

IV.

LA MEMORIA DEL CRISTO DEVE ESSERE INCESSANTE

Poiché il dolore pieno di grazia nasce dall'amore per il Cristo, e l'amore dai pensieri¹ che hanno per oggetto il Cristo e il suo amore per gli uomini, giova molto conservare tali pensieri nella memoria², rivolgerli nell'anima e non darsi mai vacanza da questa occupazione, ma ora meditarli e riflettere tra sé e sé, ora farne delizia della lingua [653*d*] e materia di discorso nella conversazione. È utile inoltre tentare di rendere continuo questo esercizio, senza lasciarsi interrompere da nulla, possibilmente per tutto il corso della vita, o almeno molto spesso; sicché questi pensieri si imprimano nell'anima e possiedano totalmente il cuore³.

Come il fuoco non può agire per nulla sugli oggetti che tocca se il contatto non è continuo, così un pensiero intermittente non può disporre il cuore a nessuna passione: occorre un certo tempo, lungo e continuo.

I pensieri che accendono il desiderio procedendo da oggetti sensibili belli e piacevoli crescono con noi, hanno la nostra età e facilmente ci muovono a ciò che vogliono, sia perché sono piacevoli, [656*a*] sia perché sono con noi da tanto tempo: infatti le sensazioni sono attive in noi fin dal principio dell'esistenza e da esse muovono i pensieri. Invece giungiamo all'intelletto e alla sapienza intellettuale dopo alquanto tempo e quindi, poiché il tempo di cui possiamo disporre è più breve, ci occorre molto studio e assidua consuetudine per poter sentire qualche inclinazione al bene: esso non è immediatamente piacevole e per giunta sopravviene assai tardi, quando siamo già pieni di troppe cose, perciò solo a fatica e con intensa applicazione riusciamo a rompere la lunga consuetudine con quelle cose ed a sostituire il vero all'apparenza, il bene al piacevole⁴. Ecco perché non bisogna meravigliarsi se i pensieri più nobili non sempre vincono quelli cattivi e non sempre i migliori prevalgono sui peggiori, pur in esseri dotati di ragione.

Certamente per essere buoni non basta apprendere quel che può persuaderci a diventarlo, ma è necessario [656*b*] passare il tempo nella meditazione, perseverare nella riflessione e non accontentarsi di possedere la retta ragione, ma, dopo averla acquisita, farne l'uso conveniente. Come il cibo, le armi, le medicine, le vesti non sono di alcuna utilità a chi semplicemente le ha e le possiede, ma giovano a chi le usa di fatto⁵

Se i pensieri cattivi assediano la mente e la tengono occupata, mentre sorvoliamo sui pensieri buoni dopo averne appena gustato quanto basta a sentirli, che c'è di straordinario se i peggiori hanno il sopravvento e se i cattivi pensieri essendo attivi dominano l'anima, mentre i pensieri buoni essendo inefficaci sono vinti e cacciati fuori del tutto? Certo non è strano che l'architetto non costruisca, che il medico non guarisca, che il maestro di qualunque altra arte non realizzi l'opera sua, finché non esercita quell'arte.

Analogamente non ci si deve meravigliare se qualcuno che possiede la retta [656c] ragione ma non la mette in atto, non trae alcun vantaggio dal suo impegno. Chiunque può servirsi delle proprie armi per maneggiarle nel modo dovuto contro gli aggressori, della propria arte per esercitarla secondo le sue leggi e dei pensieri buoni come di consiglieri per applicarvi la mente, non solo quanto basta ad imparare quel che si deve conoscere, ma in modo da esserne persuaso dopo averlo conosciuto e concepire un vero amore per il bene: tutto questo però richiede assidua meditazione.

Per contro, poiché è dannoso per l'anima occuparsi di pensieri cattivi e indugiare in essi, mentre non c'è alcun pericolo nel conoscerli semplicemente, è necessario evitare la riflessione quando si tratta di pensieri cattivi e stimolarla quando si tratta di pensieri buoni.

Volere il bene non è difficile, perché in realtà non richiede alcuno sforzo, ma per [656d] accoglierlo e ritenerlo, occorre fatica, applicazione e un certo metodo⁶. Dunque, come potremo intraprendere volentieri queste battaglie, dal momento che non è facile scegliere di soffrire? Ma c'è quel che ci unge alla lotta, ed è il desiderio dei beni per i quali combattiamo. Questo desiderio rende dolci gli sforzi anche più dolorosi: infatti null'altro accende nell'anima l'amore del bene quanto il fatto che la mente si volga a considerarlo e impari a conoscerne la bellezza. È questo quel fuoco che si accese nell'anima del profeta per la meditazione di Dio: *nella mia meditazione si accenderà un fuoco*⁷. In un altro luogo il salmista spiega che oggetto della meditazione è la legge di Dio e che meditare è l'occupazione dell'uomo beato: [657a] *Beato l'uomo che mediterà giorno e notte sulla legge del Signore*⁸.

Se la meditazione della legge scritta può accendere un tale fuoco, che mai farà la legge dello Spirito⁹, che sola ha infuso negli uomini il vero amore di Dio ed ha acceso un fuoco di desiderio che non può essere spento da nulla¹⁰, da nessuna cosa contraria, né presente, né futura?¹¹ Perciò, io credo, lo Spirito santo alla sua venuta apparve in forma di lingue di fuoco¹², infatti ha portato l'amore che come il fuoco osa tutto. In primo luogo l'amore ha tratto sulla terra l'autore della legge

e lo stesso corpo del legislatore è frutto del suo amore per gli uomini¹³; la sua legge poi è tutta piena di amore, dimostra l'amore [657*b*] in tutti i modi, lo introduce nel mondo, persuade con l'amore e infine, ricevendo da noi il dono dell'amore in cambio di tutto quello che ci ha dato, si ritiene nostro debitore. Il Signore non dà degli ordini come a servi costretti dal dovere, ma subito, non appena ci avviciniamo, ci invita alla comunione dei suoi beni come se avessimo già durato per lui molte fatiche e già ci fosse una lunga consuetudine di amore. Io, dice, ho combattuto per il regno ed ho intrecciato la corona con molte fatiche, ma voi li riceverete senza fatica¹⁴. A voi non chiedo in cambio niente altro se non che mi amiate!¹⁵

Oh ineffabile bontà! Non solo ci ama così ardentemente, ma a tal punto apprezza il nostro amore per lui e tutto fa per ottenerlo¹⁶. [657*c*] Infatti, perché ha fondato il cielo e la terra, il sole e l'universo visibile e la bellezza dell'invisibile, quale sussiste per un solo suo cenno? Perché ci mostra tutta la sapienza posta in atto nel crearlo, se non per convertirci a sé e convincerci ad amarlo? Proprio come gli amanti più ardenti, Dio ci rivela la sua sapienza, la sua bontà, la sua arte per infonderci amore per lui e fa tale conto del nostro amore, lo stima qualcosa di tanto grande che, dopo aver compiuto per ottenerlo tutto quello che era possibile alla sua natura di Dio, non se ne accontenta; ma guarda ad un'altra natura per servirsi anche di quella allo stesso scopo. Così quel che non può ottenere da noi con l'essere Dio, si propone di raggiungerlo divenendo uomo, e di conquistarsi l'oggetto amato per mezzo dell'una e dell'altra natura: con le sue qualità proprie che porta venendo nel mondo, [657*d*] e con quelle a lui estranee che assume¹⁷.

Dunque la legge dello Spirito¹⁸ giustamente è una legge di amicizia e ci esercita alla gratitudine: perciò bisogna applicare ad essa la mente. Prima di tutto la meditazione non richiede sudore, né fatica, né consumo di ricchezze, non procura disonore, né vergogna, non ci reca danno in nulla. Anzi, non è affatto proibito occuparsi delle varie arti e non c'è nessun impedimento all'esercizio di qualunque mestiere: il generale continuerà a condurre l'esercito, l'agricoltore a coltivare la terra, l'architetto procederà ai suoi lavori, nessuno per questo motivo dovrà privarsi delle solite occupazioni. Non è necessario raggiungere regioni remote, né prendere un cibo inconsueto, né [660*a*] mutare abito, né rovinarsi la salute, né osare qualche altra impresa audace; ma restando in casa propria, senza perdere alcuna sostanza, è possibile avere continuo commercio con questi pensieri¹⁹. Allora che cosa può impedire la realizzazione di un tal bene, per cui dovremmo anche sostenere delle fatiche, se fosse necessario?

Se siamo uomini e capaci di riflettere su qualunque oggetto richieda

riflessione, perché non dovremmo riflettere sugli oggetti migliori? Nessuno ha mai creduto che pensieri vani o cattivi o affatto inutili a chi li considera abbiano recato danno a qualcuno nella fortuna, nell'arte, nei beni, o in qualunque altra cosa della vita: meno che mai potremo imputare questa colpa ai pensieri buoni e accusare di male il bene. Dunque, come i buoni pensieri non contrastano alcun interesse, così non si trova in essi nulla di sgradevole, tanto che possono [660*b*] essere chiamati la gioia stessa.

Se godiamo dei più nobili pensieri, nulla è più nobile di quelli che hanno per oggetto il Cristo e il suo amore per gli uomini, perché non esiste nulla di meglio in realtà: in essi è l'ultimo termine della bontà. Se poi ci è dolce e caro quel che è connaturale al nostro essere, nessuno, neppure con molta fatica, potrà trovare qualcosa che ci sia più connaturale di questi pensieri. Infatti, come s'è visto nei libri precedenti, non solo il Cristo è più unito a noi dei nostri congiunti per sangue ed anche dei genitori²⁰, ma perfino di noi stessi²¹; perciò nulla è più connaturale del pensiero di Cristo all'anima che riflette. Tanto da poter affermare che pensare al Cristo è l'occupazione propria delle [660*c*] anime battezzate²², sia perché ci è familiare e connaturale, sia perché è migliore di tutte e più dolce di qualunque cosa ci possa rallegrare. Intendo parlare di coloro che dopo il battesimo non si sono troppo inariditi, come quegli ebrei che l'ammirabile Stefano chiama incirconcisi di cuore e di orecchie²³.

Da quel che abbiamo detto risulta chiaro che nessun danno può venire all'esistenza umana da questi pensieri, i quali invece procurano gioia e diletto a chi li nutre. Tuttavia l'utilità e il vantaggio di questi pensieri, che sono i più belli e convenienti di tutti, per quanto già dimostrata, apparirà ancor più evidente da una riflessione più attenta su di essi: la faremo nelle righe che seguono.

Prima di tutto, quando l'anima è posseduta dai buoni pensieri, è libera da quelli cattivi²⁴ [660*d*] e per conseguenza porta in sé puro da infermità il raggio ricevuto dai misteri²⁵, e questo — senza alcuna fatica da parte nostra — ci procura il cumulo di tutti i beni. Quindi i buoni pensieri producono necessariamente il loro effetto coi loro propri rimedi e operano nel cuore il massimo bene. Come dai pensieri cattivi nascono le passioni cattive, così è naturale che la virtù scaturisca da quelli buoni²⁶.

In ogni circostanza sono appunto i pensieri e le ragioni che ci convincono a volere l'una o l'altra cosa, a dire o a fare la tal'altra, a subire o a scegliere fra tutte la tal'altra ancora. Per questo i maestri di virtù istillano [661*a*] nei loro discepoli a tempo opportuno i più nobili pensieri, mentre i demoni cattivi insinuano immagini cattive²⁷. Gli uni per questa via vogliono provocarci a compiere le

azioni più sconvenienti, gli altri a fare il nostro dovere. Ogni meditazione degna di lode fa progredire le azioni verso la virtù, ma quei pensieri che ci riportano al Cristo e a tutto quanto nel suo amore per gli uomini ha inventato per la mia salvezza²⁸ portano direttamente alla vita che cerchiamo²⁹ e ci rendono in tutto beati.

1. *l'amore dai pensieri*: ἀγάπη... τῶν ἐννοιῶν; v. 644*b* nota.

2. *nella memoria*: τῆ μνήμῃ; gli autori spirituali della grande tradizione greca e bizantina attribuiscono alla «memoria» un ruolo di capitale importanza in ordine alla vita cristiana: è la memoria infatti — vero tempio di Dio — che risuscita incessantemente l'energia vivificante dei misteri. Già BASILIO perciò — e dietro di lui senza eccezione tutti i Padri — la pone al cuore del suo insegnamento ascetico: si vedano particolarmente *Regola fusius* 2, PG 31, 912*c* ed *Epistola* 22, PG 32, 288*b*.

3. Poiché la funzione di questi pensieri non è di dare delle idee o di suscitare un sentimento transeunte, ma di custodire dagli assalti del maligno imprimendo nell'anima un orientamento costante verso il Signore, essi non devono lasciare nessuno spazio al pensiero cattivo (v. particolarmente 656*b*) o ad un oggetto che non sia il Cristo; devono quindi «dominarci» (κρατεῖν 648*b*), «possedere totalmente il cuore» e rimanere in noi «sempre» (644*c*), «a ogni ora» (652*a*). Si noti inoltre come proprio nell'essere «senza interruzione» immersi nel ricordo del Cristo, gli si consenta di esercitare quel dominio totale su noi cui tende tutta l'economia dei misteri: solo per concentrare in sé il nostro pensiero e il nostro amore e impedirci di volgerci altrove egli si è fatto a noi «luce, respiro, cibo e profumo... occupando ogni via» (500*d*-501*a*).

4. Man mano procede e si enuclea, la dottrina dei «pensieri» appare sempre più l'esatto corrispondente sul piano esistenziale della teologia dei misteri: se i sacramenti hanno creato un essere nuovo dotandolo di energie nuove e nutrendolo di nuovo cibo, ora è necessario che si operi nella realtà di ogni giorno quella sostituzione del mondo della grazia alla prima creazione, che sul piano più profondo è già stata compiuta dai misteri. La creatura rigenerata nel battesimo, animata dallo Spirito e nutrita dall'eucaristia non sarà cioè veramente e totalmente nuova finché anche alle sue conoscenze e inclinazioni «naturali» non si sostituiscano quelle dell'ordine nel quale è stata trasferita e che — soprattutto per chi nel battesimo è già morto e risorto — sono le uniche «vere» (v. *hic*: «sostituire il vero all'apparenza»).

5. Viene così ribadito — con un'applicazione e una verifica particolare — l'assioma, tanto importante nell'insieme dell'opera, secondo cui l'unica conoscenza efficace è quella che consiste nell'esperienza: «si può apprendere in modo più perfetto per via di esperienza (πειρα) che per via di insegnamento (διδασκαλία)» (552*c* cfr. 553*b*; 557*b*), perciò, solo quando una conoscenza si trasferisce sul piano vitale occupando la mente e impegnandola di fatto, ha in sé quella forza trasformante che non possiede invece in chi «l'ha ma non ne usa». Si veda anche *infra* e la contrapposizione fra semplice ragione (λόγος) ed attività razionale (ἐνέργεια), semplice possesso (ἔχειν) e possesso operante (ἐνεργὸν ἔχειν), sapere (γινῶναι) ed essere persuaso (πεισιθῆναι): soltanto da quella conoscenza più piena che è la persuasione nasce l'amore (ἔρωσ), il desiderio ardente (πόθος) che «rende dolci gli sforzi anche più dolorosi» (v. *infra*: 656*d*). Si ritorna dunque in tal modo alla triade pensiero-amore-azione (v. 644*b*: λογισμός, ἐπιθυμία, πράξις), ma con la precisazione importante che l'unico λογισμός che può tradursi in azione mediante l'amore è quello che — essendo costantemente in atto nel soggetto — si tramuta per ciò stesso in esperienza vissuta.

6. *occorre... metodo*: μεθόδου χρεία; nel senso, semplicemente, di esercizio ordinato e guidato. Ma è ben difficile che, nel dare tale indicazione e nell'usare tale termine proprio riguardo al problema del ricordo incessante di Dio, Cabasilas non pensasse in concreto alla tradizione — ormai così fortemente stabilita al suo tempo — del «metodo» per l'orazione continua. Per sottolineare la necessità di un metodo in ordine all'attenzione (προσοχή) costante — considerata la fonte di ogni virtù — già nel sec. XIII il monaco athonita

NICEFORO ESICASTA aveva raccolto varie testimonianze dai Padri: «venite e vi insegnerò una scienza, o piuttosto un metodo (μέθοδος) di vita eterna o meglio celeste» (*Discorso sulla custodia del cuore*, nella *Philokalia...* IV, 18-28); fra gli autori da lui citati, parlano espressamente di μέθοδος PAOLO DI LATRA (*ib.*, 21), MARCO EREMITA (22), SIMEONE NUOVO TEOLOGO (25). Tale dottrina, e specificamente il metodo da lui proposto, furono diffusi soprattutto dal suo discepolo Gregorio Sinaita, e giustificati poi teologicamente con grande rigore dal Palamas. È degna di nota l'estrema discrezione del Cabasilas: certo a conoscenza di questi autori e dei loro insegnamenti egli, pur affermando la necessità di un metodo, né indugia nel descriverlo né vuole prescriberne uno in particolare, preferendo anche in questo caso attenersi al piano più profondo dell'essenziale, valido per tutti i tempi e tutti i battezzati. MASSIMO CONFESSORE, d'altronde — non diversamente dai grandi autori anche più recenti — aveva già messo in guardia contro una sopravvalutazione del «metodo»: «non basta un metodo pratico (πρακτική μέθοδος) per potere pregare senza distrazioni» (*Centuriae de cantate* II 5, PG 90, 985 a).

7. Ps. 38, 4; anche il tema della «parola di Dio che si trasforma in fuoco» (v. pure *supra* 653d) in coloro che la meditano è tipico dell'esicasmò. Si veda ad esempio GREGORIO PALAMAS, *Difesa degli esicasti...* I 3, 25 (vol. I, 163): «la parola di Dio diventa come fuoco»; *ib.* I 3, 32 (vol. I, 179): «nella preghiera continua appare il fuoco intelligibile». Ma, mentre il Palamas insiste sul riflesso corporeo di tale esperienza (v. *ib.*: «anche il corpo diventa stranamente leggero e caldo»), Cabasilas non solo non vi accenna neppure, ma afferma espressamente che questo «fuoco» non è che l'ardente desiderio (πόθος) e la carità (ἀγάπη: 657a).

8. Ps. 1, 2,

9. Per la contrapposizione di legge scritta (γραπτός) a legge spirituale (πνευματικός), v. 557d-560a: la legge dello Spirito è la nuova economia della grazia, incomparabilmente superiore all'antica, che aveva rispetto ad essa solo valore di segno e preparazione (v. anche 509d; 617c). Ma la formula con cui Cabasilas esprime tale contrapposizione — che pure si ispira a *II Cor.* 3, 6 — è in questo contesto un po' oscura ed equivoca, e non fa giustizia al Salmo 1 sopra citato, dove legge (*thorà*) ha un significato assai più vasto (equivalente a «parola di Dio», e quindi applicabile sia all'Antico che al Nuovo Testamento) di quel che non abbia il termine νόμος in Paolo. Lo stesso Antico Testamento del resto, non può essere semplicemente identificato con la legge e contrapposta allo Spirito!

10. cfr. *Ct.* 8, 7.

11. cfr. *Rom.* 8, 35.

12. cfr. *Act.* 2, 3.

13. È così espresso il passaggio dall'economia della preparazione a quella dell'adempimento: dal dono della legge (νόμος) a quello del legislatore (νομοθέτης); v. 560a: il nuovo patto non consiste nelle parole di una legge, ma nella rivelazione personale e nell'azione immediata (ἡμέσως) dell'autore della legge. Sul corpo di Gesù come frutto della divina φιλιανθρωπία, cfr. ATANASIO, *De incarnatione Verbi* 1, PG 25, 97c «per la φιλιανθρωπία e la bontà dei Padre suo egli si è mostrato a noi in un corpo umano».

14. v. 520c: «con molti sudori e fatiche Dio ha intrecciato per noi la corona»; 516d: «Se anche non combattiamo né faticiamo, ... inneggiamo alla lotta, ammiriamo la vittoria, adoriamo il trofeo, e mostriamo amore grande e ineffabile per l'eroe vincitore».

15. v. 561c: «ritiene unica ricompensa l'amore»; cfr. BASILIO, *Regula fusius* 2, PG 31, 916c: «che cosa renderemo al Signore per tutto quello che ha dato a noi? Ma egli è tanto buono che non esige nessun contraccambio: si accontenta soltanto di essere amato».

16. *tutto fa per ottenerlo*: ὑπέρ τούτου πάντα ποιεῖ; v. 561 d: «per questo ha compiuto ogni cosa (το πᾶν εἰργάσατο)».

17. v. 645b: «per darci l'esperienza del suo grande amore... Dio inventa il proprio annientamento, ... e fa in modo di divenire capace di soffrire: ... così Dio convince gli uomini del suo straordinario amore per loro e li attira nuovamente a sé».

18. cfr. *Rom.* 8, 2.

19. Pur alludendo chiaramente, con queste espressioni, da un lato alla vita laicale e dall'altro a quella monastica, Cabasilas non intende proporre una «spiritualità per laici»: quello che gli preme è semplicemente porsi più a fondo della distinzione e — dopo avere affermato come sia necessario per ogni cristiano adeguarsi al proprio battesimo (v. 641*b*) — mostrare come sia possibile a chiunque percorrere la via della perfezione. Sarebbe di fatto snaturare il senso non solo di questo testo, ma di tutta l'opera, vederla indirizzata ai laici (così LOT-BORODINE, *Un maître...*, 126: «uomo di mondo, anzi di corte, Nicola Cabasilas non aveva dei monaci da catechizzare, ... ma dedicava la sua penna a una *élite* laica»; v. anche EVDOKIMOV, *La connaissance de Dieu...*, 72s: «una vigorosa spiritualità per i laici: ... per Cabasilas il laico, in un certo senso, è più completo che un monaco, perché votato non alla vita angelica ma alla vita umana come uomo totale, uomo in massimo grado»). Ponendosi, come nota esattamente il GASS, «al di sopra del particolarismo monastico» (*Die Mystik...*, I, 175), l'autore della *Vita in Christo* non cade certo nel particolarismo opposto. Questa sua incoraggiante esortazione ha tuttavia qualche punto debole: soltanto in un sistema di «cristianità costituita» e alquanto lontana ormai dallo spirito evangelico, si può dire non solo che «il generale continuerà a condurre l'esercito», ma perfino che si può meditare incessantemente sui misteri «senza perdere alcuna sostanza (μηδέν... τῶν ὑπάρχοντων)»; basti pensare a *Lc.* 14, 33: «chiunque non rinuncia a tutte le sue sostanze (πᾶσιν τοῖς... ὑπάρχουσιν) non può essere mio discepolo». Ancora una volta (v. 641*b*) Cabasilas mostra di non ritenere obbligante per ogni cristiano il precetto evangelico della povertà; si veda, in termini formalmente opposti, BASILIO, *De baptismo* I 1, PG 31, 1516*d*.

20. v. 600*b*; 612*d*.

21. v. 500*a*.

22. *anime battezzate*: βεβαπτισμέναις ψυχαῖς; l'identica espressione in 696*c*.

23. cfr *Act.* 7, 51.

24. v. 644*c*; 648*b*.

25. Quando dunque parla del «raggio che tocca invisibilmente l'anima» nel battesimo (v. 565*b*), Cabasilas non intende riferirsi a un'esperienza istantanea, che passa dopo aver compiuto la sua opera di rigenerazione, ma ad una luce che si comunica al battezzato e rimane in lui fino a che non sia stata completamente coperta e ottenebrata dal peccato o dalle cure terrene (v. 565*a*), e che anche dopo ciò può sempre essere riaccesa.

26. Cabasilas, che ha già tanto insistito sulla dipendenza dell'azione dal pensiero formula ora la sua tesi nei termini estremi: il pensiero «porta direttamente alla vita» (*infra*), operando da sé in modo «naturale» e «necessario» senza che si richieda da parte del soggetto «alcuna fatica», come da sé e per intrinseca virtù agisce la medicina ingerita dal malato.

27. Sul demonio come ispiratore dei pensieri cattivi, innumerevoli sono le testimonianze nella letteratura spirituale primitiva: si vedano, *passim*, gli *Apophthegmata*.

28. ha inventato: ἐμηχανήσατο; v. 645*b*.

29. *vita che cerchiamo*: ζητούμενην ζωήν. Cabasilas richiama insistentemente il tema della «ricerca» di Dio: l'aspetto oggettivo e quello soggettivo dell'economia sacramentale non tendono che a farci conseguire quella vita cui Dio ci ha predisposti fin dalla creazione e che ci ha donato venendo lui stesso a «cercarci» col farsi uomo. Per tutto ciò, *Introduzione*, 26s. Si veda 509*c*; 532*a*; 581*d*: «la felicità che cerchiamo (ζητούμενη εὐδαιμονία)»; 532*a*: «tutto ciò che cerchiamo (τό ζητούμενον ἅπαν)»; 533*b*: «il fine che cerchiamo (ζητούμενον τέλος)». Il senso di questa ricerca non consiste tuttavia primamente in un desiderio consapevole (spesso, infatti, invece che cercare la felicità, noi la «fuggiamo» quando ci è offerta: v. 501*c*; 645*b*; 668*a*, etc.), ma nella esigenza metafisica costitutiva del nostro essere, e nel movimento verso il Cristo — ricapitolazione di ogni realtà (cfr. *Eph.* 1, 10) — impresso da Dio al cosmo e alla storia.