

METAFISICA E RIVELAZIONE IN SANT'AGOSTINO

RICCARDO FERRI

PATH 5 (2006) 327-340

Il percorso esistenziale e spirituale di Agostino è – come noto – caratterizzato da notevoli svolte e importanti ripensamenti, prima e dopo la conversione. Alcuni elementi, tuttavia, costituiscono dei punti permanenti (almeno dopo la conversione) e rappresentano il fondamento di tutto il suo pensiero: tra questi possiamo annoverare, prima di tutto, la nozione dell'essere di Dio come unico, immutabile, incorporeo ed eterno, nozione basata su un'esperienza personale e successivamente indagata razionalmente attraverso il confronto con la rivelazione veterotestamentaria e l'utilizzo di categorie filosofiche neoplatoniche (specie porfiriane); in secondo luogo, la fede, proveniente dalla sua piena adesione al cristianesimo, in Cristo e nella Trinità di Dio, una fede certamente presente nelle varie opere e nelle diverse fasi del pensiero agostiniano, ma non sempre (specie nei primi anni dopo la conversione) chiaramente tematizzata e intellettualmente indagata.

Scopo del presente lavoro è esaminare, in prima istanza, la nozione agostiniana di essere, in particolare di quella *prima essentia* che è Dio, a partire dalle prime opere del nostro Dottore (in cui più evidenti sono le matrici filosofiche del suo pensiero), per considerare successivamente, in quel suo capolavoro della maturità che è il *De Trinitate*, come e quanto tale nozione venga riletta e interpretata in base al dato rivelato della Trinità divina. Cercheremo così di cogliere l'incidenza della rivelazione trinitaria sull'elaborazione dell'ontologia agostiniana, notando le feconde intuizioni che da essa sono provenute e i limiti che ne hanno impedito un pieno sviluppo.

1. La nozione agostiniana di essere

Non possiamo accostarci alla comprensione agostiniana dell'essere e, in particolare, dell'essere divino, senza partire da quell'evento fondamentale, nell'itinerario spirituale e intellettuale di Agostino, descrittoci nel libro VII delle *Confessiones* (7,10,16). La riflessione del nostro Dottore sul mistero di Dio, infatti, lungi dall'essere una speculazione astratta sul dato di fede, trova il suo punto di partenza e la sua base in una reale esperienza spirituale avvenuta a Milano nel 386, nel momento più intenso della sua ricerca della verità, dopo l'ascolto delle omelie di Ambrogio e la lettura dei libri dei neoplatonici¹. Agostino, rientrando in se stesso (seguendo in questo l'invito dei neoplatonici), si trova immerso nel mistero di Dio e lo coglie sotto l'aspetto di una luce che, al di sopra della sua anima, la pervade dall'alto. Il linguaggio utilizzato per descrivere tale esperienza di illuminazione è perciò centrato su immagini e termini visivi: si parla dell'occhio dell'anima (l'intelligenza) al di sopra del quale viene scorta una luce immutabile, incorporea e trascendente, che solleva Agostino al di sopra di lui stesso, attirandolo a sé. Tuttavia questo attimo in cui, per la prima volta, viene conosciuto Dio, è immediatamente seguito dalla consapevolezza

¹ Cf. *Confessiones*, 7,9,13: *procurasti mihi [...] quosdam Platoniorum libros ex greca lingua in latinam versos* (in *ib.*, 8,2,3 si precisa che la traduzione era di Mario Vittorino). Sempre aperto è il dibattito tra gli studiosi su quali siano stati i libri letti da Agostino a Milano nel 386. G. Madec, commentando questo passo delle *Confessiones* (in: SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, vol. III – libri VII-IX –, commento a cura di G. Madec e L.F. Pizzolato, Fondazione Lorenzo Valla, Verona 1994, 193) fa il punto della situazione: c'è chi ritiene che Agostino abbia letto solo Plotino (Henry) o solo Porfirio (Theiler) o Plotino e Porfirio insieme (Courcelle, O'Meara) o Plotino prima e Porfirio poi. Du Roy (*L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966, 69-71), seguendo il Solignac, propone una lista di trattati delle *Enneadi* plotiniane, probabilmente letti da Agostino nel 386: *Enneadi*, I,2; I,6-8; III,2-3; IV,7; V,1-3; V,5; (VI,4-5); VI,6; VI,9. Di Porfirio, invece, Agostino avrebbe letto in questo periodo sole le *Sentenze*; l'influsso di altri scritti porfiriani si noterebbe «solo un anno dopo la conversione» (*ib.*, 71). Resta in ogni caso inconfutabile l'acuta osservazione di P. Hadot: «Pour pouvoir énumérer avec certitude la liste des ouvrages contenus dans les *libri platoniorum* il faudrait donc trouver dans les écrits du jeune Augustin de telles citations littérales de Plotin ou de Porphyre. Or, dans les écrits de cette période, on ne trouve pas une seule ligne de citation littérale» (P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Études Augustiniennes, Paris 1971, 209).

della distanza: Agostino rimane abbagliato, folgorato da tale luce e si trova così improvvisamente nella *regio dissimilitudinis*², lontano da Dio.

A questo punto cambia il modulo linguistico utilizzato: dalla metafora della luce si passa a quella della voce, dalla visione all'udito. Agostino ode, con l'udito del cuore, una voce dall'alto che lo invita a trasformarlo in colui che gli parla e, infine, gli grida da lontano quella che è la propria identità: *ego sum qui sum* (Es 3,14).

Dunque, in questa prima e fondamentale esperienza, che costituisce l'originario e personale approccio al mistero di Dio, Agostino coglie Dio innanzi tutto come luce, come verità, come unità e (connettendo immediatamente tale intuizione alla rivelazione che Dio fa di se stesso in Es 3,14 dove si presenta come: "Io sono colui che sono") come l'essere³. Essere, unità, verità e luce vengono quindi a costituire le nozioni principali e intrinsecamente connesse tra di loro che esprimono, secondo Agostino, il mistero profondo di Dio

Per chiarire, allora, che cosa intenda Agostino quando dice "essere", specialmente nel momento in cui afferma che Dio è l'essere, ci volgiamo ad un'opera giovanile, il *De immortalitate animae*⁴ (d'ora in poi *De imm. an.*), in cui, all'interno della questione che rappresenta l'oggetto primario del trattato (la prova appunto dell'immortalità dell'anima), troviamo chiaramente formulati i presupposti filosofici e in particolare ontologici che non solo caratterizzano il primo periodo della speculazione agostiniana, ma costituiscono l'impianto metafisico di tutto il suo pensiero. In particolare, possiamo cogliere due elementi decisivi per la nostra riflessione.

a) In primo luogo rinveniamo il chiaro utilizzo, a livello logico e ontologico, delle dieci categorie aristoteliche e della nozione di "essere in un

² Espressione tratta da PLOTINO, *Enneadi*, 1,8,13,16.

³ Tale approccio al mistero di Dio come essere, quindi nella considerazione della sua unità piuttosto che della Trinità delle persone, è tuttavia compensato – almeno nell'elaborazione letteraria fattane in *Confessiones* 7,10,16 – dall'articolazione e progressione triadica di carità-verità-eternità, in cui è possibile scorgere una certa allusione trinitaria. Cf. O. DU ROY, *op. cit.*, 74 e G. Madec (in SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, vol. III, *op. cit.*, 204), il quale ipotizza un'origine porfiriana di tale formula.

⁴ Per la collocazione cronologica, il genere e i fini dell'opera, cf. l'introduzione di G. Catapano, in: AGOSTINO, *Sull'anima. L'immortalità dell'anima. La grandezza dell'anima* (a cura di G. Catapano), Bompiani, Milano 2003, 7-17.

soggetto”. Sappiamo sia da *Confessiones* 4,16,28, sia da *Soliloquia* 2,12,22 che Agostino ha letto fin dalla giovinezza il testo delle *Categorie* di Aristotele⁵. Tutte le dimostrazioni contenute nell’opera in esame sono infatti basate proprio sull’idea di “essere in un soggetto”, da intendersi nel senso che, eccetto la categoria di sostanza (la quale non può mai essere in un soggetto, né può avere contrario)⁶, tutte le altre categorie devono invece inerire ad una sostanza. Indicativo a tal proposito è il rapporto tra anima e *ratio-verum*, che può essere inteso secondo le due possibilità o che la *ratio* inerisca all’anima o che l’anima inerisca alla *ratio* (6,10-11). Senza entrare nel merito della scelta agostiniana tra le due opzioni (scelta tra l’altro non fatta, perché ai fini dell’obiettivo dell’opera l’essenziale è dimostrare che in entrambi i casi l’anima è immortale)⁷, ciò che ci preme sottolineare è che la nozione di “essere in un soggetto” non costituisce solo uno strumento logico (indicante l’inerenza di un attributo ad un soggetto), ma assume immediatamente anche un valore ontologico, nel senso che solo la sostanza ha una sua propria consistenza ontologica, assente in tutto ciò che appartiene alle altre categorie⁸.

⁵ Rimane aperta la questione dell’eventuale traduzione da lui utilizzata; cf. l’introduzione di Catapano, in AGOSTINO, *Sull’anima*, *op. cit.*, 25.

⁶ Cf. *De imm. an.*, 5,7-9; 10,17; 12,19 e ARISTOTELE, *Categorie* 2, 1a25-26; 1b1-2.8-9; 5, 2a11-13; 3a7-8; 3b24-27.

⁷ L’indecisione riguardo alla scelta per una determinata opzione metafisica è indicativa del fatto che Agostino nel *De imm. an.* non intende innanzi tutto delineare la struttura ontologica dell’uomo, ma provare l’immortalità dell’anima, il che rappresenta, oltre ad un’acquisizione dal punto di vista astratto e teoretico, un elemento esistenzialmente e spiritualmente decisivo nell’ascesa dell’uomo verso la verità e per il conseguimento della felicità. Data tale prospettiva di fondo, è tuttavia possibile rintracciare una certa evoluzione all’interno del *De imm. an.*: infatti, soggiacente al procedere delle varie argomentazioni, possiamo notare un lento “slittamento” tra due impianti ermeneutici differenti. Mentre all’inizio dell’opera, in continuità coi *Soliloquia*, troviamo una prospettiva anagogica, in cui viene presentato un percorso, un’ascesa dell’uomo verso la verità, nella seconda parte (specie da 6,10 e, in particolare, in 11,18 e 12,19), pur senza perdere la tensione ascensionale propria del cammino umano e la finalità eudemonistica di tale cammino, si passa a un impianto segnato da un rapporto di dipendenza nell’essere tra le cose e l’essere assoluto (cf. DU ROY, *op. cit.*, 185ss.).

⁸ Ciò presuppone il fatto che, sebbene il giovane Agostino si sia accostato direttamente al testo aristotelico, successivamente l’abbia interpretato alla luce delle più recenti letture neoplatoniche e, in particolare, attraverso l’*Isagoge* e il *Commento alle Categorie* di Porfirio; cf. D. DOUCET, “*Soliloques*” II, 12,12: *être dans un sujet*, in “Augustiniana” 43 (1993) 43-51;

b) Il secondo aspetto da notare è la nozione di essere o *prima essentia*. Senza soffermarci sulla visione neoplatonica dei diversi livelli degradanti di essere, particolarmente evidente in 13,20-21⁹, ci concentriamo esclusivamente sulla nozione di essere in sé, così come è rilevabile in 11,18-12,19. Il nerbo dell'argomentazione sviluppata in questi due paragrafi è costituito dall'idea che né la falsità, né alcun'altra realtà può togliere all'anima quell'essere datole dalla verità/essenza suprema. Troviamo infatti in queste pagine un'identificazione tra l'essere e la verità; già in 7,12 Agostino aveva identificato la *veritas* con ciò che *maxime et primitus est*. Adesso tale identificazione è ulteriormente ribadita affermando, da una parte, che «tutte quelle cose che in qualche modo sono, traggono il loro essere da quell'Essenza, che è in grado massimo e supremo»¹⁰ e, dall'altra, che la Verità è tale perché «è sempre allo stesso modo» (*semper eodem modo est*).

In 12,19 viene poi esplicitato il nesso verità-essenza suprema. Nel tentativo di trovare un contrario alla *veritas* che possa privare l'anima dell'essere, Agostino distingue la verità in quanto verità dalla verità in quanto essere: se il contrario della verità in quanto verità è la falsità (che non ha consistenza ontologica, in quanto consiste solo nell'errore di chi sbaglia, il quale per sbagliare deve essere), il contrario della verità in quanto essere non è altro che il non essere, il quale non è. Infatti:

«se cercassimo in tal modo il contrario della Verità, non in quanto è verità, bensì in quanto “è” in grado massimo e supremo, benché lo sia proprio in quanto è verità – se davvero chiamiamo “verità” quella per cui sono vere tutte le cose, qualunque sia il loro grado d'essere; ma esse in tanto sono, in quanto sono vere –, tuttavia non eviterei affatto questo punto, che conferma la mia tesi in maniera ancora più evidente. Difatti, se nessuna essenza, in quanto essenza, ha qualcosa di contrario, tanto meno ha un contrario quella prima Essenza che si chiama “Verità”, nella misura in cui è un'essenza. Ebbene, la protasi è vera. Ogni essenza, infatti, è essen-

ID., *Augustin, “Confessions” IV, 16, 28-29, “Soliloques” II, 20,34-36 et les “Commentaires des Catégories”*, in “Rivista di Filosofia neo-scolastica” 93 (2001) 372-392.

⁹ Sulla nozione di *magis* e *minus esse*, cf. É. ZUM BRUNN, “Être” ou “ne pas être” d'après saint Augustin, in “Revue des Études Augustiniennes” 14 (1968) 91-98; ID., *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux “Confessions”*, in “Recherches Augustiniennes” 6 (1969) 3-102.

¹⁰ *De imm. an.*, 11,18: *illa omnia, quae quoquo modo sunt, ab ea essentia sunt, quae summe maximeque est* (il testo e la traduzione del *De imm. an.* sono tratti da: AGOSTINO, *Sull'anima, op. cit.*, tutti gli altri testi agostiniani saranno invece citati, sia in latino, sia nella traduzione italiana, da *Opere di sant'Agostino*, Città Nuova, Roma 1965-).

za per nessun'altra ragione che per il fatto di essere. Ma l'essere non ha contrario, se non il non-essere: perciò nulla è contrario all'essenza. Dunque non può esservi in alcun modo una realtà contraria a quella Sostanza, che "è" in grado massimo e primo»¹¹.

Dunque, senza addentrarci nelle conclusioni che da questo ragionamento derivano in relazione all'immortalità dell'anima, e soffermandoci solo sulla nozione di essere che emerge nel nostro passo, possiamo fare le seguenti osservazioni. Dal punto di vista terminologico, notiamo l'identificazione di *essentia* e *substantia*¹², significando entrambi i termini (o in latino o in greco) "qualcosa che è", l'"ente" (sebbene *substantia* presenti anche l'aspetto, più specificamente aristotelico, di sostrato a cui ineriscono gli accidenti)¹³; nel caso della *prima essentia* o *substantia*, la quale "è" in grado massimo e sommo, essa si identifica anche con la verità, poiché rende vere tutte le cose, dato che qualsiasi cosa in tanto è, in quanto è vera.

Contenutisticamente, Agostino si distacca dalla concezione plotiniana dell'*ousia* a cui è contraria la *me ousia*¹⁴ e segue invece la posizione aristotelica, secondo cui la sostanza non ha alcun contrario¹⁵, a sua volta connessa alla concezione porfiriana in base alla quale all'essere si potrebbe contrapporre solo il non essere, cioè il nulla, da cui consegue che nulla è contrario all'essenza¹⁶. La prima essenza è dunque ciò che "è" al massimo

¹¹ *De imm. an.*, 12,19: *si veritati contrarium ita quaeramus, non in quantum veritas est, sed in quantum summe maximeque est, quamquam in tantum est idipsum, in quantum est veritas – siquidem veritatem eam dicimus, qua vera sunt omnia, in quantumcumque sunt; in tantum autem sunt, in quantum vera sunt –, tamen nullo modo id defugerim, quod mihi evidentius suffragatur. Nam si nulla essentia, in quantum essentia est, aliquid habet contrarium, multo minus habet contrarium prima illa essentia, quae dicitur veritas, in quantum essentia est. Primum autem verum est. Omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est. Esse autem non habet contrarium nisi non esse: unde nihil est essentiae contrarium. Nullo modo igitur res ulla esse potest contraria illi substantiae, quae maxime ac primitus est.*

¹² Cf. le chiarificazioni di G. Catapano in: AGOSTINO, *Sull'anima*, *op. cit.*, 317, n.17.

¹³ Scrive Anderson: «L'*essentia* di Agostino non è (come l'omonimo principio quidditativo di Tommaso d'Aquino) ciò per cui una cosa è quella che è, ma è piuttosto ciò che è» (J.F. ANDERSON, *St. Augustine and Being. A Metaphysical Essay*, The Hague 1965, 67, citato in AGOSTINO, *Sull'anima*, *op. cit.*, 340, n.205).

¹⁴ PLOTINO, *Enneadi* I 8,6,27-48.

¹⁵ ARISTOTELE, *Categorie* 5, 3b24-27; *Metafisica* XIV 1, 1087b2.

¹⁶ Cf. O. DU ROY, *op. cit.*, 194-195.

grado, cioè gode della massima densità ontologica e, proprio per questo, è verità, in quanto è assolutamente identica a se stessa, senza che alcun contrario o alcuna difformità possano incrinare tale perfetta e assoluta auto-identità. Tale idea è ulteriormente affermata dall'uso del termine *idipsum* (il quale esprime che "ciò che è al massimo grado" è al sommo grado se stesso e quindi è al massimo grado auto-identità) e dall'uso in senso forte di *est*, probabilmente fondato sulla rivelazione del Nome fatta da Dio a Mosè in Es 3,14, interpretata in una prospettiva metafisica¹⁷. Un'indicazione in questo senso ci viene non solo dal passo di *Confessiones* 7, citato all'inizio del nostro studio, ma anche da una serie di luoghi nei commentari scritturistici del vescovo d'Ipbona, ai quali volgiamo adesso la nostra attenzione.

Nelle *Enarrationes in Psalmos* 101, *sermo* 2 troviamo una serie di affermazioni che richiamano e approfondiscono, all'interno del contesto scritturistico veterotestamentario, quanto finora esaminato. A proposito dell'espressione del salmo «i tuoi [di Dio] anni durano nella generazione delle generazioni»¹⁸, Agostino commenta:

«Gli anni di Dio non differiscono infatti da Dio stesso: 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'«è». [...] Tutto ciò che lì «è», semplicemente «è». Giustamente con questa parola Dio mandò il suo servo Mosè. [...] «Io sono». E chi? «Colui che sono». Questo dunque il tuo nome? Tutto questo per dire come ti chiami? Ed avresti tu per nome l'essere in sé, se tutto ciò che è altro da te, confrontato con te, non si rivelasse come non essere?»¹⁹.

Il nome rivelato a Mosè designa, quindi, Dio come l'essere in sé, l'*ipsum esse*, che a sua volta coincide con la sua eternità, col suo immutabile permanere in se stesso, poiché la sua sostanza non ha niente di mutevole.

¹⁷ Cf. É. ZUM BRUNN, *Le dilemme*, op. cit., 10.

¹⁸ Sal 101,10: *Anni tui in generatione generationum*.

¹⁹ *Enarrationes in Psalmos* 101, *sermo* 2, 10: *Non enim aliud anni Dei, et aliud ipse; sed 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. [...] Quidquid ibi est, nonnisi est. Merito sic misit Deus famulum suum Moysen. [...] «Ego sum». Quis? «Qui sum». Hoc est nomen tuum? Hoc est totum quod vocaris? Esset tibi nomen ipsum esse, nisi quidquid est aliud, tibi comparatum, inveniretur non esse vere?*

Inoltre, anche in questo caso, Agostino usa interscambiabilmente in riferimento a Dio i termini *essentia* e *substantia*, preferendo tra i due (sebbene *substantia* possa indicare la *stabilitas* di Dio)²⁰ *essentia*, a causa del suo rimando all'*ipsum esse*²¹. L'autoidentità di Dio è poi sottolineata dal termine *Idipsum*, il cui significato è così commentato da Beierwaltes:

«*Idipsum* è ciò che esiste sempre allo stesso modo, ciò che è eterno; l'«è» stesso. L'essere vero ed autentico è l'essere-in-sé sostanziale, presenza intemporale, ora indiveniente ed eterno in quanto auto-identità che custodisce se stessa e ciò che da lui è fondata: confrontato con l'essere vero il nostro essere non è o è quasi nulla. Questo essere originario «è» esclusivamente: *hoc est est* (*In Iohannis Evangelium Tractatus* 2, 2,11). Esso è ciò che è e niente altro; in quanto auto-identità esclude da sé ogni differenza nel senso di una diminuzione dell'essere»²².

Dunque, a differenza dell'essere creato, che non è mai pienamente se stesso e che confrontato all'essere eterno si rivela quasi come non essere, Dio è l'essere supremo, puro (*germanum esse*)²³, perché non deducibile, ma fondato su se stesso, vero e autentico, immutabile, identico a se stesso e semplice (*simplex* o *sincerum esse*)²⁴, perché assolutamente privo di differenza. Tutto questo è concentrato nell'affermazione dell'Esodo: *Ego sum qui sum*.

Ricapitolando, la nozione agostiniana dell'essere di Dio, dopo la basilare esperienza descritta nelle *Confessiones*, viene teologicamente elaborata fondandosi sulla auto-comunicazione che Dio ha fatto di se stesso nell'Esodo e grazie all'utilizzo di categorie filosofiche aristoteliche e neoplatoniche (specie porfiriane). Dio è quindi colto primariamente nell'unità del suo essere, cosicché la sua rivelazione trinitaria, pur accolta per fede ed esplicitamente affermata in parecchie pagine dei commentari finora presi in considerazione, viene tuttavia giustapposta alla riflessione sull'essere divino, senza incidere sull'elaborazione della nozione stessa di *summe* o

²⁰ Cf. *In Iohannis Evangelium Tractatus* 2, 2,27; *Enarrationes in Psalmos* 121, 6,9ss.; 127, 15,27ss.

²¹ Cf. *Sermones* 6, 3,4; *Enarrationes in Psalmos* 38, 7,51.

²² W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, 114-115.

²³ Cf. *Sermones* 7, 7; *Enarrationes in Psalmos* 38, 7,49.

²⁴ Cf. *Ibidem*.

maxime esse, la quale resta di fatto riferita esclusivamente a Dio nella sua unità.

2. De Trinitate

L'approfondimento speculativo sulle conseguenze che l'accoglienza della fede cristologico-trinitaria comporta anche nell'approccio al mistero di Dio nella sua unità (e dunque nella riflessione sull'essere e sulla sostanza divini) emerge invece, in tutta la sua portata, nel *De Trinitate*.

Anche quest'opera, data la personale e peculiare pre-comprensione agostiniana (e le affermazioni dogmatiche dei concili di Nicea e Costantinopoli), parte dall'affermazione della «inseparabile eguaglianza in Dio di una sola e medesima sostanza»²⁵. E di nuovo, partendo da Es 3,14, Agostino commenta: «vi è una sola sostanza immutabile o essenza, che è Dio, alla quale conviene, nel senso più forte e più esatto, questo essere dal quale l'essenza deriva il suo nome»²⁶. Tuttavia, in maniera decisamente più tematizzata che altrove, Agostino si pone la questione di come articolare tale dato di fede con l'altra fondamentale asserzione della Trinità di Dio²⁷. Il dato rivelato dell'originaria unità e distinzione, identità e alterità di Dio spinge Agostino ad abbandonare qualsiasi concezione monistica dell'essere divino e a individuare una categoria interpretativa che renda ragione di quanto accolto per fede.

Il punto di partenza, nel V libro del *De Trinitate*, è costituito dalla provocazione ariana, basata sull'applicazione schematica a Dio della predicazione categoriale. Gli ariani affermano:

«Quanto si enuncia o si pensa di Dio, si predica non in senso accidentale, ma in senso sostanziale. Perciò il Padre possiede l'attributo di ingenerato secondo la sostanza, come anche il Figlio possiede secondo la sostanza l'attributo di generato. Ma non è la stessa cosa essere ingenerato ed essere generato. Di conseguenza la sostanza del Padre e la sostanza del Figlio sono differenti»²⁸.

²⁵ *De Trinitate*, 1,4,7: *unius eiusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem.*

²⁶ *Ivi*, 5,2,3: *Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profectio ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit.*

²⁷ Cf. *Ivi*, 1,4,7.

²⁸ *Ivi*, 5,3,4: *Quidquid de Deo dicitur vel intellegitur, non secundum accidens, sed secundum substantiam dicitur. Quapropter ingenitum esse Patri secundum substantiam est, et*

La costrizione del mistero di Dio nello schema categoriale aristotelico ha dunque questa conseguenza: se a Dio non si possono attribuire accidenti, perché comporterebbero la mutabilità e la contingenza, ciò significa che tutto gli andrà attribuito secondo la sostanza; generato e ingenerato, non potendo appartenere ad una medesima sostanza, vanno quindi attribuiti a due sostanze differenti, quella del Padre e quella del Figlio. È così evidente che la traduzione del mistero del Dio trinitario nel linguaggio e nell'ordine metafisico della sostanza/accidenti conduce inesorabilmente al subordinazionismo, se non addirittura al triteismo.

Da qui l'esigenza e l'intuizione agostiniane di individuare un terzo ordine di attribuzione, non sostanziale, non accidentale, ma "secondo la relazione":

«Dunque in Dio nulla ha significato accidentale, perché in lui non vi è accidente, e tuttavia non tutto ciò che di lui si predica, si predica secondo la sostanza. Nelle cose create e mutevoli, ciò che non si predica in senso sostanziale, non può venir predicato che in senso accidentale. [...] Ma in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale. Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione; così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio al Padre, e questa relazione non è accidente, perché l'uno è sempre Padre, l'altro sempre Figlio»²⁹.

Agostino, dunque, si ispira, come ha fatto fin dalle prime opere, alla logica e all'ontologia aristotelica (riletta nella prospettiva porfiriana), tuttavia – nel momento in cui il suo pensiero cerca di rendere ragione della novità della rivelazione che Dio ha fatto di se stesso in Cristo – non si limita a trasporre il dato rivelato in un determinato sistema filosofico, col rischio (ariano) di ridurre il mistero di Dio, perdendone la specifica originalità, ma rielabora quanto ricevuto dalla propria tradizione culturale

genitum esse Filio secundum substantiam est. Diversum est autem ingenitum esse, et genitum esse; diversa est ergo substantia Patris et Filii.

²⁹ *Ivi, 5,5,6: Quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. In rebus enim creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur. [...] In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens: quia et ille semper Pater, et ille semper Filius.*

a partire da ciò che Dio ha manifestato di sé, aprendo così al pensiero umano l'ulteriore possibilità di una nuova chiave ermeneutica per interpretare la stessa profondità dell'essere.

Se allora la categoria della relazione, definita da Aristotele come ciò «il cui essere consiste nello stare in un certo rapporto con qualcosa» (*Categorie* 7, 8a33), è in ambito creaturale «quella che meno si può identificare con una natura determinata o con una sostanza» (*Metafisica* XIV, 1088a20-25), è proprio la “debolezza” di tale categoria, la sua “lontananza” rispetto all'essere sostanziale, la sua non incidenza sulla sostanza a rendere il suo utilizzo decisivo per penetrare il mistero dell'unità/distinzione divina³⁰. Infatti, nel momento in cui è riferita a Dio, la relazione perde la sua connotazione accidentale, in quanto tutto ciò che è in Dio non è mutevole, ma nello stesso tempo permette di affermare, senza infrangere l'unità dell'essere divino (che riguarda l'ordine della sostanza) la distinzione e alterità di Padre, Figlio e Spirito Santo. L'unico Dio è dunque l'essere (la somma essenza e sostanza) e, allo stesso tempo, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono l'unico essere divino, ma ciascuno lo è «in modo diverso (*diversus est Pater esse et Filius esse*) per la relazione reciproca dell'uno all'altro (*ad invicem atque ad alterutrum*)»³¹. Vengono perciò stabiliti da Agostino due ordini di attribuzione in riferimento a Dio: uno secondo la sostanza, che concerne ogni qualificazione divina assoluta (*quidquid ad se dicitur*), l'altro secondo la relazione, che concerne appunto le qualificazioni relative (*quidquid ad aliquid dicitur*)³².

Resta però una questione da risolvere, quella del rapporto tra i due ordini di qualificazione. Il problema è posto, in particolare, dal passaggio da una considerazione della relazione dal punto di vista logico-linguistico (espressa dalla formula preposizionale: *ad aliquid*) ad una sua considera-

³⁰ Cf. I. CHEVALIER, *La théorie augustinienne des relations trinitaires. Analyse explicative des textes*, Librairie de l'Université, Friburg 1940.

³¹ P. CODA, *Il De Trinitate di Agostino e la sua promessa*, in “Nuova Umanità” 24 (2002) 219-248, in part. 240.

³² Commenta P. Coda: «Così, non solo il dato biblico e dogmatico è rispettato, ma ne consegue una radicale trasformazione del quadro metafisico tradizionale che Agostino eredita e con cui fa i conti. Dio non è semplicemente la Sostanza assoluta, l'Essere-Uno che nega in sé ogni relazione e distinzione, appunto perché è Uno; ma è l'Essere-Uno che si esprime nelle relazioni reciproche di Tre distinti: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ciascuno dei quali è l'unico vero Dio» (P. CODA, *Il De Trinitate di Agostino e la sua promessa*, op. cit., 240-241).

zione in una prospettiva metafisica (espressa dalla formula sostantivata: *secundum relativum*): il *secundum relativum* esprime, allora, una modalità d'essere distinta rispetto a quella sostanziale? E, in tal caso, quale è il suo rapporto rispetto alla sostanza?

Il problema non si poneva nel caso del rapporto sostanza/accidenti, perché gli accidenti non hanno una propria autonoma consistenza ontologica, in quanto il loro essere dipende dalla loro inerenza alla sostanza. Il *secundum relativum* sembra invece costituire, per Agostino, una specifica modalità d'essere, distinta da quella sostanziale e dunque da articolare rispetto ad essa.

Seguendo l'attento articolo di E. Falque³³, possiamo cogliere nei libri VI-VII del *De Trinitate* tre tentativi di soluzione del problema, tre modelli (ereditati dalla precedente riflessione filosofica) in base ai quali Agostino tenta di riformulare il rapporto tra essere sostanziale e essere secondo la relazione: il primo riconduce di fatto la relazione allo schema classico sostanza/attributi (opzione immediatamente abbandonata, data l'inevitabile riduzione della relazione al rango di un accidente – *De Trinitate*, 7,1,2); il secondo consiste nell'utilizzare le possibilità insite nella nozione di "verbo" e quindi nel leggere il rapporto tra "secondo la sostanza" e "secondo la relazione" come quello tra il significato e il significante (col rischio però di un estrinsecismo, che non rende sufficientemente ragione dell'identità sostanziale delle singole persone – *ivi*, 7,3,4); il terzo è una ripresa della dottrina esemplarista, ossia del rapporto tra immagine e paradigma (ma l'idea del Figlio come "immagine senza modello" viene immediatamente ad assumere una connotazione morale, che – indirettamente – mostra la difficoltà di Agostino a percorrere questa strada – *ivi*, 7,3,5).

L'esito negativo di ciascuno di questi tentativi spinge il nostro Dottore a considerare fino in fondo la possibilità di costituire il *secundum relativum* come un ordine a parte rispetto a quello sostanziale: «Non resta altra alternativa che anche per la sua essenza il Figlio si dica relativamente al Padre e si giunge così a questo senso del tutto inaspettato che l'essenza non è essenza o, almeno, che quando si parla di essenza è la relazione e

³³ E. FALQUE, *Saint Augustin ou comment Dieu entre en théologie. Lecture critique des livres V-VII du «De Trinitate»*, in "Nouvelle Revue Théologique" 117 (1995) 84-111.

non l'essenza che si designa»³⁴. Agostino intuisce che, per costituire un ordine a parte, la soluzione sarebbe di considerare la relazione indipendentemente dalla sostanza, ma ciò comporterebbe il totale scardinamento dello schema categoriale aristotelico, rendendo la sostanza o essenza relativa alla relazione: «Ora, se l'essenza stessa si prende in senso relativo, la stessa essenza non è più essenza»³⁵.

Di fronte a tale prospettiva, Agostino si ferma. Dovrebbe infatti intraprendere, da pioniere, una riflessione sull'essere assolutamente nuova rispetto alle categorie e agli strumenti concettuali in suo possesso e propri della cultura del suo tempo. Confessa così, umilmente, di non poter penetrare ulteriormente con l'intelligenza il mistero di Dio rivelato in Cristo e si indirizza verso un altro tipo di cammino. A cominciare dal libro VIII, infatti, va alla ricerca di quelle similitudini, contenute nelle realtà create e in particolare nell'uomo, che ci possono aiutare a conoscere Dio e, con una nuova intuizione, individua nell'amore (essenzialmente costituito, nella sua unità, dalla triade dell'amante, dell'amato e dell'amore stesso) l'analogia più elevata per poter sperimentare Dio nella sua Unità e Trinità³⁶.

C'è comunque da rimpiangere che Agostino non abbia fatto interagire la dottrina della relazione, specie nel momento in cui stava giungendo a costituire un nuovo ordine ontologico, distinto da quello sostanzialistico, con l'intuizione dell'amore, in cui la dimensione relazionale (trinità dell'amante, amato, amore) ne rappresenta un elemento essenziale. Evidentemente i tempi non erano ancora maturi...

Rimane, in ogni caso, sempre attuale la riflessione che J. Ratzinger ha compiuto sulla nozione agostiniana del *secundum relativum* e la sua decisiva impronta sul pensiero a lui successivo:

«In questa semplice affermazione, si cela un'autentica rivoluzione del quadro del mondo: la supremazia assoluta del pensiero accentrato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. Si rende così possibile il superamento di ciò che noi chiamiamo oggi

³⁴ *De Trinitate* 7,1,2: *Restat itaque ut etiam essentia Filius relative dicatur ad Patrem. Ex quo conficitur inopinatissimus sensus, ut ipsa essentia non sit essentia, vel certe cum dicitur essentia, non essentia sed relativum indicetur.*

³⁵ *Ibidem*: *si essentia ipsa relative dicitur, essentia ipsa non est essentia.*

³⁶ *Ivi*, 8,8,12.10,14. Cf. P. CODA, *Il De Trinitate di Agostino e la sua promessa*, op. cit., 242ss.

“pensiero oggettivante”, e si affaccia alla ribalta un nuovo piano dell’essere. Con ogni probabilità, bisognerà anche dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze di fatto è ancora lungi dall’esser stato eseguito, quantunque il pensiero moderno dipenda dalle prospettive qui aperte, senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile»³⁷.

³⁷ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, trad. it., Queriniana, Brescia 1969, 140-141.