirituale è un'immagine della verità, un libro scritto dentro (88). *Scrittura*: è l'espressione diretta del linguaggio divino: «cuore di Dio, bocca del Padre, lingua del Figlio, penna dello Spirito Santo. Il Padre parla mediante il Verbo (*Pater enim loquitur per Verbum*)» (89); il mondo è un libro bisognoso di illuminazione attraverso il *liber Scripturae* (90). Il vestigio è il libro scritto di fuori, mentre l'immagine è la luce interiore, il libro scritto nell'interiorità, *liber scriptus intus*; il libro interiore accoglie in sé tutte le cose e le rappresenta, in modo da formulare dei giudizi secondo la natura della propria luce, *omnia recepit et repraesentat; et habet naturam luminis, ut et iudicet de rebus* (91). Le «tracce e segni che si mostrano nella realtà sensibile, scrive W. Beierwaltes, devono essere intesi come «luci» (*lumina*), in cui risplende o si riflette (*reluceat*) anche il fondamento divino; la loro funzione di rinvio diventa impulso a superare la sfera del sensibile e a volgersi all'interiorità dello Spirito (*mens*), a confrontarsi con il riflesso del divino che gli è proprio. «Entrare» nella *mens* significa vederla come una *immagine (imago)* della Trinità» (92). L'itinerario bonaventuriano ri-

---

(87) *Ibid.*, XII, 14: «Il mondo è una via che conduce all'esemplare. Come tu vedi che un raggio, che entra per una finestra, si colora in diversi modi secondo i diversi colori delle varie parti, così anche il raggio divino, nelle singole creature, rifugge in diversi modi secondo i diversi colori delle varie parti, così anche il raggio divino, nelle singole creature, rifugge in diversi modi... il mondo è vestigio della sapienza di Dio (*est vestigium sapientiae Dei*). Perciò la creatura non è che una certa raffigurazione della sapienza di Dio e quasi come una scultura».

(88) *Ibid.*, XII, 16: «Essa è anche uno specchio, poiché accoglie in sé tutte le cose e le rappresenta; e ha la natura della luce, in modo da giudicare le cose. Tutto il mondo infatti si descrive nell'anima. La sostanza spirituale, inoltre, è anche immagine. Poiché, infatti, è luce e specchio avente in sé le immagini delle cose, essa è anche immagine. Per tutto ciò essa è un libro scritto dentro».

(89) *Ibid.*, XII, 17.

(90) Cfr. *ibid.*, XIII, 12.

(91) *Ibid.*, XII, 16.

(92) *Pensare l'Uno*, cit., p. 343. Scrive ancora Beierwaltes che la metafora bonaventuriana della luce che si riflette in tutto il creato permette di riferire la teoria dell'illuminazione e l'origine della sapienza umana «alla struttura fondamentale ontologica, assoluta e specificamente cristologica o, detto con la metafora della luce, alla illuminazione di fondo dello spirito umano in senso globale, che comprende la sensibilità e la *unitio*. L'implicazione della luce in noi è la condizione della possi-

prende quello agostiniano dall'esteriorità, cioè dalla sensibilità e l'immaginazione (*sensus, imaginatio*), all'interiorità, cioè dalla ragione e intelletto (*ratio, intellectus*), verso l'Essere divino che si manifesta come Sapienza. Questo modo particolare di interpretare la natura e la realtà come *segno, vestigio e immagine* di Dio, che proviene dalla fede ma anche dalla ragione, fanno di Agostino e Bonaventura due filosofi ermeutici in cammino verso la *sapientia*; entrambi teorizzano il principio dell'analogia della ragione e della fede che come strumento di ricerca filosofica è in grado di svelare, per quanto possibile all'umana natura, la dimensione speculativa e spirituale, insegnandoci a vedere nelle creature dei *simboli* che esprimono il mistero del divino.

Secondo F. Corvino «non si deve credere che Bonaventura si limiti semplicemente a mettere ordine nella complessa terminologia agostiniana senza alcuna originalità; la sua posizione si differenzia notevolmente da quella di Agostino... mentre Agostino pone in antitesi la *scientia* e la *sapientia*, Bonaventura ammette invece un rapporto di continuità tra il sapere scientifico e la ricerca della saggezza» (93); inoltre Agostino non considererebbe come essenziale «la ricerca che parte dal particolare e dal sensibile... (essa) si dispiega nel solo intelletto, senza contaminazione con il sensibile! Da questo punto di vista, in Agostino prevale nettamente l'influenza platonica» (94). Ma tali affermazioni non esprimono lo spirito del pensiero agostiniano e, inoltre, non danno la reale misura dell'originalità dell'interpretazione bonaventuriana. Che Agostino non abbia un'esposizione scolastica del suo pensiero è evidente, anche se questo potrebbe non essere un limite, ma ciò non significa che il suo pensare non sia chiaro e la sua terminologia, per quanto varia, non sia rigorosa e precisa (95); per rispondere a questa critica dovrebbe essere sufficiente quanto abbiamo finora esposto dove appare evidente che Agostino non può opporre *scientia* e *sapientia*; egli distingue il compito della ragione e della scienza da quello dell'intelletto e della sapienza e valorizza il compito della ragione nella conoscenza del vero presentato dalla realtà sensibile e dalla ragione; tale percezione del vero viene completata dalla intellesione sapienziale e

---

bilità di una contemplazione della Luce sopra di noi o di una fusione con essa» (p. 346).

(93) *Qualche annotazione sulla concezione della «sapientia» in Bonaventura da Bagnoregio*, in AA.VV., *Il concetto di «sapientia» in san Bonaventura e san Tommaso*, a cura di A. Musco, Palermo 1983, p. 74.

(94) *Ibid.*, p. 75.

(95) «Se noi ora confrontiamo, scrive Corvino, i testi di Agostino e quelli di Bonaventura dove viene trattato il tema della *sapientia*, la prima considerazione che ci viene spontanea è che, di contro alla terminologia fluttuante di Agostino, Bonaventura usa una terminologia più rigorosa e precisa» (*op. cit.*, p. 73).



dalla fede che implica anch'essa una comprensione razionale (96). Per quanto riguarda la presunta svalutazione del mondo sensibile e della natura da parte di Agostino in nome di un platonismo dal quale sarebbe ancora condizionato, sostenuta ancora, purtroppo, da non pochi studiosi, ci sembra di aver già adeguatamente risposto. Non è comunque qui il luogo per entrare nella complessa polemica; rimandiamo a quanto già abbiamo scritto in altri studi (97) e cioè che l'*itinerarium mentis* agostiniano e la riflessione sulla sapienza non sminuiscono il valore della scienza, della sensibilità e del mondo; inoltre, l'ambiente culturale neoplatonico in cui Agostino vive non gli preclude di essere un critico radicale di tali dottrine, quali la teoria delle Idee, la dottrina della memoria, dell'anima e della metempsicosi e della svalutazione, appunto, del reale e della sensibilità.

La differenza tra Agostino e Bonaventura, se proprio si vuole cercare, non consiste nel fatto che Bonaventura avrebbe sistematizzato ciò che Agostino avrebbe formulato in modo disorganico; l'originalità dell'interpretazione bonaventuriana di Agostino, secondo noi, sta nell'aver compreso e valorizzato, sviluppandolo teoreticamente, l'*itinerarium mentis* agostiniano e nell'aver approfondito la dottrina del *signum* attraverso le varie forme di lettura del *Libro della natura* e del *Libro della Scrittura*, vere chiavi ermeneutiche del filosofare e della *sapientia* in Bonaventura, che sono alla base delle due dottrine metafisiche della dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'esemplarismo. L'esemplarismo è il centro della filosofia bonaventuriana, *et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum* (98); esso giustifica la razionalità del reale secondo il principio disposto dal creatore che è il modello esemplare di tutto ciò che esiste; all'esemplarismo conduce tanto la ragione filosofica (e ad esso riuscirono a giungere alcuni filosofi antichi), quanto la fede teologica: *Ad hos splendores exemplares ratio ducit et fides* (99).

---

(96) Cfr. G. SANTI, *La verità della religione e il compito della filosofia*, in «Aquinas» 2, Roma 1997, pp.255-272. Corvino per le sue osservazioni su Agostino si basa sul testo di H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1971, risentendo dei limiti dell'interpretazione di quest'opera.

(97) Cfr. G. SANTI, *Dio e l'uomo. Conoscenza, memoria, linguaggio, ermeneutica in Agostino*, Roma 1990, cap. I; cfr. anche A. PIERETTI, *Interiorità e intenzionalità: la dignità del finito*, in AA.VV., *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Roma 1993, pp. 99-120.

(98) *Collationes in Hexaemeron*, I, 17.

(99) *Ibid.*, XII, 14. La filosofia dell'esemplarismo emerge nelle principali opere di Bonaventura: «Che le discipline filosofiche aiutino l'anima a contemplare la Trinità divina, scrive L. Mauro, è affermato in modo assai chiaro nell'*Itinerarium*

Qual'è, dunque, se vogliamo trovare una conclusione di questa analisi del concetto di sapienza, l'insegnamento che deriva da Agostino? Che l'esistenza autentica dell'uomo è di stare in ascolto della voce dell'Essere, per usare una terminologia heideggeriana, in questo caso della voce del *Logos* o *Verbum*, di saper leggere i segni e i simboli del creato; la *mens* deve perennemente rinnovare l'ascolto e la comprensione dell'Essere al fine di poter contemplare per mezzo della ragione le Idee dell'Intelligenza divina, come se le vedesse con lo sguardo interiore, *oculo suo interiore atque intelligibili* (100). L'anima razionale, quando è pura «è vicina a Dio e nella misura in cui aderisce a lui per mezzo della carità, pervasa e illuminata da lui di quella luce intelligibile, contempla, non con gli occhi del corpo, ma... con la sua intelligenza, queste ragioni, la cui visione la rende pienamente felice. Queste ragioni si possono chiamare idee, forme, specie, ragioni; a molti è concesso di chiamarle a piacimento, a pochissimi però di comprenderne la vera realtà» (101). Il filosofo deve riconoscere che con l'evolvere della scienza e della conoscenza umana deve di pari passo evolvere la sapienza, cioè la lettura, l'interpretazione e la comprensione, nell'universo esistente, di una verità che non sia scossa dalle insidie del tempo, del divenire e del finito. Occorre passare, per concludere con le parole di Bonaventura, dal vestigio alla verità, *a vestigio ad veritatem*, dalla lettura del *Libro della natura* e del *Libro della Scrittura* alla vera sapienza che è in Dio: «Leggere questo libro è solo degli uomini di altissima contemplazione, non dei filosofi della natura, poiché essi conoscono solo la natura delle cose e non vedono il mondo come vestigio» (102).

*mentis in Deum* (3, 6); ma è soprattutto nel *De reductione artium ad theologiam* che il contesto teorico giustifica la pretesa bonaventuriana di annoverare tali discipline tra le sorgenti di luce che elevano l'uomo a Dio. L'*incipit* dell'opera... chiarisce infatti come ogni realtà, in quanto donata «a Patre luminum», sia espressione della luce divina e quindi in grado di indirizzare ad essa. Nucleo della metafisica esemplarista della luce, queste tesi hanno come corollario il riconoscimento dell'esistenza di una precisa gerarchia di *lumina*; se la sapienza di Dio è diffusa in tutte le creature, in conformità del loro grado di perfezione ontologica - onde Paolo la chiama *multiformis* (Ef. 3, 10) -, è nella Scrittura che essa si rivela nel modo più alto e compiuto» (*Introduzione generale* a Bonaventura, *Opuscoli teologici*/1, Roma 1993, p. 15). Scrive ancora Mauro che anche «il *Breviloquium* analizza l'aprirsi al mondo della *plenitudo fontalis* del Padre, innanzi tutto nel Verbo increato, nel quale l'intera creazione è esemplaristicamente preconcipita e le cui *ideae* o *rationes* essa rispecchia come un immenso vestigio» (p. 17). Inoltre anche nello schema ascendente dall'uomo a Dio dell'*Itinerarium* «viene proposta alla *mens* una triplice intuizione di Dio - «extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce» (*Itinerarium*, c. 7, n. 1) - che riflette le tre modalità di approccio al divino, analizzate in modo sistematico nel *De mysterio Trinitatis*» (p. 19).

(100) *De div. quaest. oct. tr.*, 46, 2.

(101) *Ibid.*

(102) *Collationes in Hexaemeron*, XII, 15.