



A.D. MDLXII

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI

DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE E SOCIALI
SCUOLA DI DOTTORATO IN SCIENZE DEI SISTEMI CULTURALI

INDIRIZZO: FILOSOFIA, PSICOLOGIA, PEDAGOGIA

CICLO: XXVIII

ANNO ACCADEMICO: 2012/2013

Direttore: Prof. Massimo Onofri

STUDIO SULLA SOSTANZA E SULLA RELAZIONE NELLA TEOLOGIA TRINITARIA DI SANT'AGOSTINO

Tutor:

Prof. Carmelo Meazza

Cotutor:

Prof. Alessandro Ghisalberti

Dottorando:

Alessandro Antonio Carta

Ai miei genitori

| | |
|--|-----|
| INTRODUZIONE | 4 |
| 1. NOTE SU SOSTANZA E RELAZIONE NEL DE TRINITATE DI SANT'AGOSTINO | 7 |
| 1.1 Premessa. Ineffabilità e incomprendibilità di Dio. | 7 |
| 1.2 Dio Uno e Trino..... | 9 |
| 1.3 Sostanza (predicati ad se). Prima regola..... | 10 |
| 1.4 Di chi si predica riguardo a Dio? Seconda regola | 15 |
| 1.5 Relazione (predicati ad invicem). Terza regola..... | 17 |
| 1.6 Di chi si dicono i predicati ad invicem? Quarta regola | 19 |
| 1.7 Unità e distinzione | 21 |
| 1.8 Predicati ad creaturam (seguono la regola dei predicati ad se) | 23 |
| 1.9 Speciale vel generale nomen | 26 |
| 1.10 Quid Tres? | 28 |
| 1.11 Persona | 30 |
| 1.12 Categoriae decem | 35 |
| 1.13 Brevissima nota sui termini 'incomprensibile' e 'impensabile' | 38 |
| 1.14 I 'predicabili' | 38 |
| 1.15 Particula negativa | 39 |
| 1.16 Per concludere. Teologia negativa e teologia affermativa | 43 |
| 1.17 In appendice. Né secondo una materia comune né come composto | 46 |
| 2. SULL'ESSENZA IN SANT'AGOSTINO | 49 |
| 2.1 Su un argomento agostiniano | 49 |
| 2.2 L'essenza come quod est | 51 |
| 2.3 Perché l'essentia (ousia) è quod est? | 59 |
| 2.4 Ancora sull'argomento del De Trin. 5,2,3: un secondo problema | 66 |
| 2.5 L'essenza come quo est: come 'ciò per cui' qualcosa 'è', o come 'ciò che' qualcosa 'è' | 68 |
| 2.6 Come conciliare le due accezioni di essentia? Ancora un'antinomia | 85 |
| 2.7 Essentia ed esse | 87 |
| 2.8 Ricapitoliamo | 89 |
| 2.9 Dio è eterno | 90 |
| 2.10 Dio è immutabile | 95 |
| 2.11 Dio è Idipsum | 99 |
| 2.12 Dio è quod est | 100 |
| 2.13 Dio è sommamente | 101 |
| 2.14 Dio è veramente..... | 103 |
| 2.15 Dio è propriamente | 104 |
| 2.16 Dio è propriamente ciò che è propriamente..... | 107 |
| 2.17 Dio è spirito | 109 |
| 2.18 Substantia o Essentia? | 110 |
| 2.19 Dio è semplice | 114 |
| 2.20 Dio 'è' ciò che 'ha' | 117 |
| 2.21 Semplice e molteplice..... | 123 |
| 2.22 Ancora su deitas ed essentia o substantia | 123 |
| 2.23 Ancora sulla molteplice semplicità di Dio | 127 |
| 2.24 Ipsum esse?..... | 130 |
| 2.25 Ciò (o qualcosa) che è, ciò per cui è, essere | 133 |

| | |
|--|------------|
| 2.26 È o ha? | 136 |
| 2.27 L'essenza: Qui est, qua est. Complessità del linguaggio agostiniano | 140 |
| 2.28 Conclusione: ancora sull'argomento di De Trin. 5,2,3..... | 144 |
| 3. UNO, TRINO | 149 |
| 3.1 Dio (che 'è ciò che ha') è 'unitrino' | 149 |
| 3.2 Uno, e nondimeno Trino..... | 158 |
| 3.3 Una precisazione sui nomi detti di Dio relativamente (relative)..... | 161 |
| 3.4 Variazioni sul tema..... | 163 |
| 3.5 In appendice. C'è una 'quaternità' in Dio?..... | 177 |
| 4. L'ANTINOMIA COME CIFRA DEL PENSIERO DI SANT'AGOSTINO. | |
| CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE | 190 |
| 4.1 I molti significati dell'ente | 190 |
| 4.2 Un problema per la teologia | 193 |
| 4.3 Un'antinomia agostiniana..... | 196 |
| 4.4 Antinomie | 202 |
| 4.5 C'è contraddizione in Dio? | 205 |
| BIBLIOGRAFIA | 220 |

INTRODUZIONE

Il presente studio verte sull'uso delle categorie filosofiche di sostanza e relazione nella teologia trinitaria di Sant'Agostino d'Ippona. Il punto d'inizio può essere una circostanza testuale, in qualche modo 'aporetica'. Le coordinate sono date da due passi: *Conf.* 4,16, e *De Trin.* 5,2,3.

In *Conf.* 4,16, Agostino riferisce d'aver letto da giovane le *Categorie* di Aristotele (*Aristotelica quaedam, quas appellant decem categorias*). Ricorda che questo libro parlava delle 'sostanze' (*de substantiis*), come ad esempio l'uomo, e di quelle cose che sono 'nelle sostanze' (*et quae in illis esset*), come l'aspetto dell'uomo, quale esso sia, e quanta la sua statura, e quali le sue relazioni di parentela, e dove risieda, e quando sia nato, e se stia in piedi oppure seduto, se sia calzato o armato, se faccia o patisca alcunché, e qualsivoglia altra cosa si trovi in questi nove generi (*in his novem generibus*), oppure in quel primo genere della sostanza (*in ipso substantiae genere reperiuntur*).

Quindi Agostino si chiede: 'a che mi giovarono?' (*Quid hoc mihi proderat?*). La risposta è che non solo non giovarono, ma fu persino dannoso apprenderle, poiché insegnavano che qualsiasi cosa è 'compresa' in uno di quei dieci predicamenti (*illis decem praedicamentis putans quid quid esset omnino comprehensum*), e perciò anche Dio (*etiam te, Deus meus*), che sarebbe compreso nel genere della sostanza. Così Dio però (per la nozione di 'sostanza' data) sarebbe il 'soggetto' delle sue perfezioni, e queste sarebbero in Lui come 'in un soggetto': Dio sarebbe cioè il 'soggetto' (*quasi et tu subiectus esses*) ad esempio della sua grandezza (*magnitudini tuae*) e della sua bellezza (*aut pulchritudini*). Ma Dio (avverte Agostino) è semplice ed immutabile (*mirabiliter semplice atque incommutabilem*): Dio perciò non è il 'soggetto' della sua grandezza e bellezza, e queste non sono 'in Dio' come in un soggetto, bensì Dio 'è' la sua grandezza e la sua bellezza (e così per le sue altre perfezioni assolute). Tralascio ora le molte questioni sollevate dal passo considerato (ci torneremo poi). M'interessa solo che Dio non è (e non può essere) compreso nel genere della 'sostanza' perché le sue perfezioni non sono 'in Lui' come in un soggetto. Dio infatti è semplice ed immutabile.

Dio dunque non è 'compreso' nel predicamento della sostanza. Perciò (dovremmo dire) non è 'sostanza'.

Ora prendiamo il passo di *De Trin.* 5,2,3. Qui Agostino, che sta passando in rassegna le categorie di Aristotele per vagliarne l'applicabilità riguardo a Dio, si chiede se Dio sia 'sostanza', e afferma (in modo sorprendente) che Dio è senza dubbio (*sine dubitatione*) 'sostanza' o meglio 'essenza', che i greci chiamano ousia (*est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci ousia vocant*).

Dio dunque è certamente 'sostanza', o meglio 'essenza' (ousia).

Perciò: Dio non è 'compreso' nel genere della sostanza (e dunque, diremmo, 'non è' sostanza, *Conf.* 4,16); Dio 'è' certamente sostanza (*De Trin.* 5,2,3). Come conciliare queste due istanze? C'è un'aporia?

Nel corso del presente studio cercheremo di chiarire questa circostanza, in qualche modo aporetica. Nel Capitolo 1 vedremo come essa rimonti ad un'antinomia ancora ulteriore, legata alla 'dicibilità' di Dio all'interno del discorso teologico. Cioè ad una duplice esigenza: di 'benedire Dio' e di 'pensare' a Dio sempre (*cui (...) reddenda est omni tempore benedictio; de quo semper cogitare debemus*); dovendo Dio al contempo essere 'indicibile' ed 'impensabile' (*ineffabilis (...) nec dici possit; incomprehensibilis (...) de quo cogitare non possumus*).

Nel tentativo di rischiarare questa istanza acipite (che è un complicatissimo tema agostiniano), individueremo alcune regole, quattro in particolare, che Agostino pone al discorso teologico e che devono disciplinare ogni enunciazione riguardo a Dio. Le enuncio (in anti-

cipo sulla trattazione che seguirà e quindi senza splicarle adesso): 1) anzitutto Dio è semplice ed immutabile, e perciò niente si predica di Lui ‘secondo l’accidente’, bensì tutto ‘secondo la sostanza’ e in modo tale che ‘Dio è ciò che ha’ (*quod habet hoc est*); 2) quindi, in modo conseguente, tutto ciò che Dio è detto essere ‘in riferimento a sé’ (*ad se*, come: ‘buono’, ‘grande’, ‘Dio’) si predica di ciascuna Persona singolarmente (del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo) e al contempo di tutte e Tre insieme e cioè della stessa Trinità ma sempre al singolare e mai al plurale; 3) nondimeno, il Padre non è il Figlio (di cui è Padre), il Figlio non è il Padre (di cui è Figlio), e lo Spirito Santo non è né il Padre né il Figlio (dei quali è Dono): sono infatti in relazione l’uno con l’altro, e perciò i loro nomi propri si predicano ‘secondo la relazione’ e però in modo ‘non accidentale’ (perché la loro relazione è eterna); 4) di conseguenza i nomi che indicano relazione reciproca (*relative, ad aliud, ad invicem*) si predicano ciascuno in modo proprio d’una sola Persona e mai di tutte e Tre insieme o della Trinità stessa.

Vedremo quindi che nessuno dei predicati (o nomi) di Dio ha le caratteristiche del nome generico o specifico (*generale vel speciale nomen*), ed emergerà un quadro teologico di questo tipo: una teologia ‘affermativa’ (in cui cioè di Dio si dicono molte cose: che ‘è buono’, che ‘è grande’, che ‘è Dio’ e che ‘è essenza’), e nondimeno capace di garantire (al contempo) ‘l’eccedenza’ di Dio rispetto al quadro categoriale, e dunque la sua ‘indicibilità’ e ‘incomprensibilità’. In una nota di approfondimento sull’uso della ‘negazione’ (della *particula negativa: in-, o non*) nel *De Trinitate* proveremo a capire perché la teologia di Agostino non sia una teologia semplicemente ‘negativa’ (apofatica).

Il Capitolo 2 sarà dedicato espressamente al tema dell’essenza (o sostanza, comunque ousia). Registreremo (in varie opere di Agostino) due accezioni di *essentia* (o *substantia*): 1) ‘ciò (o qualcosa) che è’ (*quod est*); 2) ‘ciò per cui’ qualcosa è (*qua est*). Vedremo (commentando il passo di *De Trin.* 5,2,3) che entrambe le accezioni possono riferirsi a Dio, in cui anzi coincidono perché ‘Dio è ciò che ha’ (*quod habet hoc est*). Ci soffermeremo quindi sul carattere antinomico di questa formula (Dio ‘è’ ciò che Dio ‘ha’) in cui ‘essere’ e ‘avere’ coincidono, in cui ‘è’ (*est*) sembra potersi semplicemente convertire con ‘ha’ (*habet*).

Nel Capitolo 3 rifletteremo sul fatto che Dio (che ‘è ciò che ha’) non è semplicemente ‘uno’, ma è nondimeno ‘trino’: è UniTrino, è una Trinità. Questa circostanza complica notevolmente il quadro teologico. Lo rende straordinariamente aporetico. Tenteremo di agitare l’antinomia evidenziando le molte formulazioni di uno stesso canone (una *regula fidei*) variamente ripetuto: ‘uno’, e nondimeno ‘trino’. In appendice, rifletteremo sul nesso fra le Persone e la ‘loro’ essenza (*essentia Dei*) per capire se ci sia in Agostino qualcosa come un’essenza divina ‘distinta’ dai Tre, un ‘quarto’ termine oltre ai Tre.

Nel Capitolo 4 tenteremo qualche riflessione conclusiva. Ci soffermeremo sulla possibilità di parlare di Dio come *quod est* (‘qualcosa che è’) o meglio *Qui est* (‘Colui che è’, Es 3,14) senza ridurre Dio ad una mera presenza ontica, e metteremo quindi a tema quella particolare figura argomentativa che in più occasioni avremo chiamato ‘aporia’ (o ‘antinomia’), e che sembra garantire questa duplice esigenza: ‘di Dio si affermano molte cose, nondimeno Dio è ineffabile e incomprendibile’; e: ‘Dio è sostanza o essenza (ousia), e nondimeno non è compreso in nessun genere (nemmeno nel genere dell’ousia)’; ed ancora: ‘Dio è uno, e nondimeno trino’. Proveremo a metterne in luce la struttura, quindi ci chiederemo se comporti una contraddizione in Dio oppure no, e infine se impegni (circa Dio e la creatura, in particolare riguardo al nome *essentia*) in una predicazione di tipo univoco oppure equivoco. In questa ultima parte ci muoveremo con maggiore libertà rispetto al testo agostiniano, più indagando che non ricostruendo, e lasciando aperte molte questioni.

La suddivisione per temi appena proposta è inevitabilmente solo orientativa. Il pensiero di Agostino è un pensiero ‘complesso’ (nell’accezione latina del *complexus*), fortemente di-

gressivo, che abbraccia e stringe insieme in un solo fascio temi e trame argomentative diverse, che è impossibile considerare separatamente isolandole dal contesto in cui concretamente (ancora dal latino: *concrecere*, ‘crescere insieme’) sono inserite. Vedremo perciò talvolta gli stessi temi e argomenti ritornare a più riprese in luoghi diversi del presente studio ma da una prospettiva di volta in volta variata secondo l’esigenza espositiva del momento.

La bibliografia conclusiva riporta esclusivamente le opere citate nella tesi, e risulterà inevitabilmente esigua rispetto all’immensa mole della bibliografia agostiniana, sia primaria (J.-L. Marion a proposito dell’opera di Agostino ha parlato “di un *corpus* che supera di gran lunga anche quello di Heidegger e fa sembrare san Tommaso brachilogico”¹) sia secondaria (molto opportunamente ancora Marion rileva che “l’enorme vastità della letteratura secondaria rende impossibile persino un tentativo di selezione”²).

¹ Cfr. J.-L. Marion, *In luogo di sé*, ed. it. Jaka Book, Milano 2012, p. 11.

² *Ibid*, p. 7.

1. NOTE SU SOSTANZA E RELAZIONE NEL DE TRINITATE DI SANT'AGOSTINO

1.1 Premessa. Ineffabilità e incomprendibilità di Dio.

In *De Trinitate* 7,4,7 sant'Agostino osserva che 'la supereminenza della divinità'³ eccede la capacità dell'eloquio abituale (*excedit supereminentia divinitatis usitati eloquii facultatem*). Infatti Dio è pensato 'più veramente' di come è detto, ed è 'più veramente' di come è pensato (*Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur*).⁴ Questo passo afferma al contempo l'ineffabilità e l'impensabilità di Dio.⁵ Tale duplice aspetto è ribadito molte volte; per esempio in *De Trin.* 5,3,4 leggiamo che riguardo a Dio le cose 'non si dicono così come si pensano, né si pensano così come sono' (*de his quae nec dicuntur ut cogitantur, nec cogitantur ut sunt*); ed in 5,1,1 Agostino spiega che si tratta di cose che nessun uomo può dire in modo adeguato a come le pensa (*ea quae dici ut cogitantur vel ab homine aliquo, vel certe a nobis non omni modo possunt*), e anche il nostro pensiero, quando pensa a Dio Trinità, si sente grandemente inadeguato e non può 'capirlo' così come Egli è (*quamvis et ipsa nostra cogitatio, cum de Deo Trinitate cogitamus, longe se illi de quo cogitat, imparem sentiat, nec ut est eum capiat*); inoltre qui si dice che Dio non può essere 'pensato degnamente' (*de quo digne cogitare non possumus*). Dunque Dio è 'indicibile' (*ineffabilis*) e (in qualche modo) 'impensabile'.

L'ineffabilità di Dio è ribadita più volte. In *De Genesi ad litteram* 5,16,34 Dio è inteso come una 'ineffabile sostanza', della quale 'l'uomo non può parlare all'uomo' (*illa substantia ineffabilis sit, nec dici utcumque homini per hominem possit*).⁶ In *Serm.* 117,5,7 leggiamo che Dio è 'ineffabile' (*ineffabilis est autem Deus*). In *Conf.* 1,4,4 Agostino domanda a Dio: 'che cosa dice, chi parla di Te?' (*quid dicit aliquis, cum de te dicis?*). In *De Trin.* (cfr. 5,1,1) ancora scrive che a Dio non si addice nessun 'dire' (*cui nulla competit dictio*). L'indicibilità di Dio rimonta poi all'incomprendibilità di Dio. In *Serm.* 117,3,5 si osserva che quando 'si parla' di Dio, non fa meraviglia che 'non si comprenda' (*De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis?*); se infatti 'si comprende', 'non è' Dio: 'comprendere' Dio è 'impossibile' (*Si enim comprehendis, non est Deus. (...) Deum (...) comprehendere autem, omnino impossibile*). Che Dio è incomprendibile viene più volte ripetuto. In *Serm.* 52,6,16 Agostino incalza: se si 'capisce' ciò che si vuol dire, 'non è Dio'; se si 'è compreso' qualcosa, si è compreso 'qualcosa di diverso da Dio'; se si 'è compreso', 'non è Dio', se invece 'è Dio', 'non si è compreso' (*Quid ergo dicamus, fratres, de Deo? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. (...) Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti*). Agostino quindi domanda: 'perché vuoi parlare di ciò che non hai compreso?' (*Quid ergo vis loqui, quod comprehendere non potuisti?*).

³ Per quanto attiene alla scelta dei caratteri redazionali ho utilizzato i doppi apici soltanto per le citazioni da traduzioni italiane delle opere di Agostino e per i testi di bibliografia secondaria. Ho usato invece i singoli apici per accentuare alcuni termini o espressioni di particolare rilievo (talvolta quando ho ritenuto di doverli volgere in italiano in modo molto letterale), lasciando in corsivo esclusivamente i testi in lingua latina.

⁴ G. Beschin traduce: "Quando si tratta di Dio il pensiero è più vero della parola e la realtà più vera del pensiero"; cfr. Sant'Agostino, *La Trinità*, trad. it. G. Beschin, Città Nuova, Roma 1973. Così B. Cillerai: "Dio è pensato in modo più vero di come è detto, ed è in modo più vero di come è pensato"; cfr. Agostino, *La Trinità*, trad. it. Cillerai, Bompiani, Milano 2012.

⁵ Su questo aspetto cfr. A. Trapè, *Sant'Agostino: L'ineffabilità di Dio*, in AA.VV., *La ricerca di Dio nelle religioni*, EMI, Bologna 1980.

⁶ Così in Città Nuova: "della quale non si può parlare dall'uomo all'uomo"; cfr. Sant'Agostino, *Genesi (Genesi alla lettera)*, tr. it. L. Carozzi, Città Nuova, Roma 1989.

L'indicibilità e incomprendibilità di Dio viene poi accostata a un'esigenza che sembra opposta: l'esigenza di parlare di Dio e di pensare a Dio. In *De Trin.* 5,1,1 (nello stesso passo in cui pone che Dio non può essere pensato degnamente, *de quo digne cogitare non possumus*) Agostino scrive che dobbiamo 'sempre' pensare Dio (*de quo sempre cogitare debemus*); e (proprio quando osserva che nessun 'dire' può enunciare Dio, *cui nulla competit dictio*) scrive che dobbiamo 'bene-dire' (da *benedicere*, 'dire bene di') Dio in ogni momento (*cui laudando reddenda est omni tempore benedictio*). In *Conf.* 1,1,3 ancora Agostino (dopo aver domandato: *quid dicit aliquis, cum de te dicit?*) esclama rivolto a Dio: 'guai a quelli che non parlano di Te!' (*et vae tacentibus de te*).

Dunque è posta qui un'istanza ancipite: 1) Dio è indicibile ed incomprendibile, 2) e nondimeno occorre 'bene-dire' Dio e 'pensare a Lui' sempre.⁷

Cerchiamo perciò un Dio da 'benedire' (*cui reddenda est benedictio*) che però è 'ineffabile' (*ineffabilis*) e quindi 'non può esser detto' (*nec dici possit*) perché non Gli è adeguato nessun 'dire' (*cui nulla competit dictio*). E ancora: un Dio 'a cui (*de*, di cui, circa cui, riguardo a cui) pensare sempre' (*de quo semper cogitare*) e che nondimeno non può essere 'pensato degnamente' (*de quo digne cogitare non possumus*) né 'capito' (*si cepisti, non est Deus; capisti* è da *capio*, anche: 'preso', 'afferrato', 'colto', 'concepito') né 'compreso' (*si comprehendere potuisti aliud pro Deo comprehendisti*). Quindi in breve un Dio da pensare (*cogitare*) e però incomprendibile (*incomprehensibilis*) e non pensabile (*de quo cogitare non possumus*); da bene-dire e nondimeno non dicibile (*nec dici possit*) e ineffabile (*ineffabilis*, da *in-* ('non') *effabilis* ('dicibile'), a sua volta da *ex-* ('fuori dal') *fari* ('dire').)

Domandiamo dunque: com'è inteso questo 'dire' circa (*dicere de*) Dio? Com'è inteso questo 'pensare' (*cogitare*) Dio? Cosa vuol dire per Agostino che Dio è 'incomprendibile' (*incomprehensibilis*)? Che cosa significa che è 'ineffabile'? E ancora: come dobbiamo intendere quest'antinomia tra pensiero e impensabilità, tra dire e indicibilità?

Proveremo qui soltanto a gettare qualche luce su questo tema, a rischiararlo almeno un poco, facendo interagire la duplice indicazione di Sant'Agostino (*a*) indicibilità e incomprendibilità di Dio, *b*) esigenza di benedire e pensare Dio) con due elementi centrali della sua opera: 1) l'elemento forse più proprio ed eminente e cioè la sua teologia di Dio Uno e Trino; 2) una teoria della predicazione secondo il genere e secondo la specie che trarremo ugualmente dal *De Trinitate*. Vedremo se da questa interazione emergerà qualche elemento utile almeno ad un inquadramento di questo complicatissimo tema.

L'esposizione si articolerà così: 1) si tratteranno brevemente alcuni aspetti della dottrina di Dio Uno-Trino formulata da Agostino facendo riferimento specialmente al *De Trinitate*; si insisterà in particolare su due nozioni: sostanza e relazione; 2) si esporranno rapidamente alcune regole che Agostino pone al discorso teologico, e che devono dunque disciplinare ogni predicazione riguardo a Dio; emergeranno tre tipi di predicati riguardo a Dio: *ad se*, *ad invicem*, *ad creaturam*; 3) si tenterà una riflessione sulla nozione di nome generico e di nome specifico (*generale vel speciale nomen*) riguardo a Dio: si tratterà di verificare se la predicazione secondo il genere e secondo la specie (*secundum genus et speciem*) sia utilizzabile per Agostino nel discorso teologico. Ci si occuperà quindi anche dell'uso del nome *persona*. Contestualmente proveremo a confrontare gli elementi eventualmente acquisiti con alcune istanze della logica antica ed in particolare consulteremo le *Categorie* di Aristotele.

⁷ Una monografia che tiene conto di questo duplice aspetto è: I.-H. Marrou, *Sant'Agostino*, Mondadori, Milano 1960. Cfr. anche C. Horn, *Augustinus*, München, Beck, 1995 (ed. it.: *Sant'Agostino*, Il Mulino, Bologna 2005. Sull'antinomia come cifra del pensiero agostiniano, cfr. E. Przywara, *Agostino informa l'Occidente*, Jaka Book, Milano 2007.

tele e l'*Isagoge* di Porfirio. Concluderemo con una breve riflessione sull'uso della negazione e sul carattere della teologia di Agostino.

1.2 Dio Uno e Trino

Nel *De Trinitate* Agostino espone la dottrina cattolica sulla Trinità con una professione di fede che ne mette immediatamente in evidenza i due aspetti centrali:⁸

1) enuncia dapprima la perfetta unità di Dio: si propone di rendere ragione del fatto che la 'Trinità' è 'l'unico e solo e vero Dio' (*suscipiemus (...) reddere rationem quod Trinitas sit unus et solus et verus Deus*, cfr. *De Trin.* 1,2,4); e (ancora) che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono 'un unico Dio', creatore e reggitore dell'universa creatura (*credimus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum, universae creaturae conditorem atque rectorem*, cfr. 9,1,1); e che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo 'non sono tre dèi' ma 'un solo Dio' (*quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus (...) non sint tres dii sed unus Deus*, cfr. ancora 1,4,7; e così in innumerevoli altri passi);

2) e poi afferma la distinzione delle tre Persone: scrive infatti che il Padre 'ha generato' il Figlio e quindi 'non è' Figlio colui che è Padre, e che lo Spirito Santo 'non è' Padre né Figlio ma solo lo Spirito 'del' Padre e 'del' Figlio (*quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Patre est; Filiusque a Patre sit genitus, et ideo Pater non sit qui Filius est; Spiritusque Sanctus nec Patre sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus*, *De Trin.* 1,4,7); anche in 7,4,9 leggiamo che il Figlio 'non è lo stesso' che il Padre e lo Spirito Santo 'non è lo stesso' che il Padre o il Figlio (*rursus nec eundem filium esse qui pater est, nec spiritum sanctum eundem patrem esse vel filium*), e perciò 'non si può negare che sono Tre' (*non esse tria quaedam non poterat dicere*). Così in molti altri passi.

La teologia trinitaria⁹ deve quindi tenere insieme due istanze non facilmente conciliabili: 1) l'unità di Dio (il fatto che Dio è 'uno'), 2) la distinzione delle 'tre' Persone. Il dogma trinitario si trova perciò in un equilibrio delicato, difficile da garantire, e deve passare tra i due opposti errori teologici (le due eresie opposte):

1) il 'triteismo' che afferma la distinzione delle tre Persone ma nega l'unità di Dio. (Collocherei ora sul fronte di quest'eresia anche l'arianesimo, perché nega che il Padre e il Figlio siano un'unica sostanza ed un unico Dio; cfr. *De Trin.* 5,3,4: *Ariani dicunt (...) diversa est ergo substantia Patris et Filii*; ed un'ampia parte del *De Trinitate* è una risposta alle obiezioni degli ariani e un tentativo di dimostrarne l'inconsistenza);¹⁰

⁸ A. Trapè ha osservato: "per capire lo studio biblico che S. Agostino intraprende nei primi quattro libri del *De Trinitate*, occorre ricordare il suo punto di partenza, che è quello della professione di fede iniziale. Ora questa professione di fede non è composta sullo schema tripartito del simbolo battesimale, che pur S. Agostino ha tante volte commentato sia davanti ai vescovi, da sacerdote, sia da vescovo nella *traditio symboli* ai catecumeni, ma sullo schema del simbolo *Quicumque*, del quale richiama o anticipa alcune espressioni". Cfr. A. Trapè, *Introduzione*, in S. Agostino, *La Trinità*, cit., p. XIX.

⁹ Per un'introduzione al tema dell'unitrinità, cfr. J. Ratzinger, *Il Dio di Gesù Cristo. Meditazioni sul Dio uno e trino*, Queriniana, Brescia 2005. Un'introduzione piana alla teologia di sant'Agostino è in A. Trapè, *Introduzione*, in S. Agostino, *La Trinità*, cit., pp. VII-LXV. Un'introduzione chiara (con una vasta bibliografia) al *De Trinitate* è di G. Catapano, *Saggio introduttivo*, in Agostino, *La Trinità*, saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, traduzione e apparati di B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, pp. IX-CL. Cfr. anche M.T. Clark, *De Trinitate*, in *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2001, ed. by E. Stump - N. Kretzmann, pp. 91-101. Per un orientamento sulla filosofia e teologia patristica cfr. C. Moreschini, *Storia della Filosofia Patristica*, Morcelliana, Brescia 2004. Sulle letture di Agostino nel XX secolo, cfr.: N. Ciola, *Teologia Trinitaria*, EDB, Bologna 1996; P. Sguazzardo, *Sant'Agostino e la Teologia Trinitaria del XX secolo*, Città Nuova, Roma 2006.

¹⁰ Osservo che sia Sabellio sia Ario pretendono di difendere l'unità di Dio. Il problema è il rapporto tra il Padre e il Figlio, la loro distinzione e la loro unità: Sabellio vede l'unità della sostanza tra Padre e Figlio, ma non vede la distinzione reale delle due persone; Ario vede la distinzione delle due persone ma non vede l'unità dei due nella sostanza (per cui il Figlio non è vero Dio come il Padre). Non risulta che, tra gli eretici di cui trattiamo, qualcuno abbia osato proporre apertamente il triteismo o negare che Dio è Uno. L'accusa di

2) il ‘modalismo’ che afferma l’unità di Dio ma nega la distinzione delle Persone (Agostino fa riferimento a Sabellio in *De Trin.* 7,4,9: *non esse tria (...) quod Sabellius dixit*).

A. Trapè osserva: “difendere l’unità non vuol dire negare la distinzione. Né triteismo dunque né modalismo”.¹¹ E formula in questo modo “la difficoltà fondamentale” della ragione umana di fronte alla dottrina trinitaria: “se il Padre è Dio, se il Figlio è Dio, e se lo Spirito Santo è Dio; come mai non sono tre dèi, ma un solo Dio?”.¹²

Con Agostino parliamo di ‘Dio Padre’ e di ‘Dio Figlio’ e di ‘Dio Spirito Santo’, e tuttavia questa Trinità non è ‘tre dèi’ ma ‘un solo Dio’ (*Deum Patrem et Deum Filium et Deum Spiritum Sanctum, et tamen hanc Trinitatem non tres deos, sed unum Deum*, cfr. *De Trin.* 1,5,8).

Per affermare l’unità delle tre Persone divine Agostino deve procedere in molte direzioni. A noi qui ne interessa una: elabora un modo di predicare ‘in riferimento a sé’ (*ad se*) riguardo a Dio che deve essere secondo la sostanza (*substantialiter*, o *secundum substantiam*) e inoltre fondato sul principio che ‘Dio è tutto ciò che ha’ (*quod habet hoc est*).

Per affermare la distinzione delle Persone Agostino ricorre invece alla nozione di ‘persona’ ed elabora un modo di predicare ‘in relazione ad altro’ (*ad aliud* o *ad invicem* o *ad alterutrum*) riguardo a Dio che non deve essere secondo l’accidente e neppure secondo la sostanza, bensì in un terzo modo: quello della relazione ‘non accidentale’.

Dunque anzitutto vi è una distinzione tra i predicati *ad se* ed i predicati *ad aliud*. I predicati *ad se* dicono ciò che qualcosa è ‘in riferimento a sé’ e non ‘in relazione a qualcos’altro’. *Ad se* viene talvolta tradotto con “assoluto”. Rientrano fra i predicati *ad se* ad esempio *spiritus* e *mens* (*De Trin.* 9,2,2), ‘corpo’ (*corpus*, 7,1,2), ‘uomo’ (*homo*, 7,1,2), e anche *substantia* (7,6,11). I predicati *ad aliud* o *ad aliquid* o *ad invicem* o ancora *relative* dicono invece ciò che qualcosa è ‘in relazione ad altro’. Tra i relativi ci sono (ad esempio) ‘vicino’ (*propinquus*, 5,7,8), ‘amico’ (*amicus*, 9,4,6), ‘padrone’ e ‘servo’ (*dominus*, *servus*, 7,1,2), ed anche ‘padre’ e ‘figlio’ (*pater*, *filius*, cfr. *De Trin.* 5,12,13; cfr. Pseudo-Agostino, *Anonymi Paraphrasis Themistianae*, 110,27-28: *pater (...) filius*).¹³

Ci chiediamo ora: quali sono i predicati di Dio? Come si riferiscono a Dio?

Vediamo ora nel dettaglio entrambi gli aspetti: la predicazione *ad se* che garantisce l’unità della sostanza divina, e la predicazione *ad aliud* che garantisce la distinzione dei Tre.

1.3 Sostanza (predicati *ad se*). Prima regola

Iniziamo con i predicati *ad se*. Quali sono riguardo a Dio?

Agostino afferma anzitutto (cfr. *De Trin.* 5,2,3) che Dio è senza dubbio (*sine dubitatione*) ‘sostanza’ o ‘essenza’ (*substantia vel essentia, quam Graeci ousian vocant*), perché certamente Dio ‘è’ (*est*), ed anzi solo Dio ‘è massimamente e veramente’ (*summe ac vere*). Il

fare del Padre e del Figlio ‘due dèi’ è tuttavia mossa da Agostino al vescovo ariano Massimino nella *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*: l’alternativa al ‘diteismo’ sarebbe infatti un subordinazionismo negatore della divinità del Figlio. Cfr. A. Trapè, *Introduzione*, cit. p. XII. G. Greshake ha opportunamente parlato della formula UniTrinitaria come di uno “stretto sentiero tra un abisso da una parte e un abisso dall’altra”, cioè tra negazione dell’unità e negazione della trinità, cfr. G. Greshake, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 50-59 (ed. orig. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, 1997 by Verlag Herder, Freiburg im Breisgau).

¹¹ Cfr. A. Trapè, *Introduzione*, cit. p. XXVI.

¹² *Ibid.*, p. XXVI.

¹³ Cfr. *Anonymi Paraphrasis Themistianae (Pseudo-Augustini categoriae decem)*, in *Aristoteles Latinus*, I, 1-5, Ed. Laurentius Mino-Paluella, Bruges-Paris, 1961. Sulla *Paraphrasis*, cfr. L. Mino-Paluella, *Note sull’Aristotele latino medievale*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 54, n. 2 (Marzo-Aprile 1962), pp.131-147.

‘nome’ di Dio è infatti *Qui sum*: ‘Io sono colui che sono’, o anche *Qui est*: ‘Colui che è’ (cfr. *Es.* 3,14: *Ego sum qui sum*, e: *Qui est misit me ad vos*).¹⁴

Poi naturalmente Dio è ‘Dio’ (*Deus*). Poi ancora tra i predicati *ad se* di Dio ci sono ‘grande’ (*magnus*), ‘buono’ (*bonus*), ‘giusto’ (*iustus*), ‘sapiente’ (*sapiens*), ‘onnipotente’ (*onnipotens*), ‘eterno’ (*aeternus*), ‘bello’ (*speciosus*), ‘beato’ (*beatus*). Le perfezioni di Dio sono molte (*haec plurima*). In *De Trin.* 15,5,7 Agostino le riduce (*redigamus ad aliquam paucitatem*) così: 1) eternità (*aeternus*), immortalità (*immortalis*), incorruttibilità (*incompactibilis*); 2) vita (*vivens*), intelligenza (*intellegens*), sapienza (*sapiens*), potenza (*virtus sive potentia*), bellezza (*species*); 3) bontà (*bonitas*), giustizia (*iustitia*), beatitudine (*beatitudo*). Dio inoltre è ‘spirito’ (*spiritus est Deus*, 15,5,7).¹⁵

Si può osservare che nella tavola dei predicamenti aristotelici alcuni di questi predicati sarebbero accidenti: qualità (come ‘giusto’, ‘bello’, ‘potente’, ‘buono’, ‘beato’, ‘sapiente’, ecc., cfr. *De Trin.* 15,5,8), e quantità (come ‘grande’,¹⁶ cfr. 5,1,2). Altri invece li troveremo nel predicamento della sostanza, come appunto ‘sostanza’ (cfr. 7,4,7: *superiore genere (...) substantias*; e: *animalia (...) vel substantia, quae sunt generalia nomina*; cfr. inoltre Porfirio, *Isagoge* 4,20-25), e ‘spirito’ (*De Trin.* 15,5,8), e (per certi versi) anche ‘dio’ (cfr. Porfirio, *Isag.* 10,10-15).¹⁷

Ma per Agostino Dio è ousia nel significato di *essentia* come ‘ciò che è’ (*quod est*), infatti Dio ‘è massimamente’ (*summe*) e ‘veramente’ (*vere*) e il Suo nome è *Qui est*, e non nel significato di *substantia* intesa come *subiectum*, dunque non nel senso che qualcosa possa essere in Lui come in un soggetto (*esse in subiecto*): quindi Dio non può essere il sostrato degli accidenti.

Riformulo: la *substantia* è il *subiectum* degli accidenti, e gli accidenti sono nella *substantia* come *in subiecto*. Dio però non è il *subiectum* degli accidenti e dunque Dio non è *substantia*.

In *De Trin.* 7,5,10 la *substantia* è ciò che ‘sussiste’ (da *sub* + *sistere*, ‘stare sotto’). Agostino spiega che ‘sussistere’ si dice correttamente di quelle cose nelle quali, come ‘in soggetti’, sono quelle cose che si dicono ‘essere in qualche soggetto’, come (ad esempio) un colore ed una forma in un corpo (*subsistere (...) de his enim rebus recte intellegitur, in quibus subiectis sunt ea quae in aliquo subiecto esse dicuntur, sicut color aut forma in corpore*). Il corpo infatti (spiega Agostino) ‘sussiste’ ed è perciò ‘sostanza’; il colore e la forma invece sono ‘nel’ corpo sussistente e sottostante, perciò non diciamo che sono ‘sostanze’ bensì che sono ‘nella sostanza’ (*Corpus enim subsistit et ideo substantia est; illa vero in subsistente*

¹⁴ Atteniamoci qui a un’accezione di *essentia* circa Dio come *Quod est* (‘qualcosa che è’) o *Qui est* (‘Colui che è’). Ma il tema è complesso e va approfondito. Rimando ora a due testi che espongono posizioni diverse: J.-L. Marion, *In luogo di sé*, Jaka Book, Milano 2012; E. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant’Agostino*, Marietti, Torino 2014.

¹⁵ Per i predicati di Dio valga intanto quanto O. Sagramola scrive circa l’esistenza di Dio e cioè che essa è anzitutto per Agostino un dato ricavato dalla Scrittura: “Per dimostrare l’esistenza di Dio Agostino segue una traccia di tipo esegetico - scritturale. In altre parole, fonda l’esistenza di Dio e la conoscenza della sua natura sull’autorità certa e inoppugnabile della Rivelazione, contenuta nella Sacra Scrittura. Tale metodologia, adottata da Agostino, divenne il criterio dimostrativo di tutta la Patristica, nei primi secoli del Cristianesimo”. Cfr. O. Sagramola, *Agostino. Genio della Patristica*, Vecchiarelli, Roma 2010, p. 27. Benchè non manchino vie razionali all’esistenza di Dio in Agostino (cfr. E. Gilson, *op. cit.*). Un passo agostiniano particolarmente esemplificativo a riguardo è in *De Trin.* 15,4,6: “Infatti, non è soltanto l’autorità delle divine Scritture che ci insegna che Dio esiste, ma tutta intera la natura stessa che ci circonda, e di cui noi stessi facciamo parte, proclama l’esistenza di un supremo creatore, che ha dotato la nostra natura di uno spirito e di una ragione”.

¹⁶ Si tenga però presente che nelle realtà spirituali la ‘grandezza’ non ha a che fare con la mole o massa (*non mole magna sunt*), e si dice ‘più grande’ (*maius*) per intendere migliore’ (*melior*). Cfr. *De Trin.* 6,8.

¹⁷ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, ed. it. a cura di G. Girgenti, Bompiani, 2005. Sul modo d’intendere il nome ‘dio’ cfr. nota 52, p.179, e nota 81, p.183.

atque in subiecto corpore, quae non substantiae sunt sed in substantia). Ora, se Dio ‘sussistesse’ in modo da poter essere detto propriamente ‘sostanza’, qualcosa esisterebbe in Lui come ‘in un soggetto’; ma è ‘scellerato’ affermare che Dio ‘sussiste’ e ‘sta sotto’ la sua (ad esempio) bontà e che questa bontà ‘è in Lui’ come ‘in un soggetto’ (*Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas (...) in illo sit tamquam in subiecto*). Perciò è chiaro che Dio soltanto ‘abusivamente’ è chiamato ‘sostanza’, affinché si intenda con un nome più usitato che è ‘essenza’, ciò che si dice ‘in modo vero e proprio’ (*Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari ut nomine usitatioe intellegatur essentia, quod vere ac proprie dicitur*). Infatti Dio solo ‘è veramente’, perché è immutabile, ed il ‘suo nome’ rivelato a Mosè è appunto: ‘Io sono colui che sono’, e ancora: ‘Dirai a loro: Colui che è mi ha mandato a voi’ (*Est enim vere solus quia incommutabilis est, idque suum nomen famulo suo Moysi enuntiavit, cum ait: Ego sum qui sum, et: Dices ad eos: Qui est misit me ad vos*).¹⁸

Dunque, riformuliamo: Dio per Agostino è *essentia* nel senso che ‘è’ veramente, e il Suo nome è *Qui est*;¹⁹ ma Dio non è *substantia* nell’accezione di *subiectum* degli accidenti.

Questo aspetto è ripetuto da Agostino molte volte, ed è sempre connesso (come anche nel passo appena citato) all’immutabilità di Dio. In *De Trin.* 5,2,3 leggiamo che le ‘altre’ cose che chiamiamo ‘sostanze’ o ‘essenze’ ricevono degli ‘accidenti’, per i quali avviene in esse qualche mutazione, grande o piccola; ma a Dio non può ‘accadere’ alcunchè in questo modo (*sed aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae, capiunt accidentia, quibus in eis fiat magna vel quantacumque mutatio; Deus autem aliquid eiusmodi accidere non potes*). E anche in 5,4,5 troviamo che è detto ‘accidente’ ciò che può essere perduto per una qualche mutazione della cosa a cui accade (*Accidens autem non solet dici, nisi quod aliqua mutatione eius rei cui accidit amitti potest*); e dunque non c’è alcun accidente in Dio, perché non c’è in Lui niente di mutabile o che possa essere perduto (*Nihil itaque accidens in Deo, quia nihil mutabile aut amissibile*).²⁰

Dunque l’incidente qui è ‘ciò per cui avviene una qualche mutazione in ciò a cui inerisce’; e ‘ciò che può essere perduto per una mutazione della cosa a cui accade’. Ma Dio è immutabile e quindi non riceve incidenti: niente ‘accade’ (*accidens* deriva da *accidere*, ‘accadere’) a Dio (*nihil accidens in Deo*).²¹

È celebre il passo di *De Trin.* 5,1,2 in cui Agostino invita ad ‘intendere’ (*intellegamus*) Dio, se è possibile, per quanto è possibile, ‘buono senza qualità’ (*bonum sine qualitate*), ‘grande senza quantità’ (*magnum sine quantitate*), ‘creatore senza indigenza’ (*sine indigentia creatorem*), ‘che sta al primo posto (*praesidentem*, da *prae* + *sedeo*) ma senza collocazione’ (*sine situ*, ‘senza posto’, ‘senza posizione’),²² ‘contenente ogni cosa senza possedere niente’ (*sine habitu omnia continentem*),²³ ‘tutto ovunque senza luogo’ (*sine loco ubique totum*), ‘sempiterno senza tempo’ (*sine tempore sempiternum*), ‘faciente le cose mute-

¹⁸ Sui due nomi di Dio (‘il nome dell’essere’ e ‘il nome della misericordia’) cfr. A. Ghisalberti, *Agostino e i due nomi di Dio*, in *Vivarium*, Napoli 1994. Cfr. anche, dello stesso autore, “L’Essere e l’Uno in Tommaso d’Aquino”, in Aa. Vv., *L’Uno e molti*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 242-243.

¹⁹ Torneremo su questo delicato aspetto nel Capitolo 2.

²⁰ Non possiamo soffermarci sulla distinzione tra *substantia* ed *essentia*. Diciamo qui solo che entrambi i termini corrispondono per Agostino al greco *ousia* (*De Trin.* 5,2,3; 5,10,11; 7,4,7), e spesso sono usati entrambi senza distinzione riguardo a Dio. Ma *substantia* indica propriamente (*proprie*) ciò in cui qualcosa esiste come in un soggetto e cioè il sostrato o *subiectum* degli incidenti; perciò Dio è detto *substantia* solo *abusive*, mentre *vere ac proprie* è detto *essentia*.

²¹ Per un approfondimento sul tema dell’immutabilità in Agostino, rimando ad A. Ghisalberti, *Circolarità di tempo ed eternità in Agostino e Tommaso d’Aquino*, in “Annuario filosofico” 17, 2001, pp.83-93. Cfr. anche R.J. Teske, *Divine Immutability in Saint Augustine*, in *The Modern Schoolman*, 63, 1986, pp.233-249.

²² Si noti l’antitesi: *prae-sedere, sine situ*.

²³ Traduco così liberamente, per accentuare l’antitesi: *contingere, sine habitu*. In Città Nuova, *cit.*: “contenente tutte le cose ma senza esteriorità”.

voli senza alcuna sua mutazione' (*sine ulla sui mutatione mutabilia facentem*) e 'senza patire niente' (*nihilque patientem*)".²⁴

Agostino detta perciò una prima regola di ogni predicazione *ad se* riguardo a Dio: quanto si dice di Dio *ad se* si predica non in modo accidentale ma sostanziale (*substantialiter*, cfr. *De Trin.* 5,11,12; o *secundum substantia*, 5,3,4; o *secundum essentiam*, 6,2,3; 8,1). In *De Trin.* 5,8,9 spiega che tutto ciò che 'quella eccelsa e divina sublimità' è detta in riferimento a sé, si dice 'sostanzialmente' (*quidquid ad se dicitur praestantissima illa et divina sublimitas substantialiter dici*). Perciò (cfr. 15,5,8) se diciamo: 'eterno', 'immortale', 'incorruttibile', 'immutabile', 'vivente', 'sapiente', 'potente', 'bello', 'giusto', 'buono', 'beato', 'spirito', potrebbe sembrare che, fra tutti questi, soltanto l'ultimo ('spirito') significhi 'sostanza' e gli altri invece 'qualità' di questa sostanza (*Proinde si dicamus: «Aeternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, iustus, bonus, beatus, spiritus», horum omnium novissimum quod posui quasi tantummodo videtur significare substantiam, cetera vero huius substantiae qualitates*); ma non è così in 'quella ineffabile e semplice natura' (*sed non ita est in illa ineffabili simplicique natura*). Infatti tutto ciò che lì sembra dirsi 'secondo qualità', è da intendersi 'secondo sostanza o essenza' (*Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intellegendum*). Dunque ad esempio 'buono' deve intendersi 'secondo sostanza' proprio come 'spirito' (*spiritus (...) bonus (...) utrumque secundum substantiam*).

Agostino inoltre aggiunge (ed è importante): 'secondo sostanza', ma soprattutto in modo che ciò che si predica di Dio non sia nient'altro che Dio stesso. Dunque: ciò che si predica *ad se* di Dio, si predica 'secondo sostanza' e inoltre in base al principio: 'Dio è ciò che ha' (*Deus quod habet hoc est*). Viene ribadito molte volte ed è un aspetto centralissimo. In *De civ. Dei* 11,10 leggiamo che Dio 'è ciò che ha' (*quod habet hoc est*).

Questa regola si applica a tutte le perfezioni *ad se* di Dio.

Così (cfr. *De Trin.* 5,10,11) Dio è 'grande', e dunque 'ha' la grandezza, ma Dio 'è' la grandezza. Agostino scrive (con un linguaggio impervio) che Dio non è grande per una grandezza che non è ciò che Lui stesso è, bensì Dio è grande per quella grandezza per la quale è Lui stesso la stessa grandezza (*Deus autem quia non ea magnitudine magnus est quae non est quod ipse est, ut quasi particeps eius sit Deus cum magnus est (...), ea igitur magnitudine magnus est qua ipse est eadem magnitudo*, cfr. *De Trin.* 5,10,11). Dunque: poiché Dio è la grandezza per cui è grande (*quia ipse sua est magnitudine*) si deve dire che Dio è grande 'per sé' (e non 'per altro') (*Deus (...) se ipso magno magnus*, cfr. 5,10,11).

Così si deve dire anche della sua bontà e della sapienza e di tutti i predicati di Dio che abbiano un significato *ad se*. Così Dio è sapiente ed è la sapienza per cui è sapiente (in *De Trin.* 15,6,9); ed ugualmente Dio vive per la vita che Lui stesso è (*vivit vita quod ipse sibi est*, *De Trin.* 15,5,7). E ancora Dio è buono ed è il bene per cui è buono (in *De Trin.* 8,3,4; 8,3,-5). In *Enarrationes in Psalmos* 134, Agostino spiega che ogni cosa che si dice buona la si dice buona insieme col suo nome: 'cielo buono', 'uomo buono', 'angelo buono'; ma riguardo a Dio è meglio non dire niente altro che semplicemente: 'buono'; dunque solo Dio è 'buono per se stesso' (se ipso *bonum*) mentre ogni altra cosa è 'buona per un altro buono' (o per un altro 'bene') (ab alio *bono*), e perciò Dio è il 'bene che rende buoni' (*bonum bona faciens*), il 'bene dei beni' (*bonum bonorum*, *En. in Ps.* 134,3; 134,4).

La regola *quod habet hoc est* si estende a tutte le perfezioni *ad se*. Agostino aggiunge che la stessa 'deità' (*deitas*) non è altro da Dio stesso. In *De Trin.* 5,11,12 leggiamo che la Trinità è l'unico Dio, grande, buono, eterno, onnipotente; ed Essa è la sua stessa deità, la sua grandezza, la sua bontà, la sua eternità, la sua onnipotenza (*Trinitas unus Deus dicitur ma-*

²⁴ Sull'uso delle categorie in questo passo si può vedere R.J. Teske, "Properties of God and the Predicaments in *De Trinitate V*", in *The Modern Schoolman*, 59, 1981, pp. 1-19.

gnus, bonus, aeternus, onnipotens, idemque ipse sua sic dici potest deitas, ipse sua magnitudo, ipse sua bonitas, ipse sua aeternitas, ipse sua onnipotentia).

Infine il discorso di Agostino converge sul predicato della *substantia* o *essentia*. Sempre in *Conf.* 7,4,6 Agostino parla della sostanza di Dio (*substantia tua*) e scrive che la sostanza di Dio è Dio stesso (*substantia, quae Deus est*). C'è quindi una sostanza 'di' Dio (*tua*). Ora, questa *substantia Dei* o *essentia Dei* è in alcuni passi 'ciò che Dio è' (*id quod ipse est*), ed anche 'ciò per cui Dio è' (*qua est*), e ancora 'ciò per cui Dio è ciò che è' (*qua est ipse quod est*) (così in *De Trin.* 4,1,1: *essentia Dei (...) qua est*; e in 7,1,1; e in 4,21,30: *sua substantia (...) qua sunt*; ancora in 2,18,34: *eius ipsa substantia qua est ipse quod est*; e 3,4,10: *ipsa sua qua est substantia*; ed ancora, in *En. in Ps.* 43,5: *tuam substantia (...) qua es quidquid es*). Ma Dio stesso 'è' questa sua sostanza o essenza (*substantia, quae Deus est*), come 'è' il proprio bene e la propria grandezza. È qui implicito il principio agostiniano: 'Dio è ciò che ha'. In *En. in Ps.* 140,10, ancora leggiamo che la sostanza di Dio (*suam substantiam*, la sua sostanza) è 'ciò che Egli stesso è' (*substantiam suam, hoc quid ipse est*). (Questo tema della 'sostanza' o 'essenza' è estremamente complesso e merita uno studio a parte; mi limito qui dunque soltanto a qualche riferimento utile a far intendere che 'Dio è ciò che ha'.)

Dio è dunque la sua *substantia* o *essentia*, com'è la sua grandezza e la sua sapienza ecc.; e quindi Dio è 'ciò per cui è', dunque è 'per sé' (e non 'per altro').

La regola posta (*quod habet hoc est*) comporta alcuni corollari.

Primo: se le perfezioni di Dio non sono distinte da Dio, allora non si distinguono neppure tra di loro. In *De Trin.* 6,1,2 leggiamo che la forza 'è identica' alla sapienza (*Eadem quippe virtus quae sapientia*), e la sapienza 'è identica' alla forza (*et eadem sapientia quae virtus est*); e così ugualmente per le altre perfezioni (*Ita igitur etiam de ceteris*), così che la grandezza 'è identica' alla forza (*ut eadem sit magnitudo quae virtus*), e questo si dica riguardo a tutte gli altri attributi già enumerati, e per gli altri che si potrebbero enumerare (*et si qua alia, quae vel supra commemorata sunt, vel commemorari adhuc possunt*). Così anche in *De Trin.* 7,1,1; e in altri passi. (Sottolineo l'uso di *eadem* (da *idem, eadem, idem*) per indicare 'l'identità' tra le perfezioni di Dio.)

In *De Trin.* 15,6,9 troviamo che in Dio non è 'altro' la sapienza e 'altro' l'essenza (*non aliud sapientia eius, aliud essentia*), ovvero Dio 'è sapiente per ciò per cui è' (*eo est quo sapiens est*). (Sottolineo: *non aliud (...), aliud.*) In 15,7,12 leggiamo ancora che per Dio la sapienza 'è ciò che è' l'essenza (*ea illi essentia est quae sapientia*).

In secondo luogo, si deve anche poter dire così: se Dio è la sua forza ed è la sua sapienza, com'è la sua grandezza e bontà, allora per Dio 'essere forte' è lo stesso che 'essere sapiente' e 'buono' e 'grande'. Questo deve ugualmente valere per tutte le altre perfezioni *ad se*. Così se Dio è la sua deità, come è la sua forza e la sua sapienza e la sua grandezza, dobbiamo poter dire che per Dio essere forte e sapiente e grande è lo stesso che 'essere Dio'. E infine (in una vertiginosa concentrazione dei predicati) se Dio è la sua *essentia*, essere forte, sapiente, grande ed essere Dio sono per Dio lo stesso che 'essere' (semplicemente 'essere'). In *De Trin.* 5,8,9 leggiamo che per Dio essere 'non è altro' che essere grande, ma per Lui essere 'è questo stesso che è' essere grande (*non aliud est Deo esse et aliud magnum esse, sed hoc idem illi est esse quod magnum esse*). Ed in 6,4,6 c'è che per Dio essere 'è quello che è' essere potente o essere giusto o essere sapiente, o quant'altro si attribuisca per designare la sua sostanza (*Deo autem hoc est esse quod est potentem esse aut iustum esse, aut sapientem esse et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris quo substantia eius significetur*). Così ancora in 7,1,1 leggiamo che per Dio non è 'altro' (*aliud*) essere grande ed 'altro' (*aliud*) essere Dio. E ancora per Dio 'non è altro' essere (*aliud esse*) ed 'altro' essere Dio (*aliud Deum esse*).

Chiediamoci: perché ‘Dio è ciò che ha’?

Osservo che la regola ‘Dio è ciò che ha’ deriva dal fatto che Dio ‘è sommamente e massimamente’. Agostino lo ripete innumerevoli volte, come in *De Trin.* 5,2,3: ‘chi è dunque più di Lui?’ (*quis magis est, quam ille?*); in 3,9 leggiamo che Dio è ‘somma essenza’ (*summa essentia*); e in 10,12,19 si parla della ‘somma e altissima essenza divina’ (*summam et altissimam essentiam*); si veda anche *De Civ. Dei* 12,5: Dio ‘è sommamente’ (*summe est*); e così in molte altre opere.

Così Dio è anche sommamente grande, buono, sapiente, ecc. (ad esempio in *Conf.* 1,6,10: Dio ‘vive sommamente’ (*summe vivere*); in 3,6,10 Dio ‘è sommamente buono’ (*summe bone*); ecc.).

Ora dire: ‘è sommamente’, significa dire: ‘è per sé, e non per altro’. Ed ‘è per sé, e non per altro’ significa: ‘è ciò per cui è’, e quindi ‘è ciò che ha’. Così: Dio è sommamente grande, e dunque non è grande per altro, ma è grande per sé, e cioè è Lui stesso la grandezza per cui è grande, quindi è la sua grandezza: è la grandezza che ha; ugualmente: Dio è sommamente buono, e quindi è buono per sé e non per altro e cioè è Lui stesso il bene per cui è buono: è la sua Bontà; e ancora: Dio è sommamente, dunque Dio è per sé e non per qualcos’altro, e cioè è Lui stesso l’essenza per cui è: è Lui stesso la sua essenza.

Dunque:

Dio è sommamente (ed è sommamente grande, buono, sapiente ecc.);

dunque Dio è (ed è grande, buono, sapiente ecc.) per sé e non per altro;

dunque Dio è ciò che ha (è la sua grandezza e bontà e sapienza ecc., ed è la sua *essentia*).

1.4 Di chi si predica riguardo a Dio? Seconda regola

Ora capita che a questo punto ci si domandi: ‘di chi’ si predica quando si predica riguardo a Dio?

Infatti Dio non è soltanto Dio Uno ma Dio Uno-Trino. È ribadito innumerevoli volte; cfr. ad esempio *De Trin.* 1,6,10: l’unico solo vero Dio, la Trinità (*unus et solus et verus Deus, ipsa Trinitas*); e 2,18,35: l’unico e solo Dio, cioè la Trinità (*Deus unus et solus, id est ipsa Trinitas*); e ancora in 13,20,25: la Trinità che è Dio (*Trinitatem quae Deus est*); infine ancora 3,1,1: la Trinità unico Dio (*de Trinitate uno (...) Deo*).

Questo complica notevolmente il quadro che è stato sopra esposto.

Infatti: ‘di chi’ diciamo che è tutto ciò che ha? ‘Di chi’ diciamo che è grande, buono e sapiente, che è Dio ed anche che sommamente è? ‘Di chi’ predichiamo che è lui stesso la Sua grandezza, bontà e sapienza, lui stesso la Sua deità ed essenza? Chi è il ‘soggetto’ (uso qui il termine in modo improprio) di cui affermiamo tutto questo?

Ora alcune volte Agostino si riferisce genericamente a ‘Dio’ (*Deus*). Cfr. ad esempio *De Trin.* 5,1,2 (*intellegamus Deum*); e 15,7,12 (*hoc est Deo esse quod est sapere*).

In altri casi ancora il soggetto sono i Tre singolarmente: alcune volte il Padre (come in *De Trin.*, 15,3,5: *Pater (...) ipse virtus atque sapientia*); altre volte il Figlio (come in 1,12,26: *Filius hoc ipsum est quod est id quod habet*), altre ancora lo Spirito Santo (cfr. ad esempio *De Trin.* 7,3,6 *Spiritus Sanctus Deus est*).

Talvolta si predica invece di tutta la Trinità insieme (‘tutti e tre insieme’) come in *De Trin.* 3,10 si legge che il Padre e il suo Verbo e il suo Spirito sono ‘*un solo Dio*’.

Come mettere ordine in un quadro così articolato? A quale regola affidarsi?

Il passo decisivo si trova finalmente in *De Trin.* 5,8,9, dove Agostino enuncia questa seconda regola di ogni predicazione *ad se* riguardo a Dio: tutti i predicati di Dio secondo la sostanza si possono affermare singolarmente di ciascuna persona, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, e allo stesso tempo di tutti e Tre insieme e della Trinità, ma sempre ‘al

singolare' e non 'al plurale' (*quidquid ergo ad se ipsum dicitur Deus, et de singulis Personis singulariter dicitur, id est, de Patre et Filio et Spiritu Sancto, et simul de ipsa Trinitate, non pluraliter, sed singulariter dicitur*); cioè la forza (*vim*) dell'identica sostanza (*eiusdem substantiae*) nel (*in*) Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo è così tanta, che tutto ciò che è detto di ciascuno singolo 'in riferimento a sé' (*ut quidquid de singulis ad se ipsos dicitur*) va preso (*accipiatur*) non 'pluralmente nel complesso' (*non pluraliter in summa*, "al plurale collettivo") bensì 'singolarmente' (*sed singulariter*) (cfr. sempre 5,8,9).

Così c'è anche in *De Trin.* 8,1: ciò che le Persone sono dette ciascuna singula 'in riferimento a sé', non sono dette 'tre' ma 'uno solo' la Trinità stessa (*quod ad se dicuntur singuli non dici pluraliter tres, sed unum ipsam Trinitatem*). Non si deve perciò mai parlare di tre essenze né di tre grandi né di tre dei ecc., bensì di una sola essenza, di un solo grande, di un solo Dio: così il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio; e il Padre è buono, il Figlio è buono, lo Spirito Santo è buono; e il Padre è onnipotente, il Figlio è onnipotente, lo Spirito Santo è onnipotente; tuttavia non sono tre dèi, o tre buoni, o tre onnipotenti, ma un unico Dio, buono, onnipotente, la stessa Trinità (8,1: *sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus; et bonus Pater, bonus Filius, bonus Spiritus Sanctus; et omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus; nec tamen tres dīi, aut tres boni, aut tres omnipotentes, sed unus Deus, bonus, omnipotens, ipsa Trinitas*).

L'unità della Trinità è ribadita più volte. In *De Trin.* 5,11,12, l'unico Dio è Trinità (*Trinitas unus Deus dicitur*). In 1,8,17 il Figlio è col Padre l'unico Dio (*ipse simul cum Patre unus Deus est*) e da questa unità non è separato lo Spirito di entrambi (*nec inde separatur utriusque Spiritus*, 1,8,18). Agostino cita qui 1 Io 10,30: "Io e il Padre siamo una cosa sola" (*Ego et Pater unum sumus*). Così anche in *De Trin.* 4,21, i 'tre' nella loro sostanza sono 'una cosa sola' (*in sua quippe substantia qua sunt tria unum sunt*) (*tria unum sunt* è in 1 Io 5,7). Nella *Collatio cum Maximino episcopo arianorum* Agostino cita Deut. 6,4,7: *Audi, Israel: Dominus Deus tuus, Dominus unus est* (cfr. 15,26). Ancora in *De Trin.* 15,23,43, leggiamo che la divina Trinità (*illa Trinitas*) è un unico Dio (*unus Deus*).

La Trinità è dunque *unus Dominus Deus*.

Osservo rapidamente che questa seconda regola deriva dal principio: 'Dio è ciò che ha'. In che modo?

Per un ragionamento che (direi) può essere formulato così:

a) il Padre è massimamente grande, buono e sapiente ecc., ed è massimamente; e il Figlio è massimamente grande, buono e sapiente ecc., ed è massimamente; e lo Spirito è massimamente grande, buono e sapiente ecc., ed è massimamente (lo Spirito Santo è per Agostino 'uguale in ogni cosa' al Padre e al Figlio: *aequalis est igitur Spiritus Sanctus, et si aequalis in omnibus aequalis, propter summam simplicitatem quae in illa substantia est, De Trin.* 6, 5);

b) perciò il Padre 'è ciò che ha', e il Figlio 'è ciò che ha', e lo Spirito 'è ciò che ha';

c) e dunque coerentemente: la Trinità (e cioè i Tre insieme) è una sola grandezza e bontà e sapienza, ecc., ed è una sola *deitas* e una sola *essentia* (*Pater igitur et Filius simul una essentia, et una magnitudo, et una veritas, et una sapientia*, cfr. *De Trin.* 7,2,3; *Pater (...) Filius (...) Spiritus Sanctus (...) una Sapientia; et (...) una essentia*, 7,3,6); ed è quindi un solo Dio, grande e buono e sapiente ecc. (*unus Deus, bonus, omnipotens, ipsa Trinitas*, 8,1). Ancora in *De Trin.* 5,11,12: la Trinità è l'unico Dio, il solo, buono, grande, eterno, onnipotente, 'Lui stesso a se stesso' unità, deità, grandezza, bontà, onnipotenza (*Et haec Trinitas unus Deus, solus, bonus, magnus, aeternus, omnipotens; ipse sibi unitas, deitas, magnitudo, bonitas, aeternitas, omnipotentia*).

1.5 Relazione (predicati ad invicem). Terza regola.

Ora a questo punto, stabilita questa regola, posta l'unità di sostanza della Trinità, fu inevitabile per Agostino l'obiezione degli ariani. Questi (riporta Agostino) 'contro la fede cattolica' argomentavano: tutto ciò che si dice di Dio, si dice non secondo l'accidente, bensì secondo la sostanza, e perciò il Padre è 'ingenerato' secondo la sostanza e il Figlio è 'generato' secondo la sostanza; ma è diverso 'essere ingenerato' ed 'essere generato', e dunque (ergo) 'è diversa' la sostanza del Padre e del Figlio (*Ariani adversus catholicam fidem (...) dicunt: «quidquid de Deo dicitur vel intelligitur, non secundum accidens, sed secundum substantiam dicitur. Quapropter ingenitum esse Patri secundum substantiam est, et genitum esse Filio secundum substantiam est. Diversum est autem ingenitum esse, et genitum esse; diversa est ergo substantia Patris et Filii»*, cfr. *De Trin.* 5,3,4).

Dunque riformulo l'argomento ariano: nulla si predica di Dio secondo l'accidente ma tutto si predica secondo la sostanza; perciò uno è Padre secondo la sostanza e l'altro è Figlio secondo la sostanza; ma poiché non è lo stesso essere padre ed essere figlio, i due non sono di una stessa sostanza.

Tralascio ora la complessa vicenda della disputa.²⁵

M'interessa qui che l'obiezione ariana dà ad Agostino l'occasione di definire una terza regola della predicazione riguardo a Dio, valida per i termini di relazione (qui: 'Padre' e 'Ingenito', 'Figlio' e 'Unigenito'). Lo fa nel *De Trinitate* con un'argomentazione che sorprende. Agostino risponde che è vero che di Dio niente si predica 'secondo l'accidente', perché niente accade a Dio, ma non tutto si predica 'secondo la sostanza' (cfr. 5,5,6: *quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur, / quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur*); esiste un terzo modo della predicazione riguardo a Dio, né secondo sostanza né secondo accidente, bensì secondo la relazione (*relative*) o in relazione ad altro (*ad aliud*). Ancora: di Dio niente si dice 'secondo accidente' perché non c'è niente in Lui di mutevole, e tuttavia non tutto si dice 'secondo sostanza', perché talvolta si predica 'in relazione a qualcosa', come Padre 'in relazione' a Figlio, e Figlio 'in relazione' a Padre (cfr. sempre 5,5,6: *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*). Così anche in 5,8,9: ciò che si dice 'in relazione a altro' (*ad aliud*) si dice non 'sostanzialmente' (*non substantialiter*) ma 'relativamente' (*relative*).

Per ovviare all'obiezione degli Ariani, Agostino ricorre dunque alla categoria della relazione che declina però in una accezione particolare. Agostino libera infatti la relazione del Padre e del Figlio dalla caratteristica di essere accidentale; si dice dunque qualcosa di Dio 'in relazione ad altro', come 'Padre in relazione a Figlio' e 'Figlio in relazione al Padre', ciò che però non è un accidente perché (spiega Agostino) quello è 'sempre' Padre e quello è 'sempre' Figlio (*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*, cfr. 5,5,6).

Dio è immutabile dunque in Dio nulla è accidentale; non 'accade' (connotazione temporale) al Padre di essere Padre né al Figlio di essere Figlio: né mai hanno cominciato a essere Padre e Figlio, né mai cesseranno di esserlo (*ex eo quod semper natus est Filius, nec coepit umquam esse Filius*, 5,5,6).

La relazione dunque è eterna e perciò non è accidentale.

Dunque ancora: il Padre è in relazione al Figlio e il Figlio è in relazione al Padre. Ma que-

²⁵ Rimando ai lavori di M.Simonetti: *Arianesimo latino*, Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1967; *S. Agostino e gli ariani*, in *Rev. Etud. August.*, n. 13, 1967, pp. 55-84; *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 1983. Su Ario cfr. E. Bellini (a cura di), *Alessandro e Ario*, Jaka Book, Milano 1974.

sto non è un accidente: perché quello è sempre (*semper*) Padre e quello è sempre (*semper*) Figlio (nel senso radicale che è sempre nato (*semper natus*) e non ha mai perciò iniziato ad essere Figlio).

Ancora (variando):

1) il Padre non è detto Padre se non perché (*nisi*) ha un Figlio, e il Figlio non è detto Figlio se non (*nisi*) perché ha un Padre: perciò queste cose (padre, figlio) non sono dette secondo la sostanza. Infatti sono detti Padre e Figlio non in riferimento a sé (*ad se*) ma in relazione reciproca (*ad invicem*) e ciascuno in relazione all'altro (*ad alterutrum*) (cfr. anche 5,5,6). (Qui: *secundum substantiam* = *ad se*; *secundum relativum* = *ad invicem*).

2) ma è immutabile ed eterno che uno è Padre e l'altro è Figlio: perciò non sono detti Padre e Figlio secondo l'accidente.

Infine (ancora):

1) è diverso essere padre ed essere figlio, ma non è diversa la sostanza perché non sono detti padre e figlio secondo la sostanza bensì secondo il relativo (*secundum relativum*);

2) tuttavia (*tamen*) il relativo (*relativum*) non è un accidente perché non è mutevole. (Trapè ha sottolineato che questo passo di *De Trin.* fornisce "la chiave per intendere (...) l'unità e la Trinità di Dio").²⁶

Dunque riformulo:

circa le creature mutevoli ciò che non si dice secondo sostanza si dice secondo l'accidente (cfr. *De Trin.* 5,5,6: *in rebus creatis atque mutabilis quod non secundum substantiam dicitur, restat ut ut secundum accidens dicatur*); dunque anche le relazioni (*et quod dicitur ad aliquid*) come le amicizie, le parentele, le servitù, le somiglianze, le uguaglianze, e altre cose di questo tipo (*sicut amicitiae, propinquitates, servitutes, similitudines, aequalitates, et si qua huiusmodi*, cfr. 5,5,6);

circa Dio invece c'è qualcosa che non si dice di Lui secondo sostanza ma neppure secondo l'accidente, bensì secondo una relazione non accidentale (come è la relazione tra il Padre e il Figlio) perché eterna e non mutevole (cfr. 5,5,6: *quod dicitur Pater, et quod dicitur Filius (...) non secundum substantiam dicuntur sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile*).

Alla relazione tra Padre e Figlio si deve aggiungere la relazione dello Spirito Santo con il Padre e con il Figlio. Lo Spirito Santo è (in *De Trin.* 6,9,11) 'un certo ineffabile amplesso' del Padre e del Figlio (*ineffabilis quidam complexus Patris et Imaginis*), una certa 'dilezione', 'diletto', 'felicità' o 'beatitudine' (*Illa ergo dilectio (...), delectatio (...), felicitas vel beatitudo*), che Ilario (ricorda Agostino) ha chiamato per brevità 'fruizione' (*usus ab illo appellatus est breviter*); altrove (come in 5,11,12) lo Spirito è 'una certa ineffabile comunione' del Padre e del Figlio (*Spiritus Sanctus ineffabilis est quaedam Patris Filiique communio*), la 'comunione di entrambi' (*utriusque communio*), e ancora è il 'dono' del Padre e del Figlio.²⁷

²⁶ Cfr. A. Trapè, *Introduzione*, cit., nota 2, p.241.

²⁷ Nel nome *Spiritus* non appare la relazione (*relatio*, cfr. *De Trin.* 5,11,12) con il Padre e con il Figlio, e cioè il nome di questi con cui è in relazione (*ad quem refertur*) non gli corrisponde vicendevolmente: non diciamo infatti Padre dello Spirito né Figlio dello Spirito. Dunque circa lo Spirito Santo non è dato facilmente di trovare un termine che esprima il legame reciproco e la correlazione: diciamo infatti Spirito del Padre e del Figlio, ma non Padre dello Spirito né Figlio dello Spirito. Ciò non deve meravigliare (cfr. 5,11,12) perché accade talvolta con i relativi che i loro nomi non si corrispondano a vicenda. La relazione appare invece nel nome 'Dono' perché lo Spirito Santo è 'dono del Padre e del Figlio' e questi entrambi sono 'donatore del dono' (cfr. 5,11,1; ed anche 5,13,14). Anche la relazione dello Spirito Santo col Padre e col Figlio è eterna perché lo Spirito Santo procede sempre (o da sempre, *semper*) e cioè dall'eternità (*ab aeternitate*) (5,15,16). Per un approfondimento cfr. J. Ratzinger, *Lo Spirito Santo come "communio". Sul rapporto fra pneumatologia e*

In *De Trin.* 15,27,48 Agostino spiega che lo Spirito Santo ‘procede’ dal Padre e dal Figlio (et de Patre et de Filio procedit Spiritus Sanctus; in 15,26,47: *de utroque*, ‘da entrambi’) e che questa processione è ‘senza tempo’ (*qui potest (...) intellegat sine tempore processionem*; in Città Nuova: “intemporale”) com’è ‘senza tempo’ la generazione del Figlio dal Padre (*sine tempore generationem Filii de Patre*).

Dunque anche la relazione dello Spirito Santo con il Padre e il Figlio è eterna e non accidentale.²⁸

1.6 Di chi si dicono i predicati ad invicem? Quarta regola

Dunque alcuni nomi si dicono di Dio *ad invicem*: come ‘Padre’ o ‘Ingenito’ (a questi si aggiunge anche ‘Principio’), ‘Figlio’ o ‘Genito’ (a cui aggiungiamo ‘Immagine’ e ‘Verbo’), ‘Spirito Santo’ o ‘Dono di Dio’ (donum Dei, Act 8,20).

Si è detto che i predicati *ad se* si predicano singolarmente di ciascuna Persona, cioè del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, e allo stesso tempo di tutti e tre insieme e della Trinità, e però sempre al singolare e mai al plurale.

Di chi si predicano invece i termini di relazione reciproca (*ad invicem*)?

Agostino enuncia infine una quarta regola della predicazione: i termini che si dicono *ad aliquid* o *ad invicem* o *relative* si predicano in modo proprio di una sola persona e mai di tutte e tre insieme né della Trinità stessa.²⁹ Così: uno solo è Padre, uno solo è Figlio, e uno solo è Spirito Santo; i Tre insieme invece non sono tre Padri né tre Figli né tre Spiriti, e quindi la Trinità non è Padre, o Figlio, o Spirito Santo.

Anche questa regola è formulata molte volte. In *De Trin.* 8,1 leggiamo che nella Trinità si dicono propriamente in modo distinto di ciascuna singola Persona quelle cose che sono dette relativamente l’una all’altra, come ‘Padre’, ‘Figlio’ e ‘Spirito Santo’ (‘Dono’ di ambedue), perché il Padre non è la Trinità, il Figlio non è la Trinità, il loro Dono non è la Trinità (*ea dici proprie in illa Trinitate distincte ad singulas Personas pertinentia, quae relative dicuntur ad invicem, sicut Pater et Filius, et utriusque Donum Spiritus Sanctus; non enim Pater Trinitas, aut Filius Trinitas, aut Trinitas Donum*).

Chiediamoci: perché questa regola? Perché il Padre non è anche Figlio, e il Figlio non è anche Padre, e lo Spirito (o Dono) del Padre e del Figlio non è anche Padre o Figlio?

Perché? Da dove deriva quest’esigenza?

Agostino scrive (cfr. *Civ. Dei*, 11,10) che il Padre ‘ha’ certamente un Figlio ma non ‘è’ il Figlio, ed il Figlio ‘ha’ un Padre ma non ‘è’ il Padre. E ancora (in *De Trin.* 1,4) spiega che (anche se i Tre sono un ‘unico’ Dio) il Padre ‘ha generato’ il Figlio e quindi ‘non è’ Figlio colui che è Padre, e il Figlio ‘è stato generato’ dal Padre e quindi ‘non è’ Padre colui che è Figlio, e lo Spirito Santo è Spirito ‘del’ Padre e ‘del’ Figlio e quindi ‘non è’ né Padre né Figlio (*Pater et Filius et Spiritus Sanctus (...) unus Deus, quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est; Filiusque a Patre sit genitus, et ideo Pater non sit qui Filius est; Spiritusque Sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus*).

Sottolineo l’*et ideo*: ‘e quindi’. Cioè la distinzione tra il Padre ed il Figlio dipende dal fatto che uno genera mentre l’altro è generato. Sottolineo anche i genitivi *Patris, Filii*: lo Spirito

spiritualità in Agostino, in C. Heitmann – H. Mühlen (edd.), *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, Jaka Book, Milano 1977. Cfr. anche G. Catapano, *Saggio Introduttivo*, in Agostino, *La Trinità*, Bompiani, Milano 2012, pp. XCIV –CI.

²⁸ Agostino avverte qui che è difficilissimo (*difficillimum*) distinguere la generazione dalla processione. E parte del *De Trinitate* è appunto dedicata a questo problema.

²⁹ A. Trapè: “i nomi che indicano una relazione immanente – Padre, Figlio, Verbo, ecc. – si usano al singolare della Persona a cui appartengono e in nessun modo di un’altra, né della Trinità stessa”. Cfr. *Introduzione*, cit., p. XXXIV.

non è né il Padre né il Figlio perché (*et ideo*) è appunto Spirito ‘di’ ambedue. Quindi: il Padre ha generato il Figlio e dunque (*et ideo*) non è il Figlio; e il Figlio è generato dal Padre e quindi (*et ideo*) non è il Padre. In altri termini: il Padre ‘del’ Figlio non è il Figlio ‘di cui’ è Padre; e il Figlio ‘del’ Padre non è il Padre ‘di cui’ è Figlio. Ugualmente lo Spirito ‘del’ Padre e ‘del’ Figlio non è il Padre né il Figlio ‘dei quali’ è appunto lo Spirito. Agostino ancora scrive (cfr. *De Trin.* 5,5,6) che il Padre non è detto ‘Padre’ se non perché ha un Figlio, ed il Figlio non è detto ‘Figlio’ se non perché ha un Padre (*Pater non dicitur Pater nisi ex eo quod est ei Filius, et Filius non dicitur nisi ex eo quod habet Patrem*). Qui l’averne un Figlio è proprio la ragione per cui è Padre e l’averne un Padre è la ragione per cui è Figlio (*nisi ex eo quo est ei Filius (...), nisi ex eo quo habet Patrem*). Direi: se non c’è un Figlio, non c’è un Padre; e se non c’è un Padre, non c’è un Figlio. Perciò sono due.

Provo a dare alcuni riferimenti, utili forse a comprendere questa regola circa i predicati *ad aliquid*.

Cito anzitutto Aristotele. In *Categ.* 7,6a,36-38 Aristotele osserva che “si chiamano relative cose tali che, proprio quello che sono, sono dette essere di altre o comunque in riferimento ad altro” (*Ad aliquid vero talia dicuntur quaecumque hoc ipsum quod sunt aliorum dicuntur, vel quomodolibet aliter ad aliud*).³⁰ Poi ancora (7,8a,32-33): “le cose relative sono quelle per le quali il loro stesso essere consiste nel trovarsi in una certa relazione ad altro” (*sunt ad aliquid quibus hoc ipsum esse est ad aliquid quodam modo habere*).³¹ Come ha osservato D. Pesce qui “si vuol dire che, nel termine relativo, il riferimento ad altro concerne il suo stesso significato”;³² cioè (come appare più chiaro nella seconda formula) l’essere della cosa relativa “consiste nel suo essere in relazione ad altro, nel suo essere di altro”.³³

Osservo: la relazione è relazione ‘ad altro’.

In un’antica parafrasi latina delle *Categorie* di Aristotele (per lungo tempo attribuita ad Agostino) e oggi nota come *Anonymi Paraphrasis Themistianae* leggiamo (cfr. 95,16-21): *Ad aliquid’ ergo categoriam vocamus eam quae id quod est dicitur ex altero sine cuius societate esse non possit et cuius vis omnis ex alterius coniunctione descendit (...). Claret igitur ad aliquid non sua vi sed alterius coniunctione consistere*; ancora (106,26): *dicatur ‘ad aliquid’ cuius id quod est pendet ex altero*. Dunque: la relazione comporta sempre relazione a qualcos’altro (*alterius coniunctione consistere*).

In *Categ.* 10,11b,17-19 ancora Aristotele pone la relazione come uno dei quattro modi della opposizione: “due cose si oppongono in quattro modi: o come relativi o come contrari o come privazione e possesso o come affermazione e negazione” (*Dicitum autem alterum alteri opponi quadrupliciter, aut ut ad aliquid, aut ut contraria, aut ut habitus et privatio*);³⁴ e aggiunge che “tutte quelle cose dunque che si oppongono come relative proprio ciò che sono vengono dette dei loro opposti o comunque in relazione gli uni agli altri” (*Quaecumque ergo opponuntur ut ad aliquid, ea ipsa quae sunt oppositorum vel alio quolibet modo ad se invicem dicuntur, 10,11b,32-33*).³⁵ Così anche in *Anonymi Paraphrasis Themistianae* (151): *ut, verbi causa, ab iis quae ad aliquid dicuntur ponamus exemplum, oppositum videtur duplum simpli vel pater filio*; e (152): *ad aliquid enim dicta de sibi oppositis nominantur*.

³⁰ Cfr. Aristotele, *Categorie*, a cura di D. Pesce, Liviana, Editrice, Padova 1967, p.60. Il testo latino è dal *Liber Aristotelis de decem predicamentis, Translatio Boethii*, in *Aristoteles Latinus*, cit.

³¹ Cfr. Aristotele, *Categorie*, cit., p.69.

³² Cfr. D. Pesce, *Introduzione*, in Aristotele, *Categorie*, cit., p.60.

³³ Cfr. Aristotele, *Categorie*, cit. p.70.

³⁴ *Ibi*, p.93.

³⁵ *Ibi*, p.93

Ora mi sembra che la relazione comporti l'alterità dei relati anche se è eterna. Perciò (io direi) anche in Agostino la relazione tra il Padre ed il Figlio comporta che il Padre non sia il Figlio e il Figlio non sia il Padre e lo Spirito Santo o Dono del Padre e del Figlio non sia né il Padre né il Figlio. Nella *Collatio cum Maximino*, 15,26 leggiamo: *et alius Pater sit, alius Filius, alius Spiritus Sanctum*. In *De Trin.* 15,3,4: *dici (...) relative, id est (...) ad aliquid quod ipse non est, sicut Pater ad Filium*.

Cito infine Boezio. Nel suo *De Trinitate* Boezio osserverà che le relazioni sembrano dipendere dall'avvento di qualcosa d'altro (*ex alieno adventu constare perspiciuntur*). Ad esempio 'padrone' e 'servo' sono relativi (*relativa*). Ora qui la 'potestà' (*potestas*) non accade al padrone 'per sé' (*per se*) bensì per 'l'accesso' in qualche modo 'dall'esterno' dei servi (*per servorum quodam modo extrinsecus accessum*).

Così (dico) uno non è padre semplicemente per la paternità com'è bianco per la bianchezza, ma è padre 'per un figlio' (cioè perché ha un figlio). O meglio: uno è padre per la paternità, ma la paternità non accade al padre *per se* bensì per l'*extrinsecus accessum* del correlativo, e cioè del figlio.³⁶

In breve: la relazione implica la presenza di un correlativo; dunque implica un 'altro' con cui essere in relazione.

1.7 Unità e distinzione

Devo fare ora un'osservazione riguardo alla distinzione fra i predicati *ad se* e i predicati *ad invicem*.

I predicati *ad se* devono necessariamente indicare l'unità essenziale di Dio. Cioè: la regola che tutti i predicati di Dio secondo la sostanza si devono affermare singolarmente di ciascuna persona, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, ed allo stesso tempo di tutti e Tre insieme cioè della Trinità ma sempre 'al singolare' e mai 'al plurale collettivo' (*quidquid de singulis ad se ipsos dicitur, non pluraliter in summa, sed singulariter accipiatur*) pone l'unità di Dio. Pone che la Trinità è *unus Deus* (Deut. 6,4,-7 cfr. anche di Agostino la *Collatio cum Maximino*, 15,26).

I predicati *ad aliud* come Padre e Figlio e Spirito del Padre e del Figlio, devono invece necessariamente indicare la distinzione delle persone. Cioè: la regola che i termini *ad aliquid* o *ad invicem* o *relative* (come Padre e Figlio, Ingenerato e Generato, Principio o Immagine, Spirito Santo e Dono) si predicano in modo proprio (*proprie*) di una sola Persona e mai di tutte e tre insieme né della Trinità stessa, pone evidentemente la distinzione tra le tre Persone: il Padre non è il Figlio, e lo Spirito Santo non è né il Padre né il Figlio; né la Trinità è Padre o Figlio, o Spirito Santo. La predicazione *ad invicem* espone quindi che sono Tre; in *De Trin.* 7,4,7 leggiamo che la 'vera fede' afferma che sono 'Tre', quando dice che il Padre non è il Figlio e che lo Spirito non è né il Padre né il Figlio (*quae Tria esse fides vera pronuntiat cum et Patrem non dicit esse Filium, et Spiritum Sanctum quod est donum Dei, nec Patrem dicit esse, nec Filium*); perché (prosegue Agostino) solo il Padre è Padre, e non ci sono tre Figli, perché il Padre non è il Figlio, né ci sono tre Spiriti Santi, perché lo Spirito Santo, detto 'in senso proprio' come 'dono', non è né Padre né Figlio (*quia tantum Pater ibi Pater (...); nec tres filii cum Pater ibi non sit Filius, nec Spiritus Sanctus. Nec tres Spiritus Sancti, quia et Spiritus Sanctus propria significatione qua etiam donum Dei dicitur, nec Pater nec Filius*).

Dunque: i predicati assoluti mostrano l'unità dei Tre; i predicati *ad invicem* mostrano inve-

³⁶ Cfr. Boezio, *La Trinità è un solo Dio, non tre dei*, in *Opuscoli teologici*, a cura di E. Rapisarda, Centro di Studi sull'antico Cristianesimo, Università di Catania, 1960, pp.14-15. Per una introduzione a Boezio, cfr. H. Chadwick, *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia, della filosofia*, Il Mulino, Bologna 1986.

ce la distinzione dei Tre. Perciò Dio è Uno e Trino: quest'unico Dio, è Padre e Figlio e Spirito Santo (cfr. *De Trin.* 1,13,31: *Ille (...) unus Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus*).

Abbiamo già detto che per Dio essere grande è lo stesso che essere buono e sapiente e giusto, e qualunque altra cosa Dio sia detto essere *ad se*; così anche per Dio è lo stesso essere grande, buono, sapiente, giusto, ed essere Dio; ed infine essere Dio è per Dio lo stesso che semplicemente essere. I predicati *ad se* di Dio quindi tra loro si convertono (uso io qui questo termine; Agostino parla di 'non alterità' (*non aliud atque aliud*), di 'identità' (*eadem est quae*) e (direi) di 'stessità' (*hoc est quod est*) delle perfezioni *ad se*. Si tenga comunque presente che questa 'identità' delle perfezioni *ad se* (che pone la *simplicitas* di Dio) non esclude che per Agostino Dio sia 'detto molteplicemente' (*multipliciter dicitur*) grande, buono, sapiente, beato, vero, e qualsiasi altra cosa sembri (*videtur*) dirsi di Lui non indegnamente (cfr. *De Trin.* 6,7). Perciò Dio è 'semplice molteplicità' e 'molteplice semplicità' (*illa simplici multiplicitate vel multiplicis simplicitate*. Cfr. *De Trin.* 6,4,6).

I predicati *ad invicem* (come padre e figlio, ingenito e generato, principio e verbo o immagine) invece non si convertono con i predicati *ad se*, perché (osserva Agostino) 'essere' non è lo stesso che 'essere Figlio' o 'Verbo' (*De Trin.* 7,2,3: *quia non hoc est esse quod Verbum esse, aut Filium esse*); così essere Padre non è lo stesso che essere Dio (*aliud Deum esse, aliud Patrem*, cfr. 7,4,9). Né si convertono tra di loro perché (come abbiamo già visto) il Padre non è il Figlio né il Figlio è il Padre né lo Spirito Santo è il Padre o il Figlio (cfr. *De Trin.* 1,4: *Filius non sit qui Pater est; (...) Pater non sit qui Filius est; Spiritusque Sanctus nec Pater sit nec Filius*; e in *De Trin.* 8,-1: *non enim Pater Trinitas, aut Filius Trinitas, aut Trinitas Donum*). E (variando) in 7,2,3: il Padre e il Figlio non sono entrambi insieme un solo Verbo, perché non sono entrambi insieme un solo Figlio (*non Pater et Filius simul ambo unum Verbum, quia non simul ambo unus Filius*). Cfr. anche 6,7-9: *ita solum Patrem dicimus Patrem non quia separatur a Filio, sed quia non simul ambo Pater sunt*.

La convertibilità dei predicati *ad se* può anche formularsi così: Dio è Dio per ciò per cui (*eo quo*) è buono, grande, sapiente ecc.; cioè: ciò per cui (*eo quod*) Dio è Dio, è ciò stesso (*hoc ipso*) per cui Dio è buono, grande, sapiente ecc. Così in *En. in Ps.* 68I,5: qui la deità è identica alla (*eadem est quae*) bontà, alla grandezza, alla sapienza ecc.

La non convertibilità dei predicati *ad invicem* e dei predicati *ad se* può invece formularsi così: ciò per cui il Figlio è Figlio (e Verbo e Immagine) non è ciò per cui il Figlio è Dio, e buono e sapiente ecc.; infatti è Dio per la deità, perché ha, ed è, la deità (dunque è Dio per sé e non per altro); mentre è Figlio per il Padre e cioè perché è in relazione al Padre. In *De Trin.* 7,2,3 leggiamo che il Verbo non è Verbo per ciò per cui è sapienza; 'Verbo' infatti si intende 'relativamente', 'sapienza' invece 'essenzialmente' (*Quoniam vero (...) non eo Verbum quo sapientia (...) Verbum enim relative, sapientia essentialiter intellegitur*). C'è quindi anche (direi) in questo senso una convertibilità dei predicati *ad invicem* propri di ciascuna singola Persona: così Figlio è 'convertibile' con Verbo e Immagine, e Padre con Principio e Ingenito, e Spirito Santo con Dono. Infatti (*De Trin.* 7,2,3) il Figlio è Figlio per ciò per cui (*eo quo*) è Verbo, ed è Verbo per ciò per cui (*eo quo*) è Figlio: entrambi infatti si dicono non *ad se* ma *ad aliud*, figlio a padre, e verbo a ciò di cui è verbo, e quindi sempre in relazione alla prima Persona della Trinità. Cioè il Figlio è Figlio e Verbo per la relazione al Padre.

La convertibilità dei predicati *ad se* pone l'unità dei Tre in tutto ciò che i Tre sono detti *ad se*. La non convertibilità dei predicati *ad invicem* fra di loro e con i predicati *ad se* pone invece la distinzione fra i Tre. Così Dio è Uno-Trino.

Perciò diciamo che la Trinità è l'unico Dio, grande, buono, eterno e onnipotente, Lui stesso la sua deità, la sua grandezza, la sua bontà, la sua eternità e la sua onnipotenza. Invece non

diciamo che la Trinità è Padre (se non *translate*), come non diciamo che la Trinità è Figlio e come ugualmente non diciamo (almeno, non *proprie*) che la Trinità è Spirito Santo (cfr. *De Trin.* 5,11,12).

È un canone variamente ripetuto. In *De Trin.* 15,28,51 leggiamo ancora che Dio è Trinità in modo (*ut*) da essere un unico Dio (*Trinitas ut unus Dominus Deus*). Tuttavia il Padre non è il suo verbo Gesù Cristo né lo Spirito Santo. Infatti (15,27,28) il Figlio ha (*habet*, “riceve” in Città Nuova) dal (qui *a*, altrove *de*) Padre di essere Dio (*a quo habet Filius ut sit Deus*) ed è perciò ‘Dio da (*de*) Dio’ (*est enim de Deo Deus*). Mentre lo Spirito Santo lo ha dal Padre e dal Figlio. Qui il *de* indica la relazione dunque la distinzione. (La distinzione così come l’unità ha in Agostino la sua base nella Scrittura. Così ad esempio in *De Trin.* 15,28,51).

Nella *Collatio cum Maximino* (15,26) leggiamo: *videmus, quomodo inter se non sint duo ista contraria, ut et alius Pater sit, alius Filius, alius Spiritus Sanctum, et tamen hi tres simul unus sit Dominus Deus*. Dunque: altro è il Padre, altro il Figlio, altro lo Spirito Santo; e nondimeno (*et tamen*): i Tre insieme, l’unico Signore Dio.

L’Unità-Trinità di Dio è formulata così in *De Civ. Dei* 11,10,1: *ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse est Filius, et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater*. Traduco così: perciò (Dio) è detto semplice perché è ciò che ha, eccetto che ciascuna persona è detta relativamente all’altra. Infatti il Padre certamente ha il Figlio, e tuttavia Lui stesso non è il Figlio, e il Figlio ha il Padre, e tuttavia Lui stesso non è Padre.

Agostino conclude: *In quo ergo ad semetipsum dicitur, hoc est quod habet*. Quindi Dio ‘è ciò che ha’ solo in ciò che è detto in riferimento a sé (*ad semetipsum*) e non in ciò che le Persone sono dette l’una in relazione all’altra (*ad invicem*).

La regola ‘è ciò che ha’ si applica solo ai predicati *ad se* e non anche a quelli *ad invicem*.

Così: Dio è buono (e cioè ha il bene) e Dio è il bene. Invece: il Padre è Padre (e cioè ha il Figlio) ma il Padre non è il Figlio.³⁷

1.8 Predicati ad creaturam (seguono la regola dei predicati ad se)

Occorre osservare (se pur brevemente) che alcuni predicati si dicono di Dio relativamente *ad creaturam* (cioè ‘in relazione alla creatura’): come ‘Creatore’, ‘Principio’, ‘Signore’. Questi predicati sono chiamati *ex tempore* (cioè ‘a partire dal tempo’, “improntati al tempo” in Città Nuova) e *relative* (cioè ‘in modo relativo’) (cfr. *De Trin.* 5,16,17). Un’esame di questi predicati eccede l’ambito d’indagine che qui ci proponiamo, e si tratta inoltre di una questione molto complicata. A noi ora interessa solo riportare che questi predicati sono detti (per Agostino) in modo relativo (*relative*) ma non accidentalmente (*non accidentaliter*). Dunque secondo una relazione che (anche in questo caso) non è accidentale.

Qui però c’è un problema: poiché si tratta di relazioni *ex tempore* e non *ab aeterno* (come sono invece quelle *ad invicem*), come otteniamo che non siano accidentali? Così, ad esempio (cfr. *De Trin.* 5,16,17), Dio non è ‘eternamente’ Signore (della creatura), altrimenti anche la creatura (di cui è Signore) dovrebbe essere ‘eterna’, perché Dio non ‘dominerebbe’ eternamente se la creatura non lo servisse anch’essa ‘eternamente’ (*Dominum esse non sempiternum habet ne cogamur etiam sempiternam creaturam dicere, quia ille sempiternus*

³⁷ Come ha osservato J. Ratzinger: “Dio è Padre, Figlio e Spirito Santo, uno e trino”; e: “Il Padre non può prescindere dal Figlio (...). Padre e Figlio non diventano una-cosa-sola al punto di dissolversi l’uno nell’altro. Rimangono uno di fronte all’altro, poiché l’amore si fonda su una reciprocità che non può essere superata”. Cfr. J. Ratzinger *Il Dio di Gesù Cristo*, cit., pp. 25; 32-33.

non dominaretur nisi etiam ista sempiternae famularetur); ma come provare allora che questa relazione non è ‘accidentale’ (perché niente ‘accade’ a Dio ‘temporalmente’, e Dio non è ‘mutevole’)? (*Quomodo ergo obtinebimus nec ipsa relativa esse accidentia, quoniam nihil accidit Deo temporaliter, quia non est mutabilis (...)?*); così anche in 15,16,17: *Quomodo igitur obtinebimus nihil secundum accidens dici Deum, nisi quia ipsius naturae nihil accidit quo mutetur, ut ea sint accidentia relativa, quae cum aliqua mutatione rerum de quibus dicuntur accidunt?*)

La ragione addotta è complessa: Agostino spiega che questa relazione *ad creaturam* non implica accidentalità in Dio perché comporta una mutazione (*mutatio*) che avviene (*fit*) solamente nella creatura (*in creatura*) e non anche in Dio (*non in Deo*). Talvolta (cfr. *De Trin.* 15,16,17) anche nell’ambito della creatura hanno luogo delle relazioni che non comportano mutazione nelle cose che entrano in relazione. Così una moneta viene molte volte chiamata ‘prezzo’ o ‘pegno’, e dunque inizia a essere detta relativamente a qualcos’altro; tuttavia la moneta non muta in alcun modo quando inizia ad essere ‘prezzo’ o ‘pegno’ (*Nummus autem cum dicitur pretium, relative dicitur, nec tamen mutatus est cum esse coepit pretium neque cum dicitur pignus et si qua sunt similia*). Tanto più l’immutabile sostanza di Dio può iniziare nel tempo ad essere detta in relazione alla creatura, benché niente ‘accada’ a quest’immutabile sostanza, ma soltanto alla creatura con cui entra in relazione (*Si ergo nummus potest nulla sui mutatione toties dici relative, ut neque cum incipit dici neque cum desinit aliquid in eius natura vel forma qua nummus est mutationis fiat; quanto facilius de illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, ut ita dicatur relative aliquid ad / creaturam ut, quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiae Dei accidisse aliquid intellegatur, sed illi creaturae ad quam dicitur*).

Agostino prosegue con una serie di esempi esplicativi (cfr. sempre 5,16,17). Dio è ‘nostro rifugio’ (Domine, *inquit*, *refugium factus es nobis*), dunque è detto ‘rifugio’ in relazione a noi; tuttavia Dio diventa nostro rifugio quando siamo noi a rifugiarci in Lui: dunque nella Sua natura non ‘avviene’ alcuna mutazione, perché siamo noi a mutare in meglio rifugiandoci in Lui (*Refugium ergo nostrum Deus, relative dicitur ad nos enim refertur; et tunc refugium nostrum fit cum ad eum refugimus. Numquid tunc fit aliquid in eius natura, quod antequam ad eum refugeremus non erat? In nobis ergo fit aliqua mutatio; deteriores enim fuimus antequam ad eum refugeremus, et efficimur ad eum refugiendo meliores; in illo autem nulla*). Allo stesso modo Dio inizia ad essere ‘nostro Padre’ quando rigenerati per mezzo della Sua grazia diventiamo ‘figli di Dio’ (perché ‘ci ha dato il potere di diventare figli di Dio’); la nostra sostanza è così mutata in meglio, mentre Dio ‘inizia’ ad essere ‘nostro Padre’ senza alcuna mutazione della Sua sostanza (*Sic et Pater noster esse incipit cum per eius gratiam re/generamur, quoniam dedit nobis potestatem filios Dei fieri. Substantia itaque nostra mutatur in melius, cum filii eius efficimur; simul ille Pater noster esse incipit, sed nulla suae commutatione substantiae*). Perciò (conclude Agostino) tutto ciò che Dio ‘inizia’ ad essere detto ‘temporalmente’, chiaramente si dice ‘in modo relativo’, ma non ‘secondo l’accidente’ nel senso che a Dio ‘accada’ qualcosa, bensì ‘secondo l’accidente’ nel senso che qualcosa ‘accade’ a ciò ‘rispetto a cui’ Dio inizia ad essere detto ‘in modo relativo’ (*Quod ergo temporaliter dici incipit / Deus quod antea non dicebatur manifestum est relative dici, non tamen secundum accidens Dei quod ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens eius ad quod dici aliquid Deus incipit relative*).³⁸

³⁸ Passo quasi intraducibile alla lettera. Così in Città Nuova, cit.: “Gli appellativi di origine temporale che si applicano a Dio e che prima non si predicavano di lui, hanno chiaramente un senso relativo, ma non indicano degli accidenti in Dio come se qualche cosa gli accadesse, ma indicano gli accidenti dell’essere in rapporto al quale Dio riceve un nome relativo nuovo”. Così invece in Bompiani, cit.: “Dunque, ciò che di Dio si inizia a dire temporalmente, e che prima non veniva detto, è evidente che si dice in senso relativo; tuttavia non lo si

Inoltre (e questo c'interessa) anche questi nomi *ad creaturam* si predicano dei Tre insieme sempre al singolare e mai al plurale collettivo. Leggiamo in *De Trin.* 5,14,15 che come il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono un unico Dio, così sono anche un unico Creatore, un unico Signore ed un unico principio in relazione alla creatura (*sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus Creator et unus Dominus (...) ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum principium, sicut unus Creator et unus Dominus*).³⁹ Dunque (5,13,14) quando diciamo che il Padre è 'principio', e che anche il Figlio è 'principio', non diciamo che sono 'due principi' della creazione, perché il Padre e il Figlio insieme sono rispetto alla creatura 'un unico principio' come sono un unico Creatore e un unico Dio; e anche lo Spirito Santo è correttamente detto 'principio' perché non neghiamo che sia Creatore e Signore; perciò Dio è detto rispetto alla creatura 'un unico principio' e non 'due' o 'tre principi' (*Et ideo cum dicimus et Patrem principium, et Filium principium, non duo principia creaturae dicimus, quia Pater et Filius simul ad creaturam unum principium est, sicut unus Creator, sicut sicut unus Deus (...). Si autem quidquid in se manet et gignit aliquid vel operatur, principium est rei quam gignit, vel ei quam operatur; non possumus negare etiam Spiritum Sanctum recte dici principium, quia non eum separamus ab appellatione Creatoris. Et scriptum est de illo quod operatur, et utique in se manens operatur (...). Unum ergo principium ad creaturam dicitur Deus, non duo vel tria principia*).

Domandiamo: perché i nomi *ad creaturam* si dicono dei Tre insieme al singolare? L'uso di questa regola (che abbiamo già visto circa i predicati *ad se*) per i predicati *ad creaturam* si basa sul principio che l'unità dell'essere comporta l'unità dell'operare. È un principio che Agostino difende in molte occasioni. Cito ad esempio *De Trin.* 1,5,8, dove Agostino osserva che la Trinità non può dirsi 'inseparabile' se il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo operano alcune cose insieme e altre invece separatamente (*Pater (...) Filius (...) Spiritus Sanctus (...) si quaedam simul faciunt, quaedam sine invicem, iam non inseparabilis est Trinitas*); e ancora in 1,4,7 leggiamo che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo 'operano inseparabilmente' così come 'sono inseparabilmente' (*Pater et Filius et Spiritus Sanctus sicut inseparabiliter sunt, ita inseparabiliter operantur*). Scrive Trapè circa le operazioni *ad extra* della Trinità: "L'unità dell'essere non può non comportare l'unità dell'operare (...). La Trinità ha operato inseparabilmente: la creazione, le teofanie del V. T., le teofanie del N. T. Nel N. T.: la concezione di Gesù Cristo nel seno di Maria, la voce del Padre sul Tabor, la colomba nel battesimo di Gesù, le lingue di fuoco nel giorno della Pentecoste"⁴⁰

Perciò occorre credere che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono un unico Dio, creatore e reggitore di tutta la creazione (cfr. *De Trin.* 9,1,1: *Credimus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum. universae creaturae conditorem atque rectorem*), come anche sono un unico principio (*ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum principium, sicut unus Creator et unus Dominus*, cfr. 5,14,15).

Benchè (ed è sempre bene notarlo) anche qui l'unità debba tenere conto della distinzione. Il rapporto unità/distinzione è quindi ripreso e variato ulteriormente. Agostino spiega che sebbene il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo operino inseparabilmente, tuttavia non la Trinità stessa nacque dalla vergine Maria, fu crocefissa e risorse e ascese al cielo, ma soltanto

dice secondo un accidente in Dio, per cui qualcosa sarebbe accaduto a lui, ma sicuramente secondo un accidente della cosa rispetto alla quale si inizia a dire di Dio qualcosa in senso relativo"

³⁹ 'Principio' (*principium*) in questo contesto è: tutto ciò che permanendo in sé (*quidquid in se manet*) genera qualcosa (*gignit aliquid*) o fa qualcosa (*operatur; facit*); cfr. *De Trin.* 5,13,14. Per la prima accezione (*gignit*) diciamo anche che il Padre è principio del Figlio, come è inoltre 'principio di tutta la divinità o deità' (cfr. 4,20,-29: *totius divinitatis, vel si melius dicitur, deitatis, principium Pater est*). Questo aspetto è importante, ma dobbiamo qui tralasciarlo.

⁴⁰ Cfr. A. Trapè, *Introduzione*, cit., p. XXIV.

il Figlio (*Non tamen eamdem Trinitatem natam e virgine Maria sub Pontio Pilato crucifixam et sepultam tertio die resurrexisse et in caelitus ascendisse, sed tantummodo Filium*). Così non la Trinità medesima scese in forma di colomba su Gesù battezzato, o si posò sugli Apostoli in lingue di fuoco il giorno di Pentecoste dopo la risurrezione del Signore, ma soltanto lo Spirito Santo (*Nec eamdem Trinitatem descendisse in specie columbae super Iesum baptizatum, aut die Pentecostes post ascensionem Domini sonitu facto de caelo quasi ferretur flatus vehemens et linguis divisis velut velut ignis sedisse super unumquemque eorum, sed tantummodo Spiritum Sanctum*). Né infine la Trinità stessa disse dal cielo: *Tu sei il Figlio mio*, quando Gesù fu battezzato da Giovanni, o sul monte quando erano con lui i tre discepoli, oppure quando risuonò la voce: *L'ho glorificato e ancora lo glorificherò*, ma fu solamente la voce del Padre (*Nec eamdem Trinitatem dixisse de caelo: Tu es Filius meus, sive cum baptizatus est a Ioanne sive in monte quando cum illo erant tres discipuli, aut quando sonuit vox dicens: Et clarificavi et iterum clarificabo, sed tantummodo Patris vocem fuisse ad Filium factam*); benchè i Tre operino inseparabilmente (*quamvis Pater et Filius et Spiritus Sanctus (...) inseparabiliter operentur, cfr. De Trin. 1,4,7*).

Cito ancora 4,21,30, dove leggiamo che tutta la Trinità ha operato e la voce del Padre e il corpo del Figlio e la colomba dello Spirito Santo, benchè ciascuna di queste cose si riferisca a una sola Persona (*ita Trinitas simul operata est, et vocem Patris et carnem Filii et columbam Spiritus Sancti cum ad personas singulas haec singula referantur*); e ancora infine in 2,10,18 troviamo che la stessa Trinità ha operato dal seno della vergine Maria quella natura umana che è però solo del Figlio (*humanam illam formam ex virgine Maria Trinitas operata est, sed solius Filii persona est*).

Qui la distinzione dei Tre è pertinente alle missioni e alle teofanie.⁴¹ Ma il canone unità/distinzione è eseguito variamente. Altrove Agostino scrive anche così: il Padre e il Figlio operano inseparabilmente, ma per il Figlio è dal (a) Padre di operare inseparabilmente al Padre; per questo (cfr. *De Trin. 2,1,3*) è inseparabile ed uguale l'operazione del Padre e del Figlio, ma il Figlio l'ha dal Padre (*ac per hoc inseparabilis et par operatio est Patri et Filio, sed a Patre est Filio*). Qui la distinzione pertiene alla generazione del Figlio dal Padre. Comunque tralascio ora il tema. Ci basta ricordare che i predicati *ad creaturam* si dicono di Dio UniTrino come i predicati *ad se*: di ciascuna persona singolarmente e di tutte e Tre insieme sempre al singolare e non al plurale.

Direi: la relazione distingue solo i termini che sono in relazione. Così i Tre in quanto sono in relazione *ad invicem* (come Padre, Figlio, e Dono di entrambi) si distinguono per questa relazione. Invece in tutto ciò che sono detti *ad se* (come essenza, Dio, buono, grande, ecc.) o *ad creaturam* (come Principio, Creatore, Signore) i Tre non si distinguono ma sono *unus Deus*.

1.9 Speciale vel generale nomen

Occorre adesso una considerazione circa il 'nome generico' e il 'nome specifico' (*speciale vel generale nomen*, cfr. *De Trin. 7,4,7*) in riferimento a Dio secondo Agostino.

Chiediamoci anzitutto: cosa intende Agostino per *speciale vel generale nomen*?

In *De Trin. 7,4,7* viene spiegato con alcuni esempi. Agostino scrive che quando diciamo che Giacobbe non è Abramo, e che Isacco non è né Abramo né Giacobbe, senz'altro riconosciamo che sono tre: Abramo, Isacco e Giacobbe; ma quando ci si chiede: 'tre che cosa?' (quando ci si chiede 'che cosa siano questi tre'⁴²), rispondiamo: 'tre uomini', chiamandoli

⁴¹ Per un'introduzione a queste due nozioni rimando ancora una volta ad A. Trapè, *Introduzione*, cit., pp.XXI-XIV.

⁴² Così in Città Nuova e in Bompiani.

al plurale con un nome specifico, oppure: ‘tre animali’, con un nome generico (*Cum dicimus non eundem esse Iacob qui est Abraham, Isaac autem nec Abraham esse nec Iacob, tres esse utique fatemur, Abraham, Isaac et Iacob. Sed cum quaeritur quid tres, respondemus tres homines nomine speciali eos pluraliter appellantes; generali autem si dicamus tria animalia*). E ancora, quando diciamo che il tuo cavallo non è lo stesso che il mio, e che un terzo cavallo di qualcun altro non è né il mio né il tuo, riconosciamo che sono tre; e a chi ci chiede ‘tre che cosa?’ (o ‘che cosa siano questi tre’) rispondiamo: ‘tre cavalli’ con un nome specifico, o ‘tre animali’ con un nome generico (*Item cum dicimus equum tuum non eum esse qui meum est, et tertium alicuius alterius nec meum esse nec tuum, fatemur tres esse, et in / terroganti quid tres, respondemus tre equos nomine speciali, generali autem animalia tria.*).

Invece (prosegue Agostino) quando diciamo che un bue non è un cavallo, e che un cane non né un bue né un cavallo, diciamo che ci sono tre cose; e a coloro che ci chiedono: ‘tre che cosa?’, non diciamo con un nome specifico che sono ‘tre cavalli o ‘tre buoi’ o ‘tre cani’, perché non appartengono alla stessa specie, bensì con un nome generico diciamo: ‘tre animali’, oppure ricorrendo ad un genere ancora superiore diciamo: ‘tre sostanze’, o ‘tre creature’, o ‘tre nature’ (*Itemque cum dicimus bovem non esse equum, canem vero nec bovem esse nec equum, tria quaedam dicimus; et percontantibus quid tria non iam speciali nomine dicimus tres equos, aut tres boves aut tres canes, quia non eadem specie continentur; sed generali, tria animalia, sive superiore genere, tre substantias, vel tres creaturas, vel tres naturas*).

Poco dopo (sempre in 7,4,7) Agostino approfondisce, e spiega che tutte quelle cose che possono essere designate in modo specifico al plurale con unico nome, possono anche essere designate in modo generico con sempre con un unico nome; invece non tutte le cose che vengono designate in modo generico con un unico nome, possono anche essere designate in modo specifico con un unico nome (*Quaecumque autem plurali numero enuntiantur specialiter uno nomine etiam generaliter enuntiarī possunt uno nomine. Non autem omnia quae generaliter nomine uno appellantur, etiam specialiter appellare uno nomine possumus*). Ad esempio ‘tre cavalli’, che è un nome specifico, li diciamo anche ‘tre animali’, che è un nome generico; invece un ‘cavallo’ e un ‘bue’ e un ‘cane’ li diciamo solo ‘tre animali’, oppure ‘tre sostanze’, che sono nomi generici, ma non li possiamo dire ‘tre cavalli’ o ‘tre buoi’ o ‘tre cani’, che sono termini specifici (*Nam tres equos, quod est nomen speciale, etiam animalia tria dicimus; equum vero, et bovem, et canem, animalia tantum tria dicimus vel substantias, quae sunt generalia nomina, et si quid aliud de his generaliter dici potest; tres vero equos, aut boves, aut canes, quae specialia vocabula sunt, non ea possumus dicere*).

Dunque riassumo:

- a) quando tre (o più) cose sono comprese nella medesima specie si può rispondere alla domanda: ‘tre che cosa?’ (si può dunque dire ‘che cosa sono’, *quid tria, quid tres*) sia con un nome specifico al plurale sia con un nome generico ugualmente al plurale;
- b) se invece sono comprese nel medesimo genere ma non nella medesima specie si può usare solo un nome generico al plurale ma non anche un nome specifico;
- c) tutte le cose che si possono designare con un unico nome specifico possono anche essere designate con un unico nome generico; mentre non tutte le cose che vengono designate con un unico nome generico possono anche essere designate con un unico nome specifico.

Agostino dà poi ancora un ulteriore dettaglio (ancora in 7,4,7). Spiega che chiamiamo con un solo nome al plurale quelle cose che hanno in comune ciò che questo nome significa. Ad esempio Abramo, Isacco e Giacobbe hanno in comune ‘ciò che è l’uomo’,⁴³ e così ven-

⁴³ In Città Nuova: “hanno in comune l’umanità”. In Bompiani: “hanno in comune l’essere un uomo”.

gono detti ‘tre uomini’; anche un cavallo, un cane e un bue hanno in comune ‘ciò che è l’animale’,⁴⁴ e dunque sono detti ‘tre animali’. Ugualmente tre lauri li diciamo anche ‘tre alberi’; invece un lauro, un mirto e un ulivo li diciamo soltanto ‘tre alberi’, o ‘tre sostanze’, o ancora ‘tre nature’. E così tre pietre, le chiamiamo anche ‘tre corpi’; invece una pietra, un legno e un ferro, li diciamo solo ‘tre corpi’, oppure con qualche altro nome generico superiore (*Ea quippe uno nomine quamvis pluraliter enuntiamus quae communiter habent illud quod eo nomine significatur. Abraham quippe et Isaac et Iacob, commune habent id quod est homo, itaque dicuntur tres homines; equus quoque, et bos, et canis commune habent id quod est animal, dicuntur ergo tria animalia. Ita tres aliquas lauros, etiam tres arbores dicimus; laurum vero et myrtum et oleam, tantum tres arbores, vel tres substantias, aut tres naturas. Atque ita tres lapides, etiam tria corpora, lapidem vero et lignum et ferrum, tantum tria corpora vel si quo etiam superiore generali nomine dici possunt*).

Dunque: chiamiamo con un solo nome al plurale le cose che hanno in comune ciò che questo nome significa.

1.10 Quid Tres?

Ora, riguardo a Dio il problema è che occorre poter rispondere qualcosa quando si chiede ‘che cosa siano questi Tre’ di cui la vera fede afferma che ‘sono tre’ quando dice e che il Padre non è il Figlio, e che lo Spirito Santo (che è il Dono di Dio) non è né il Padre né il Figlio (cfr. *De Trin.* 7,4: *cum quaeretur quid tria sint quae tria esse fides vera pronuntiat cum et Patrem non dicit esse Filium, et Spiritum Sanctum quod est donum Dei, nec Patrem dicit esse, nec Filium*).

Cioè: cosa rispondiamo quando viene domandato ‘che cosa sono i Tre?’ Sono Tre, ma ‘tre che cosa?’ (*quid tria? Quid tres?*).

Ancora in 7,4,7, Agostino insiste sul fatto che cerchiamo ‘che cosa siano i Tre’, il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, e ‘che cosa abbiano in comune’ (*Pater ergo et Filius et Spiritus Sanctus (...) quid tres sint quaeramus, et quid commune habeant*).

Ebbene, se consideriamo i predicati finora riferiti a Dio, notiamo che:

i termini *ad se* (essenza, Dio, grande, buono, sapiente ecc.) si dicono singolarmente di ciascuna Persona e inoltre dei Tre insieme (e cioè della Trinità) ma sempre al singolare e mai al plurale collettivo (cfr. *De Trin.* 8,1);

anche i termini *ad creaturam* (principio, Creatore, Signore) si dicono dei Tre insieme sempre al singolare e mai al plurale (cfr. 5,14,15);

i termini *ad alterutrum* o *ad invicem* (come Padre, Figlio, Spirito Santo) si dicono d’una sola Persona e non di tutte e Tre insieme (cioè della Trinità) (cfr. 8,1).

Ora si può notare che non c’è fra questi termini un nome comune (*commune nomen*) utilizzabile al plurale (*pluraliter*) per indicare i Tre. Manca dunque un nome specifico o generico per dire ‘che cosa siano i Tre’ (*quid tria sint*, 7,4,7; cioè per rispondere alla domanda: ‘tre che cosa?’). Quando viene chiesto che ‘cosa siano queste tre cose’ o ‘questi Tre’, proviamo a cercare un qualche nome ‘specifico’ o ‘generico’ che ‘abbracci queste tre cose’, ma non lo troviamo (*Cum ergo quaeritur quid tria vel quid Tres, conferimus nos ad inveniendum aliquod speciale vel generale nomen quo complectamur haec tria, neque occurrit animo*, cfr. 7,4,7).

E ancora in *De Trin.* 8,5,8 Agostino chiede: che cosa conosciamo dunque ‘in modo specifico e generico’ di questa ‘eccellenza⁴⁵ della Trinità’? (*Quid igitur de illa excellentia Trini-*

⁴⁴ In Città Nuova: “hanno in comune l’animalità”. In Bompiani: “hanno in comune l’essere un animale”.

⁴⁵ In Città Nuova: “trascendenza”. In Bompiani: “eccellenza”.

tatis sive specialiter sive generaliter novimus (...)?).

Riformulo. Non c'è un nome con cui rispondere alla domanda: *Quid igitur tres?* Cioè: 'che cosa sono questi Tre?'; o anche: 'Tre che cosa?'.

Dato che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono 'tre', chiediamo: 'tre che cosa?', e: 'cosa hanno in comune?' (*Pater ergo et Filius et Spiritus Sanctus quoniam tres sunt, quid tres sint quaeramus, et quid commune habeant*, cfr. *De Trin.* 7,4,7). Non è per loro comune 'ciò che è il Padre' in modo che siano reciprocamente 'padri', perché soltanto il Padre qui è 'padre'. Neppure sono 'tre figli', perché qui il Padre non è il Figlio, né è Figlio lo Spirito Santo. Non sono nemmeno 'tre Spiriti Santi', perché qui anche 'Spirito Santo' è detto 'in modo proprio' (*Non enim commune illis est id quod Pater est ut invicem sibi sint patres (...) quia tantum Pater ibi pater (...). Nec tres filii cum Pater ibi non sit Filius, nec Spiritus Sanctus. Nec tres Spiritus Sancti, quia et Spiritus Sanctus propria significatione*). Dunque i termini *ad invicem* non fungono da nomi comuni; non è comune ai Tre di essere Padre o Figlio o Spirito.

Dei nomi *ad creaturam* leggiamo in *De Trin.* 5,14,15 che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, come sono un unico Dio, così sono anche un unico Creatore e un unico Signore in relazione alla creatura, e ugualmente sono rispetto ad essa un unico principio (*sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus Creator et unus Dominus (...) ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum principium, sicut unus Creator et unus Dominus*). Nemmeno i predicati *ad creaturam* sono dunque nomi comuni declinabili al plurale.

Ma nemmeno i termini *ad se* fungono riguardo a Dio da nomi generici e specifici. E infatti quando diciamo che il Padre è Dio, e il Figlio è Dio, e lo Spirito Santo è Dio, non diciamo che sono tre dei (*De Trin.* 7,4,8: *cur non tres dii?*); e ugualmente non diciamo che sono tre tre essenze, perché per Dio essere è ciò che è essere Dio (7,4,9: *Sic enim quia hoc illi est Deum / esse quod est esse, tam tres essentias quam tres deos dici fas non est*).

Ancora Agostino chiede: se 'essenza' è un 'nome specifico' ed è 'comune ai Tre', perché non diciamo 'tre essenze', così come di Abramo, Isacco e Giacobbe diciamo che sono 'tre uomini', dato che 'uomo' è un 'nome specifico' ed 'è comune a tutti gli uomini'? (in 7,4,8: *Nam essentia si speciale nomen est commune tribus, cur non dicantur tres essentiae, sicut Abraham, Isaac et Iacob, tre homines, quia homo speciale nomen est commune omnibus hominibus?*). Se invece 'essenza' non è un nome specifico bensì 'generico', dato che anche l'uomo, la bestia, l'albero, l'astro, l'angelo ecc., sono detti 'essenze', perché non diciamo che i Tre sono 'tre essenze', così come tre cavalli sono detti 'tre animali', e tre lauri sono detti 'tre alberi', e tre pietre 'tre corpi'? (*Si autem speciale nomen non est essentia sed generale, quia homo et pecus et arbor et sidus et angelus essentia dicuntur, cur non dicuntur istae tres essentiae, sicut tres equi dicuntur tria animalia, et ter lauri dicuntur tres arbores, et tres lapide tria corpora?*).

Quindi direi: 'essenza', 'Dio' (e gli altri predicati *secundum substantiam*) sono nomi comuni ai Tre (*enim est illis commune nomen essentia, De Trin.* 7,4,8); è comune ai Tre di essere essenza, e di essere Dio, ecc.; e cioè di tutti e Tre diciamo: 'è essenza', 'è Dio', ecc. Però nessuno di questi nomi può essere declinato al plurale per indicare i Tre: dunque nessuno di questi nomi è (secondo i criteri della definizione visti sopra) un nome generico o specifico. 'Essere Dio' (direi: la 'deità') non è comune alle tre Persone come 'essere uomo' ('l'umanità', *id quod est homo*) è comune ad Abramo, Isacco e Giacobbe, o come 'essere animale' ('l'animalità', *id quod est animal*) è comune al cavallo, al bue e al cane (7,4,7). Infatti (cfr. 15,23,43): una trinità di uomini (*trinitas hominum*) non è un unico uomo (*non possit dici unus homo*); invece la divina Trinità (*illa Trinitas*) è un unico Dio (*unus Deus*). Dunque: *Quid tres?* ('tre che cosa?', o "Che cosa sono questi Tre?", cfr.7,4,7).

1.11 Persona

La scelta di Agostino ricade sul termine ‘persona’ (*persona*). In *De Trin.* 7,4,7, sul termine *persona*, leggiamo che per parlare dell’ineffabile, per dire in qualche modo ciò che non può essere detto in alcun modo, i Greci hanno detto: ‘un’essenza, tre sostanze’; i Latini invece: ‘un’essenza, o sostanza, Tre Persone’ (cfr. 7,4: *ita loquendi causa de ineffabilibus ut fari aliquo modo possemus quod effari nullo modo possumus dictum est a nostris Graecis una essentia, tres substantiae; a Latinis autem una essentia, vel substantia, Tres Personae*).

Tralascio ora la complessa distinzione tra *persona*, *substantia*, *essentia*, e le osservazioni di Agostino sul modo greco di dire ‘Tre sostanze’ e non ‘Tre persone’.⁴⁶ Dico qui soltanto che per Agostino in latino il nome *substantia* riguardo a Dio è da usarsi nel significato di *essentia*, e cioè appunto come convertibile con *essentia* (così in *De Trin.* 7,4,7: *non aliter in sermone nostro, id est in latino, essentia quam substantia solet intellegi*; o anche cfr. 5,9: *quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantiam*). Occorre quindi dire: un’essenza o sostanza e tre Persone. In 5,9 Agostino esorta a non dire ‘un’essenza, tre sostanze’, bensì ‘un’essenza, o sostanza, ma tre persone’ (*non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed unam essentiam, vel substantiam, tres autem personas*).

Tuttavia nella formula alla Greca abbiamo: ‘un’ousia, e tre ipostasi’; che i latini (*nostris qui haec graeco tractant eloquio*, cfr. 5,9,10) hanno tradotto: ‘un’essenza, tre sostanze’ (*unam essentiam, tres substantias*, 5,9,10). Ora Agostino avverte che se si accetta questa formula, il nome *substantia* deve intendersi comunque allo stesso modo di *persona* e non di *essentia*. Cioè i Greci dicono ‘una essenza e tre sostanze’ come i Latini dicono: ‘un’essenza o sostanza, e tre persone’. È una questione di termini. Agostino preferisce dire Tre ‘persone’ ma accetta anche la formula Greca (Tre ‘sostanze’) purchè si capisca che qui in questa formula si intende ‘sostanza’ come ‘persona’ e non come ‘essenza’.

Quindi se si vuole usare la formula latina, si dirà: un’essenza ‘o’ sostanza, e tre persone (*unam essentiam, vel substantiam, tres autem personas*; cfr. 5,8); se invece s’intende ricorrere alla formula Greca, si dovrà dire: un’essenza, e tre sostanze ‘o’ persone (*unam essentiam, tres substantiae vel personas*; cfr. 7,4,8; 7,4,9).

Ma tralascio ora queste cose.

Mi interessa qui solo che la formula adottata da S. Agostino è: un’essenza, o sostanza, e tre persone (*unam essentiam, vel substantiam, tres autem personas*; cfr. 5,8).

Dunque qui il *commune nomen* da usare al plurale per indicare i Tre è *persona*? Agostino chiede: ‘che cosa sono i Tre’ (cfr. 7,4,7: *Quid igitur tres?*, ‘tre che cosa?’). Ora, se sono ‘tre Persone’, essi hanno in comune ‘ciò che è la persona’; dunque, se ci atteniamo al linguaggio abituale, il nome ‘persona’ dovrebbe essere per i Tre ‘un nome specifico o generico’ (*Si enim tres Personae, commune est eis id quod persona est. Ergo speciale hoc aut generale nomen est eis, si consuetudinem loquendi respicimus*).

Dunque si è risolto il problema?

Diciamo *persona* come genere, o come specie? *Persona* è dunque un nome generico, aut

⁴⁶ Sull’adozione del nome *persona* nell’ambito del linguaggio teologico, cfr. M. Simonetti, *Alcuni aspetti del linguaggio teologico da Tertulliano ad Agostino*, in E. Dal Covolo - M. Sodi (a cura di), *Il latino e i cristiani. Un bilancio all’inizio del terzo millennio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, pp.187- 204. Si veda anche G. Mascia, *La teoria della relazione nel De Trinitate di Agostino*, Studio Teologico, Napoli 1955.

specifico?

Agostino solleva immediatamente alcune difficoltà (*Sed*, “Ma”, cfr. 7,4,7) che impediscono l’uso del nome *persona* come nome generico o specifico. In *De Trinitate* ne ho contate sei.

Vediamo anzitutto le prime due:

1) Agostino anzitutto osserva che dove non c’è alcuna ‘diversità di natura’, più cose possono essere chiamate con un nome ‘generico’ in modo tale che devono anche poter essere chiamate con un nome ‘specifico’ (*ubi est naturae nulla diversitas, ita generaliter enuntiantur aliqua plura, ut etiam specialiter enuntiarum possint*, cfr. ancora 7,4,7). Ma (prosegue Agostino) qui, riguardo ai Tre, dove non c’è alcuna ‘diversità di essenza’, occorrerebbe allora che i Tre avessero anche un ‘nome specifico’; infatti ‘persona’ è un ‘nome generico’ (tanto che può essere riferito anche all’uomo sebbene sia così grande la distanza tra l’uomo e Dio). Ma tale nome specifico qui non si trova (*Hic vero ubi nulla est essentiae diversitas, oportet ut speciale nomen habeant haec tria, quod tamen non invenitur. Nam persona generale nomen est, in tantum ut etiam homo possit hoc dici, cum tantum intersit inter hominem et Deum*, 7,4,7).

Riassumo: se *persona* è un nome generico comune ai Tre e ad altre cose che ugualmente chiamiamo *persona*, e se diciamo quindi ‘tre Persone’ usando ‘persona’ come nome comune generico, i Tre dovrebbero avere (*oportet habeant*) anche un nome specifico comune, poiché non c’è fra loro alcuna diversità di natura. Tale nome specifico tuttavia non c’è.

Dunque non è qui rispettata una delle regole che presiede al riferimento d’un nome generico (cfr. sopra, 7,4,7). Dunque (direi) ‘Persona’ non si dice dei Tre ‘come genere’.

(Osservo, parafrasando, che qui si è sostenuto che non c’è una differenza specifica dei Tre: se infatti non c’è un nome specifico comune ai Tre (che dovrebbe esserci, se *persona* è un nome generico comune ai Tre e ad altre cose che chiamiamo *persona*), è perché manca anche qualcosa che si possa predicare dei Tre come differenza all’interno del genere *persona*. La specie infatti è data dal genere prossimo e dalla differenza specifica).

2) Come già visto il nome *persona* è comune ai Tre (*commune est eis id quod persona est*) altrimenti non diremmo tre ‘Persone’, così come non diciamo ‘tre Padri’ perché non è comune ai Tre ‘essere Padre’ (*Non enim commune illis est id quod Pater est*). Dunque ecco la difficoltà: se diciamo ‘tre Persone’ perché è comune ai Tre ‘ciò che è la persona’, come mai non diciamo anche ‘tre dèi’? Infatti certamente poiché il Padre è ‘persona’ e il Figlio è ‘persona’ e anche lo Spirito Santo è ‘persona’, per questo sono ‘tre persone’. Ma allora, poiché il Padre è ‘Dio’ e il Figlio è ‘Dio’ e lo Spirito Santo è ‘Dio’, perché non sono ‘tre dèi’? (in 7,4,8: *si propterea dicimus tres Personas, quia commune est eis id quod persona est (...) cur non etiam tres deos dicimus? Certe enim quia Pater persona, et Filius persona, et Spiritus Sanctus persona, ideo tres personae. Quia ergo Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus Sanctus / Deus, cur non tres dii?*).

E ancora, d’altra parte: se i Tre insieme sono un ‘unico Dio’, perché non sono anche ‘un’unica Persona’, in modo tale che non si possa parlare di ‘tre persone’ sebbene ciascuno singolo sia ‘persona’, così come non possiamo parlare di ‘tre dèi’ sebbene ciascuno singolo sia ‘Dio’? (*aut quoniam propter ineffabilem coniunctionem haec tria simul unus Deus, cur non etiam una persona, ut ita non possimus dicere tres personas, quamvis singulam quamque appellemus personam, quemadmodum non possumus dicere tres deos, quamvis singulum quemque appellemus Deum, sive Patrem, sive Filium, sive Spiritum Sanctum?*, 7,4,8).

Riassumo in breve. Noi diciamo che il Padre è persona, il Figlio è persona, lo Spirito Santo è persona, e perciò sono tre persone. Inoltre diciamo che il Padre è Dio, il Figlio è Dio, e lo Spirito Santo è Dio, e però non diciamo che sono tre dèi. Perché? Perché non vige per il termine ‘persona’ la stessa regola che vige per il termine ‘Dio’, e viceversa non vige per il termine ‘Dio’ la stessa regola che vige per il termine ‘persona’?

Ed anche il nome ‘essenza’ è loro comune, in modo che ciascuno singolo è detto ‘essenza’, così come è comune il termine ‘persona’ (7, 4,8: *Quam enim est illis commune nomen essentiae, ita ut singulus quisque dicatur essentia, tam illis commune (...) personae vocabulum*); e dunque (Agostino chiede) perché non sono detti ‘tre essenze’? (*cur non dicantur tres essentiae?*); e quindi, ancora: se non sono ‘tre essenze’ bensì ‘un’unica essenza’ per via dell’unità della Trinità, perché non sono anche ‘una persona’ invece che ‘tre persone’ per la stessa unità della Trinità? (cfr. 7,4,9: *Aut si propter unitatem Trinitatis non dicuntur tres essentiae, sed una essentia, cur non propter eandem unitatem Trinitatis, non dicuntur (...) tres personae, sed (...) una persona?*).

Riformulo: se ‘persona’ e ‘essenza’ sono ambedue nomi comuni, perché non vige per entrambi la stessa regola? Perché possiamo dire tre persone ma non tre essenze? Perché dobbiamo dire un’essenza ma non possiamo dire una persona?

In 7,6,11 Agostino approfondisce ulteriormente. Osserva che ciascuno dei Tre è detto ‘persona’ in riferimento a sé (*ad se*): *persona* è un nome *ad se* e non *ad aliud* o *ad invicem* (come invece è il nome ‘amico’ (*amicus*) o il nome ‘vicino’ (*propinquus*)); così il Padre ‘è detto persona’ in riferimento a sé, e non in relazione al Figlio o allo Spirito Santo (7,6,11: *Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium, vel Spiritum Sanctum*); e ugualmente si dice ‘persona’ il Figlio, e così anche lo Spirito Santo. Ora se *persona* si dice *ad se*, si deve dire come ‘Dio’ e ‘grande’ e ‘buono’ e ‘giusto’, e qualsivoglia altro predicato *ad se* (*ad se dicitur persona (...) sicut ad se dicitur Deus et magnus et bonus et iustus et si quid aliud huiusmodi*, cfr. 7,6,11). E quindi (Agostino prosegue) come per Lui ‘essere’ è ciò che è ‘essere Dio’, ed ‘essere grande’, ed ‘essere buono’, così per lui ‘essere’ è ciò che è ‘essere persona’ (7,6,11: *Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse, ita hoc illi est esse quod persona esse*).

Ora chiarite queste coerenze, Agostino riformula la difficoltà di 7,4,8-9: se ‘essere Persona’ si dice come ‘essere’ e come ‘essere Dio’, perché non diciamo i Tre insieme ‘un’unica persona’ come li diciamo ‘un’unica essenza’ e un ‘unico Dio’? (cfr. 7,6,11: *Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum?*).

O anche, d’altra parte: perché diciamo ‘tre Persone’ ma non diciamo ‘tre dèi’ o ‘tre essenze’? (*sed dicimus tres personae, cum tres deos aut tres essentias non dicamus (...)?*).

In altri termini: se ‘persona’ si dice come ‘essenza’ e come ‘Dio’, e come ‘buono’, ‘grande’, e ‘giusto’ ecc., perché non vige per ‘persona’ la stessa regola che vige per questi altri nomi?

Come rispondiamo a queste difficoltà?

Agostino osserva intanto che questi vocaboli (*persona, substantia, essentia*) hanno origine da una ‘necessità del linguaggio’ (*loquendi necessitate*): e cioè dall’esigenza (*cum opus esset*) di disputare ‘contro le insidie o gli errori degli eretici’ (cfr. 7,4,9: *Quid igitur restat? An ut fateamur loquendi necessitate parta haec vocabula, cum opus esset copiosa disputatione adversum insidias vel errores haereticorum?*). E tuttavia, quando ‘la povertà umana’ (*humana inopia*) tenta di esprimere con parole (*conaretur (...) loquendo proferre*) ciò che nel suo intimo (“nel segreto dello spirito”, in Città Nuova) conosce del Creatore o per fede o per una qualche intelligenza (*quod in secretario suo pro captu tenet de Domino Deo creatore suo, sive per piam fidem, sive per qualemcumque intelligentia*), si trova in questa situazione:

a) teme di dire ‘tre essenze’ perché non si pensi che c’è qualche diversità (*ulla diversitas*) in quella somma uguaglianza divina (*in illa summa aequalitate*);

b) ma d’altra parte (*Rursus*) non può dire che non sono Tre (*non esse tria quaedam non poterat dicere*); Sabellio lo disse e cadde perciò nell’eresia (7,4,9: *Sabellius quia dixit in haeresim lapsus est*).

Ancora in altri termini:

a) certamente crediamo (*certissime quippe (...) cognoscitur quod pie credendum est*) e che Padre ‘è’ (*et Patrem esse*) e che il Figlio ‘è’ (*et Filium esse*) e che lo Spirito Santo ‘è’ (*et Spiritum Sanctum esse*);

b) ma non crediamo né (*nec*) che il Figlio è ‘lo stesso’ che il Padre (*nec eundem Filium esse qui Pater est*) né che lo Spirito Santo è ‘lo stesso’ che il Padre o il Figlio (*nec Spiritum Sanctum eundem Patrem esse vel Filium*) (cfr. sempre 7,4,9).

Perciò, Agostino conclude, se si chiede: ‘Tre che cosa?’, si dice tre ‘persone’ affinché non si intenda (*non voluit*) una diversità (*diversitatem*)⁴⁷ ma neppure (*sed noluit*) una singolarità (*singularitatem*),⁴⁸ e invece si intenda (*intellegatur*) sia l’unità (*unitas*) per il fatto che (*ex eo quod*) si dice un’unica essenza (*dicitur unam essentiam*) sia la Trinità (*trinitas*) per il fatto che (*ex eo quod*) si dice tre persone (*tres (...) personae*).

Dunque: né *diversitas* né *singularitas*; ma sia *unitas* sia *trinitas*.

Quindi ancora: perché diciamo tre Persone, ma non diciamo tre essenze o tre dèi? E perché diciamo un’unica essenza e un unico Dio, ma non diciamo un’unica Persona?

Per Agostino (in 7,6,11) si può rispondere in un solo modo (*nisi quia*): perché vogliamo un vocabolo (*persona* appunto) con il quale s’intenda la Trinità (*volumus vel unum aliquod vocabulum servire huic significationi qua intellegitur Trinitas*).

Sottolineo *unum aliquod vocabulum*: un qualche vocabolo, uno qualsiasi (*aliquod*, qualsiasi), per far intendere che sono Tre (*qua intellegitur Trinitas*).

Cioè ancora Agostino scrive: per non tacere quando ci viene domandato che cosa sono i Tre (*quid tria*) quando professiamo che sono Tre (*ne omnino taceremus interrogati quid tres, cum tres esse fatemur, 7,6,11*). E poi ancora, in 5,9 Agostino osserva: se ci si chiede: ‘tre che cosa?’ (“che cosa sono questi Tre?”), l’eloquio umano soffre una grave insufficienza; ciononostante rispondiamo: ‘tre persone’, ma più per non tacere, che per esprimere (‘dire’) adeguatamente ‘quella realtà’ (*cum quaeritur quid Tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen «tres personae», non ut illud diceretur, sed ne taceretur*).

A questo punto Agostino (in 7,6,11) sulla base di quanto appena detto (*nam*) fa un rapido riesame. Si china sulla formula: ‘un’essenza, tre persone’ (*una essentia, Tres Personae*), e prova a vedere se ciò che qui si dice dei Tre (*essentia, Personae*) possa dirsi secondo il genere, secondo la specie e secondo l’individuo (*secundum genus et speciem et individuum*, cfr. 7,6,11).

Rileva quindi altre due difficoltà:

1) se ‘l’essenza’ è il genere, e ‘persona’ è la specie, occorrerà chiamarle ‘tre essenze’, come le chiamiamo ‘tre persone’; allo stesso modo infatti ‘tre cavalli’ sono chiamati anche ‘tre animali’, essendo ‘cavallo’ la specie e ‘animale’ il genere. Infatti qui non diciamo la specie al plurale e il genere al singolare, come se dicessimo: ‘tre cavalli, un unico animale’; bensì come diciamo ‘tre cavalli’ con un nome specifico, così diciamo ‘tre animali’ con un nome generico (*si genus est essentia, species autem (...) persona (...), oportere appellari tres essentias, ut appellantur tres (...) personae, sicut appellantur / tres equi, eademque animalia tria, cum sit species equus, animal genus. Neque enim species ibi pluraliter dicta est, et genus singulariter, tamquam diceretur tres equi unum animal; sed sicut tres equi speciali nomine, ita tria animalia nomine generali*, cfr. 7,6,11).

Riformulo: se ‘essenza’ è genere, e ‘persona’ è specie, dovrebbero essere chiamate tre essenze come sono chiamate tre persone: perché non si dice la specie al plurale e il genere al singolare.

⁴⁷ “Diversità di essenza”, in Città Nuova. “diversità” in Bompiani.

⁴⁸ In Città Nuova: “l’unicità delle Persone”. In Bompiani: “un’unicità”.

2) Se invece ‘persona’ non significa la specie, bensì qualcosa di ‘singolare’ e ‘individuale’, in modo che ‘persona’ non si dica come si dice ‘uomo’ ma invece come si dice ‘questo uomo’, ad esempio Abramo o Isacco o Giacobbe o qualsivoglia altro la cui presenza si possa indicare con il dito, anche in questo caso vale lo stesso ragionamento: infatti Abramo, Isacco e Giacobbe, come sono detti ‘tre individui’, così sono anche detti ‘tre uomini’; perché allora il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, se davvero predichiamo di loro ‘secondo il genere, la specie e l’individuo’, non vengono detti ‘tre essenze’ o ‘tre sostanze’, come vengono detti ‘tre persone’? (*Quod si dicunt (...) personae nomine non speciem significari, sed aliquid singulare atque individuum, ut substantia vel persona non ita dicatur sicut dicitur homo, quod commune est omnibus ho/minibus, sed quomodo dicitur hic homo, velut Abraham, velut Isaac, velut Iacob, vel si quis alius qui etiam digito praesens demonstrari possit; sic quoque (...) eadem ratio consequetur*, cfr. 7,6,11).

Riformulo: se ‘persona’ non indica la specie bensì qualcosa di singolare e di individuo, e cioè se ‘persona’ non si dice come si dice ‘uomo’ ma come si dice ‘questo uomo’, ad esempio Abramo, Isacco e Giacobbe, anche in questo caso il ragionamento è lo stesso: Abramo, Isacco e Giacobbe sono detti tre individui come sono detti tre uomini, e perciò anche il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo dovrebbero essere detti tre essenze come sono detti tre persone. Ciò che però non si dà.

Quindi in breve: dei Tre non si discorre (*ista disserimus, non*) secondo il genere, la specie e l’individuo.

Agostino tralascia quindi ora (7,6,11) questi argomenti (*Sed hoc (..) omitto*). Si volge ad ulteriori considerazioni; scorcia da un altro punto di vista ancora la formula ‘un’unica essenza e tre persone’ per vedere se qui s’intenda un unico genere e tre specie, oppure un’unica specie e tre individui. E adduce altri due argomenti *contra*:

1) se qui diciamo che l’essenza è genere, ‘un’unica’ essenza non ha specie; come animale è genere, ma ‘un unico’ animale non ha specie; dunque il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono ‘tre specie di un’unica essenza’ (cfr. 7,6,11: *Illud dico, si essentia genus est, una essentia iam non habet species, sicut quia genus est animal, unum animal iam non habet species. Non sunt ergo tres species unius essentiae Pater et Filius et Spiritus Sanctus*).

In breve: nella formula ‘un’essenza e tre Persone’, non è ‘essenza’ il genere e ‘persona’ la specie.

2) Se invece ‘essenza’ è specie, com’è specie ‘uomo’, allora i Tre che chiamiamo ‘persone’ hanno in comune la stessa specie, come Abramo e Isacco e Giacobbe hanno in comune la specie ‘uomo’; ora (osserva Agostino) l’‘uomo’ si ‘suddivide’ in molti singoli uomini, ad esempio in Abramo, Isacco e Giacobbe, ma un ‘unico (*unus*) uomo’ non può suddividersi in ‘singoli uomini’ (certamente non può, perché un ‘unico uomo’ è già un ‘singolo uomo’). Perché dunque (circa Dio) un’‘unica (*una*) essenza’ dovrebbe ‘suddividersi’ in ‘tre persone’? Se, infatti, ‘essenza’ è specie, deve valere per ‘essenza’ ciò che vale per ‘uomo’, e quindi un’‘unica essenza’ è come un ‘unico uomo’ (cfr. 7,6,11: *Si autem species est essentia, sicut species est homo, tres vero illae quas appellamus (...) personas, sic eadem speciem communiter habent, quemadmodum Abraham, Isaac et Iacob speciem quae homo dicitur, communiter habent; non sicut homo subdividitur in Abraham, Isaac et Iacob, ita unus homo et in aliquos singulos homines subdividi potest; omnino enim non potest, quia unus homo iam singulus homo est. Cur ergo una essentia in tres (...) personas subdividitur? Nam si essentia species est sicut homo, sic est una essentia, sicut unus homo*). Cioè, direi: un unico uomo (*unus homo*) è già un singolo uomo e non tre singoli uomini (Abramo, Isacco, Giacobbe); perché invece un unico Dio (*unus Deus*) è tre Persone (di cui predichiamo qualcosa, come si legge in *De Trin.* 8,1, *ad singulas pertinentia*)? In breve: nella formula ‘una essenza e tre persone’, non è ‘essenza’ la specie e ‘persone’ gli individui.

Direi così: i Tre non hanno in comune un'unica essenza come ad esempio un cavallo e un bue e un cane hanno in comune l'unico genere animale, e neppure come Abramo e Isacco e Giacobbe hanno in comune l'unica specie uomo; bensì i Tre sono 'un'unica essenza' (*una essentia*). In *De Trin.* 7,1,2 c'è che le Persone sono tanto più 'di' una stessa essenza (*eiusdem essentiae*) perché (*quia*) sono una (o la) stessa essenza (*eandemque essentiam*); come anche sono insieme (*simul*) un'unica (*una*) grandezza, un'unica verità, e un'unica sapienza, ecc.

Insisto su questo punto: dire che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono 'di' un'unica e medesima essenza non significa che i Tre hanno 'in comune' una stessa essenza (come tre uomini hanno 'in comune' la natura umana) bensì che i Tre sono insieme l'unico vero Dio (*unus verus Deus*) (si veda ancora 1,6,9).

E nondimeno sono Tre (*Cur ergo una essentia in tres (...) personas subdividitur?*).

Dunque, ancora: tre Persone (*Tre Personae*) l'unico Dio (*unus Deus*; sull'uso di *unus*, 'uno solo', cfr. *Collatio cum Maximino*, 15,26: *simul omnes unus est Dominus Deus*. Cfr. anche *De Trin.* 1,8,16: *simul cum (...) unus Deus*).

1.12 Categoriae decem

Dunque riguardo a Dio non si predica secondo il genere e secondo la specie.

Ora devo rilevare che quest'impossibilità di predicare riguardo a Dio secondo il genere e secondo la specie è posta da Agostino (in *De Trin.* 7,4,7) in connessione con 'l'eccedenza' di Dio stesso rispetto al linguaggio abituale: dunque con l'indicibilità e con l'impensabilità di Dio. Agostino scrive (l'abbiamo già visto) che quando si chiede 'che cosa sono i Tre' ('Tre che cosa?'), tentiamo di trovare un nome specifico o generico con cui comprendere questi Tre (*haec tria*, "queste tre cose"⁴⁹), ma non ci sovviene perché la 'supereminenza' della divinità 'eccede' la capacità dell'eloquio abituale; Dio infatti 'è pensato più veramente' di come è detto, ed 'è più veramente' di come è pensato (*Cum ergo quaeritur quid tria vel quid Tres, conferimus nos ad inveniendum aliquod speciale vel generale nomen quo complectamur haec tria, neque occurrit animo quia excedit supereminentia divinitatis usitati eloquii facultatem. Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur*).

L'eccedenza di Dio rispetto al linguaggio e al pensiero è dunque qui ricondotta all'impossibilità della predicazione secondo il genere e la specie. Veniamo dunque a un punto cruciale: il nesso (in Agostino) tra l'incomprensibilità di Dio e la dottrina aristotelica (e non solo aristotelica) delle categorie (che sono i "dieci sommi generi" dell'ente, cfr. Porf., *Isag.* 6,5-15;⁵⁰ e i dieci supremi significati "delle espressioni senza nessuna connessione", cfr. Arist., *Categ.* 4,1b,25-28: *Eorum quae secundum nullam complexione dicuntur singulum aut substantiam significat aut quantitatem aut qualitatem aut ad aliquid aut ubi aut quando aut situm aut habitum aut facere aut pati*;⁵¹ cfr. anche Pseudo-Agostino, *Anonimi Paraphrasis Themistianae*, 51,15-19).

Chiediamoci intanto: Agostino come conosceva le *Categorie* di Aristotele?⁵²

⁴⁹ Così in Città Nuova e Bompiani.

⁵⁰ Porfirio, *Isagoge*, cit., p. 71.

⁵¹ Aristotele, *Le categorie*, a cura di D. Pesce, cit., p. 33

⁵² Per P. Courcelle la fonte è una traduzione di Vittorino (cfr. P. Courcelle, *Les lettres grecques en occident. De Macrobe à Cassiodore*, Parigi 1943); così anche per Marrou (cfr. H.-I. Marrou, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, Jaka Book, Milano 1987); per É. Gilson Agostino "lesse alcuni scritti neoplatonici, specialmente una parte delle *Enneadi* di Plotino nella traduzione di Vittorino" (cfr. É. Gilson, *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, ed. it. Sansoni, 2008). Villevieille riporta le perplessità di P. Hadot a riguardo, e ricorda che L. Minio-Paluello pensò che "Augustin a pu lire les *Categoriae*

In *Conf.* 4,16 Agostino ricorda di aver letto e compreso da solo (*legi ea solus et intellexi*) in gioventù (*annos natus ferme viginti*) un testo di Aristotele chiamato *Dieci categorie* (*in manus meas venissent Aristotelica quaedam, quas appellant decem categorias*).⁵³ Agostino racconta anche di aver avuto poi occasione di discuterne con alcuni che dicevano di averle apprese con difficoltà da maestri coltissimi che erano ricorsi non soltanto alle parole ma anche a figure disegnate nella polvere (*quas cum contulisset cum eis, qui se dicebant vix eas magistris eruditissimis non loquentibus tantum, sed multa in pulvere depingentibus intellexisse*), ma riferisce di non avere appreso da questi nulla che non avesse già capito da solo leggendo il testo di Aristotele (*nihil inde aliud mihi dicere potuerunt, quam ego solus apud me ipsum legens cognoveram*). Agostino riporta quindi che quel testo parlava delle sostanze (*de substantiis*), come l'uomo (*sicuti est homo*), e di quelle cose che sono nelle sostanze (*et quae in illis essent*), come la figura ("l'aspetto") dell'uomo, quale sia (*sicuti est figura hominis, qualis sit*), e la sua statura, di quanti piedi sia (*statura, quot pedum sit*), e la sua parentela, ad esempio di chi sia fratello (*cognatio, cuius frater sit*), e dove risieda (*ubi sit constitutus*), e quando sia nato (*quando natus*), ed ancora se stia in piedi o sieda (*aut stet an sedeat*), e se sia calzato o armato (*aut calciatus vel armatus*), se faccia qualcosa o patisca alcunchè (*aut aliquid faciat aut patiat aliquid*); e qualsivoglia altra cosa compresa in questi nove generi (*et quaecumque in his novem generibus*) di cui s'è dato esem-

Decem, qui il attribue à Albinus". In generale Villevieille ritiene che "Dans le *De Trinitate*, Augustin ne critique les catégories d'Aristote que sur la base de leur réinterprétation hellénistique (d'origine néoplatonicienne et stoïcienne)" (cfr. L. Villevieille, "La critique augustinienne des catégories d'Aristote", in *Revista Filosófica de Coimbra*, 43 (2013), pp.143-164, cfr. p.150; p.1). R. Teske ha osservato che "Augustine certainly found in Plotinus and Porphyry a use of the categories combined with a spiritualism in philosophy" (R.J. Teske, "Augustine's use of *substance* in speaking about God", in *The Modern Schoolman*, 62, 1985, pp.147-163; riedito in R. Teske, *To know the God and the Soul: Essays on the Thought of Saint Augustine*, Catholic University of America Press, 2008, pp.112-130, cfr. qui p.130, nota 1). C'è comunque il problema di risalire alle fonti filosofiche di Agostino. Rimando a G. Catapano, *L'idea di filosofia in Agostino: guida bibliografica*, Il Poligrafo, Padova 2000; dello stesso autore cfr. *Introduzione generale*, in Agostino, *Tutti i dialoghi*, introduzione generale, presentazioni ai dialoghi e note di G. Catapano, Bompiani, Milano, 2006. Sulla formazione di Agostino cfr. H.-I. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Jaka Book, Milano 1987 (M. ha sostenuto che la logica di Agostino è quella aristotelica, la dialettica è invece forse legata alla tradizione stoica, in una prospettiva eclettica cfr. p. 212; 467); cfr. P. Brown, *Agostino d'Ipbona*, ed. it. Einaudi, Torino 2005, pp. 77-78; 80; A. Solignac, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, «Rech. Aug.», I (1958), pp. 113-148; cfr. M. Bettetini, *Introduzione ad Agostino*, Laterza, Bari 2008, p. 21. Su Agostino e Aristotele cfr. M.P. Foley, *Augustine, Aristotle and the Confessions*, in *The Thomist*, 67 (2003), pp.607-622; cfr. D. Doucet, "Augustin, «Confession» 4,16,28-29, «Soliloques» 2,20,34-36, et les «Commentaires des Catégories»", in *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 93/3, 2001, pp. 372-392; cfr. anche: W. Tkacz, *Aristotle, Augustine's Knowledge of*, in *Augustine through the ages*, 1999, pp-58-59, e dello stesso autore, *Aristotle*, in *Augustine through the ages*, 1999, pp-57-58; cfr. ancora G.C. Stead, *Aristoteles*, in *Augustinus- Lexicon*, Hrsg. von C. Mayer et al., Vol.1, 1994, pp.445-446. Resta vero ciò che ha osservato A. Ghisalberti: "Agostino era sicuramente di quei personaggi capaci di una molteplicità di relazioni, di cui non sappiamo ancora tutto. Il paragone è con Dante. Se ci domandiamo quali sono le fonti di Dante, non riusciamo mai a individuarle con certezza ma sappiamo che ha avuto miriadi di fonti conosciute in modo dettagliato e spesso diretto"; in A. Ghisalberti, *Filosofia teoretica*, Educatt, Milano 2011, p.160. Occorrerebbe inoltre tener conto dell'enorme interesse, della ricezione e della rielaborazione dell'opera di Aristotele nei circoli neoplatonici (la logica categoriale aristotelica, variamente commentata, era patrimonio comune dell'età tardo antica), e c'è oggi una vasta bibliografia a riguardo. Cito solo alcuni titoli: AA.VV., *Aristoteles romanus. Le réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, Brepols Publishers, Turnhout, Belgium 2013; T. Bénatouil, E. Maffi, F. Trabattoni, *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zurich, New York 2011; M. Tuominen, *The ancient commentators in Plato and Aristotle*, 2009; G. E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in agreement? Platonists and Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford University Press, 2006; V. Celluprica-C. D'Ancona (a cura di), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni grece e arabe*, Bibliopolis, Napoli 2005; AA.VV., *Aristotle in late Antiquity*, Edited by Lawrence P. Schrenk, 1994; R. Sorabji, *Aristotle Transformed: the ancient commentators and their influence*, Ithaca, 1990.

⁵³ Faccio qui riferimento all'edizione: Sant'Agostino, *Le confessioni*, Bur, Milano 2008.

pio, oppure in quel primo genere della sostanza posto all'inizio (*vel in ipso substantiae genere*).

Ci sono in quest'elenco le dieci categorie (o predicamenti): sostanza (*substantia*, ousia), qualità (*qualitas*, to poion), quantità (*quantitas*, to poson), relazione (*ad aliquid*, pros ti), dove (*ubi*, to pou), quando (*quando*, to pote), giacere o posizione (*situs*, keisthai), abito (*habere*, to ekhein), fare (*facere*, poiein), patire (*pati*, paskhein). (Quest'elenco si trova in *Categorie* 4, e ce n'è uno uguale in *Topici* I,9; invece in *Metafisica* (V,7; IX,12) ne viene dato un altro privo dell'*habitus* e del *situs*).⁵⁴

Agostino dunque chiede: 'a che mi giovò tutto questo?' (*Quid hoc mihi proderat?*). Cioè (direi): queste categorie servono a conoscere Dio? O anche: Dio è compreso in qualcuna di esse?

La risposta di Agostino è che quelle nozioni gli erano state invece dannose, facendogli pensare che 'tutto ciò che è' deve essere 'compreso' in quei 'dieci predicamenti', e che quindi anche Dio mirabilmente semplice e immutabile fosse da intendere in quel modo, quasi che Dio fosse il 'soggetto' della sua grandezza e della sua bellezza, e queste fossero quindi in Lui 'come in un soggetto' (*Quid hoc mihi proderat, quando et oberat, cum etiam te, deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino comprehensum, sic intellegere conarer, quasi et tu subiectus esses magnitudini tuae aut pulchritudini, ut illa essent in te quasi in subiecto*); mentre (Agostino infine aggiunge) Dio stesso 'è' la sua grandezza e la sua bellezza (*cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis*).

Dunque: Dio non è conoscibile mediante le dieci categorie e non è compreso in esse. Ora chiedo: perché? Perché Dio eccede le categorie? Perché non vi è compreso? Agostino qui riconduce l'incomprensibilità di Dio nei dieci generi aristotelici alla prima delle regole di ogni predicazione riguardo a Dio: cioè al principio che 'Dio è ciò che ha'. Qui, nel passo di *Conf.* 4,16: Dio non è il *subiectum* della Sua grandezza e della Sua bellezza bensì Dio stesso è la Sua grandezza e bellezza. Da questa prima regola (si è visto) deriva una seconda regola: la forza (*vim*) dell'identica sostanza (*eiusdem substantiae*) nel (*in*) Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo è così tanta, che tutto ciò che è detto di ciascuno singolo in riferimento a sé va preso (*accipitur*) non pluralmente nel complesso (*non pluraliter in summa*, "al plurale collettivo") bensì singolarmente (*sed singulariter*) (cfr. 5,8,9). Che è appunto ciò che impedisce che i predicati *ad se* di Dio (come 'essenza', 'Dio', 'buono', 'grande', 'sapiente' ecc.) si dicano di Dio come nomi generici e specifici.

In breve: nei due passi ora considerati (*De Trin.* 7,4.7 e *Conf.* 4,16) l'impensabilità ed incomprendibilità di Dio è ricondotta ad un modo di predicare circa Dio che è al contempo affermativo (diremmo: catafatico) e però tale da impedire una definizione di Dio (e quindi una risposta alla domanda: 'che cosa sono i Tre?') secondo il genere e la specie. Essendo inoltre chiaro che niente si predica come accidente.

Dunque qui abbiamo: una teologia affermativa (di Dio infatti si dicono molte cose: 'è buono', 'è grande', 'è sapiente', 'è Dio', 'è essenza') in cui nulla si predica secondo l'accidente (*nihil itaque accidens in Deo*) bensì i predicati *ad aliquid* (sia *ad invicem* come 'padre', 'figlio' e 'spirito'; sia *ad creaturam* come 'creatore' e 'signore') sono detti secondo una relazione non accidentale ed ogni predicato *ad se* è detto secondo sostanza (*secundum*

⁵⁴ Cfr. M. Bonelli - F. Guadalupe Masi (a cura di), *Studi sulle categorie di Aristotele*, Adolfo M. Hakkert Ed., Amsterdam 2011. Cfr. inoltre A. Kenny, "Les Catégories chez les Pères de l'Eglise latins", in *Les Catégories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005, pp. 121-133. Sulle *Categorie* di Aristotele rimandiamo anche a M. Bernardini, *Saggio introduttivo alle Categorie*, in Aristotele, *Organon*, coordinamento generale di M. Migliori, saggi introduttivi, note e apparati di M. Bernardini, M. Bontempi, A. Fermani, R. Medda, L. Palpacelli, Bompiani, Milano 2016, pp. 3-52. Per un orientamento sull'*Organon* di Aristotele, nello stesso volume, cfr. M. Migliori, *Introduzione generale*, pp. VII-LXII.

substantiam, substantialiter) ma non come genere o come specie (*speciali vel generali nomine*).⁵⁵

1.13 Brevissima nota sui termini ‘incomprendibile’ e ‘impensabile’

Occorre qui una brevissima nota sui termini ‘incomprendibile’ ed ‘impensabile’. Almeno in *Conf.* 4,16 l’incomprendibilità di Dio è ricondotta all’impossibilità di comprendere Dio in uno dei predicamenti. Dio qui è dunque incomprendibile (*incomprehensibilis*) perché non è compreso (*comprehensum*) in nessun genere di predicamento.

Quanto all’impensabilità, essa è legata al verbo *cogitare* (*de quo digne cogitare non possumus*; e: *quamvis et ipsa nostra cogitatio, cum de Deo Trinitate cogitamus, longe se illi de quo cogitat, imparem sentiat, nec ut est eum capiat*). Ma cos’è *cogitare* per Agostino? Il tema è certamente vasto e complesso e mi limito a qualche osservazione. In *Conf.* 10,11 Agostino spiega che *cogito* (‘penso’) sta a *cogo* (‘raccolgo’) come *agito* (‘agito’, ‘scuoto’) sta ad *ago* (‘spingo’) e *factito* (‘faccio spesso’, ‘sono solito fare’) sta a *facio* (‘faccio’) (*cogito* è dunque il “frequentativo”⁵⁶ di *cogo*, come *agito* di *ago* e *factito* di *facio*). *Cogitare* (‘pensare’) è dunque un ‘raccolgere nell’animo’, e diciamo propriamente che viene ‘pensato’ ciò che viene ‘raccolto nell’animo’ (*quod in animo colligitur, id est cogitatur, cogitari proprie iam dicatur*). Ora *cogitare* (‘pensare’) indica dunque qui l’atto di ‘raccolgere’ (*cogere*), di ‘trovare’ (*excogitare*, “scavare fuori”, “trarre fuori”)⁵⁷ quelle ‘cose’ che le che la memoria reca in se stessa (*quam multam huius modi gestat memoria*). Di queste ‘cose’ (in Bur: “cognizioni”) Agostino dà in *Conf.* 10 un ampio ed articolato elenco. Rimando al testo: ad esempio si veda 10,8; 10,9; 10,14. Il tema della memoria e della *cogitatio* si trova anche in *De Trinitate*. Anche qui la *cogitatio* (‘pensiero’) ha luogo quando lo ‘sguardo della mente’ (*acies mentis*) si rivolge alla memoria trovandovi vari contenuti che Agostino riassume in 14,8,11; cfr. anche 15,9,16. Rimando anche qui al testo. Non mi soffermo ora.⁵⁸ Mi interessa che tra i modi del *cogitare* (‘pensare’) c’è (cfr. 8,5,8; 8,4,7) pensare qualcosa secondo il genere e la specie (*secundum species et genera (...) cogitare*). Agostino spiega che pensiamo qualcosa (*de factis cogitamus*) secondo il genere e la specie (*secundum species et genera*) quando conosciamo ‘che cos’è’ questo qualcosa: *quid sit* (cfr. 8,5). Ora, quello che abbiamo voluto mettere in evidenza è che l’impossibilità di pensare Dio, la sua ‘impensabilità’, sembra connessa almeno in alcuni passi (come in *De Trin.* 7,4,7) all’impossibilità di pensare Dio secondo il genere e la specie, e quindi all’impossibilità di rispondere alla domanda: *quid Tres?* Cioè ancora: il modo del *cogitare* secondo il genere e la specie non è degno (*digne*) riguardo a Dio.

1.14 I ‘predicabili’

Dunque qui abbiamo: una teologia in cui si afferma, in cui si predica positivamente qualcosa di Dio, ma non secondo il genere, non secondo la specie, né secondo l’accidente. A

⁵⁵ Ha indagato l’uso agostiniano della predicazione aristotelica G. Rudebusch in *Aristotelian Predication, Augustine and the Trinity*, in *The Thomist*, 53, 1989, pp.587-598.

⁵⁶ Così tradotto nell’edizione Bur.

⁵⁷ Così rispettivamente in Bur e nell’edizione Bompiani: Agostino, *Confessioni*, trad. it. G. Reale, Milano 2012.

⁵⁸ Rimando per questo tema a B. Cilleari, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e complessità*, ETS, Pisa 2008. Sulla *cogitatio* come *locutio cordis* e come *verbum quod mente gerimus*, e sul ruolo delle ragioni eterne, cfr. A. Ghisalberty, *Logos filosofico e logos rivelato*, CUSL, Milano 2009.

questo (direi) si aggiunge anche (ricavandolo da *De Trin.* 7,4,7) che niente si dice di Dio (dei Tre) come differenza specifica.

Occorre qui (pur brevemente) ricordare che genere, specie, differenza, accidente sono, insieme al proprio, i cinque ‘predicabili’ elencati da Porfirio nell’*Isagoge*. Aristotele ne scrive (ma dando un diverso elenco) in *Topici* ed in *Categorie*.⁵⁹ I predicabili (o categoremici) sono “i diversi modi di attribuire un predicato a un soggetto”.⁶⁰ Cito un passo di *Isagoge* (2,15-20) particolarmente esemplificativo: “Alcuni predicati si dicono di un solo soggetto, e si tratta degli individui, ad esempio «Socrate», «egli», «esso»; altri invece si dicono di più soggetti, e si tratta dei generi, delle specie, delle differenze, dei propri e degli accidenti, che hanno caratteristiche comuni e non limitate ad un solo individuo. Un esempio di *genere* è «animale», un esempio di *specie* è «uomo», un esempio di *differenza* è «razionale», un esempio di *proprio* è «capace di ridere», esempi di *accidente* sono «bianco», «nero», «essere seduto»” (nella traduzione di Marsilio Ficino: *Eorum enim quae praedicantur alia quidem de uno dicuntur solo, sicut individua sicut Socrates et hic et hoc, alia vero de pluribus, quemadmodum genera et species et differentia et propria, et accidentia communiter sed non proprie alicui. Est autem genus quidem ut “animal”, species vero ut “homo”, differentia autem ut “rationale”, proprium ut “risibile”, accidens ut “album”, “nigrum”, “sedere”).⁶¹*

Ora, tornando ad Agostino, circa Dio alcuni predicati sarebbero degli accidenti (come ‘buono’, ‘giusto’, ‘grande’, ‘sapiente’, ecc.), e però (l’abbiamo visto) si dicono di Dio *secundum substantiam* (come i predicati ‘Dio’ ed ‘essenza’) ma non come genere e come specie. Altri predicati si dicono invece “secondo la relazione” (*secundum relativum*) o dei Tre *ad invicem* (come ‘Padre’, ‘Figlio’, ‘Spirito Santo’) oppure di Dio *ad creaturam* (come ‘Creatore’, ‘Principio’, ‘Signore’); ma i predicati *ad invicem* non sono accidentali perché la relazione qui è eterna (quello è sempre Padre, quello è sempre Figlio) e i predicati *ad creaturam* neppure implicano accidentalità in Dio perché la mutazione avviene soltanto nella creatura (cfr. *De Trin.* 5,16,17).

Dunque circa Dio si predica *substantialiter* ma non *secundum genus et speciem*, e si predica *secundum relativum* e però in modo non accidentale. Quindi non si predica neppure secondo la differenza. Non c’è secondo Agostino alcuna differenza per l’unico nome ‘comune’ ai Tre: *persona*.⁶² (Cfr. anche Porfirio, *Isagoge*: se non si predica secondo il genere e la specie, non si predica secondo la differenza). Infine (direi) almeno nella formula ‘una essenza, tre Persone’ (*una essentia, tres Personae*) non si predica dei Tre *secundum individuum* perché (cfr. 7,6,11) non è qui ‘essenza’ la specie e ‘Persone’ gli individui.

1.15 Particula negativa

In *De Trin.* 5,1,1 Agostino sta trattando (*exordiens dicere*) di quelle cose (*ea*) che non possono essere dette così come sono pensate (*quae dici ut cogitantur non possunt*) e che (si aggiunge in 5,3,4) neanche sono pensate così come sono (*nec cogitantur ut sunt*): si tratta cioè di Dio-Trinità (*de Deo Trinitate*, cfr. 5,1,1) che non può essere pensato degnamente

⁵⁹ Cfr. G. Girgenti, *Introduzione. L’Isagoge di Porfirio nell’ottica della concordia tra Platone e Aristotele*, in Porfirio, *Isagoge*, cit., pp.23-25.

⁶⁰ *Ibi*, p. 23.

⁶¹ *Ibi*, p. 61.

⁶² Cfr. W.E. Mann, “Immutability and predication: What Aristotle taught Philo and Augustine”, pp.32-35, in *International Journal for Philosophy of Religion*, 22, 1987, pp.21-39. Cfr. P.32: “God has an essence, but his essence is not a combination of genus and differentia. If it were, then he would be metaphysically complex and dependent on the genus and differentia for his being”.

(*de quo digne cogitare non possumus*) e che nessun 'dire' può enunciare (*cui enunciando nulla competit dictio*).

C'è dunque il tema dell'indicibilità e impensabilità di Dio.

Ora però (in 5,1,2) Agostino esorta chiunque pensa Dio (*Quisquis Deum cogitat*) ad evitare di pensare di Dio 'ciò che non è' (*cavet sentire de eo quod non sit*) finché non sia capace di scoprire (*invenire*) 'che cosa è' (*quid sit*). E in 8,2,3 Agostino scrive che non è una piccola conoscenza se prima di sapere che cosa Dio è, sappiamo almeno che cosa Dio non è (*Non enim parvae notitiae pars est (...) si antequam scire possimus quid sit Deus, possumus iam scire quid non sit*). Segue una lunga serie di negazioni: Dio non è terra, né cielo, né qualcosa di simile a terra e cielo, né è come ciò che vediamo in cielo, né è come ciò che non vediamo in cielo ma forse vi si trova; né Dio è come la luce del sole, anche qualora ne aumentassimo con l'immaginazione lo splendore e la grandezza di mille o innumerevoli volte; né Dio è come gli Angeli, puri spiriti, anche se questi riuniti tutti insieme diventassero uno solo (*Non / est enim certe nec terra, nec caelum, nec quasi terra et caelum, nec tale aliquid quale videmus in caelo, nec quidquid tale non videmus et est fortassis in caelo. Nec si augeas imaginatione cogitationis lucem solis, quantum potes, sive quo sit maior, sive quo sit clarior, milles tantum, aut innumerabiliter, neque hoc est Deus. Nec sicut cogitantur Angeli mundi spiritus (...), neque si omnes (...) in unum collati unus fiant, nec tale aliquid Deus est*). In breve: respingiamo riguardo a Dio tutto ciò che è 'corporeo' (*respuitur omne corporeum*); e fra le realtà spirituali, consideriamo che Dio non è niente di ciò che si presenta come mutevole (*In spiritalibus autem omne mutabile quod occurrerit, non putetur Deus*).

Dunque: occorre evitare di pensare di Dio ciò che Dio non è (*sentire de Deo quod non sit*).

E: non è una piccola conoscenza sapere che cosa Dio non è (*Non enim parvae notitiae pars est (...) Deus (...) scire quid non sit*).

Chiedo: l'impensabilità di Dio comporta dunque un pensiero puramente negativo? Cioè un pensiero che nega senza affermare? La teologia di Agostino è una teologia negativa?

Si tratta di una questione vasta e complessa.⁶³ Tento qui solo alcune riflessioni a partire da un singolare argomento mosso da Agostino (in 5,6,7) in risposta a un'obiezione che gli Ariani rivolgevano alla dottrina cattolica di Dio UnoTrino. Un argomento che verte sull'uso della particella negativa (*particula negativa*) 'non' (o del prefisso 'in-') e quindi sul valore degli enunciati negativi.

Abbiamo già visto un primo argomento degli Ariani contro l'unità del Padre e del Figlio in *De Trin.* 5,3,4.

In *De Trin.* 5,6,7 Agostino riporta un secondo argomento Ariano. Verte sui nomi 'Ingenito' e 'Genito', che vengono detti rispettivamente del Padre (il quale non è generato) e del Figlio (che invece è generato). Posto che 'Padre' si dice in relazione a 'Figlio' e 'Figlio' in relazione a 'Padre', gli Ariani provano a dimostrare che 'Ingenito' e 'Genito' sono invece nomi assoluti, che si dicono *ad se* e non *ad aliud*; e tentano quindi da ciò di argomentare che il Padre e il Figlio non sono della stessa sostanza.

Gli Ariani dicono: 'Padre' si dice in relazione a 'Figlio', e 'Figlio' in relazione a 'Padre'. Ma 'ingenito' e 'genito' si dicono in riferimento a sé (*ad se*) e non in relazione reciproca (*ad alterutrum*). Infatti: dire 'padre' non è lo stesso che dire 'ingenito'. Perché: a) se anche il Padre non avesse generato il Figlio, lo potremmo comunque dire 'ingenito'; b) e non diciamo che qualcuno è 'ingenito' perché ha generato un figlio: infatti molti uomini generati

⁶³ Per una trattazione recente di questo tema cfr. P. van Geest, *The Incomprehensibility of God. Augustine as a Negative Theologian*, Peters, Leuven-Paris-Walpole, Ma 2011. Per un inquadramento storico su teologia affermativa, negativa, superlativa cfr. G. Zuanazzi, *Pensare l'assente. Alle origini della teologia negativa*, Città Nuova, Roma 2005.

da altri uomini generano a loro volta. Dunque (ecco l'argomento ariano): 'Padre' è detto in relazione a 'Figlio' e 'Figlio' in relazione a 'Padre', mentre 'ingenito' è detto in riferimento a sé (*ad se ipsum*) e così anche 'genito'; ora ciò che è detto in riferimento a sé (*ad se*) è detto secondo la sostanza (*secundum substantiam*), ma è diverso essere ingenito ed essere genito e dunque la sostanza del Padre e del Figlio è diversa. (Cfr. 5,6,7: *Si autem (...) sic putant resistendum esse (...), quod Pater quidem ad Filium dicitur, et Filius ad Patrem, ingenitus tamen et genitus ad se ipsos dicuntur non ad alterutrum; non enim hoc est dicere ingenitum quod est Patrem dicere; quia et si Filium non genuisset nihil prohiberet dicere eum ingenitum, et si gignat quisque filium non ex eo ipse ingenitus est, quia geniti homines ex aliis hominibus, gignunt et ipsi alios; inquiunt ergo: «Pater ad Filium dicitur, et Filius ad Patrem; ingenitus autem ad se ipsum et genitus ad se ipsum dicitur. Et ideo si quidquid ad se ipsum dicitur secundum substantiam dicitur; diversum est autem ingenitum esse et genitum esse; diversa igitur substantiam est»).*

Agostino anzitutto individua il punto centrale dell'argomento degli Ariani: è l'osservazione che nessuno è padre perché è ingenito né è ingenito perché è padre, e perciò (sostengono gli ariani) ingenito non si dice *ad aliud* ma *ad se* e cioè *secundum substantiam*. Agostino avverte quindi che occorrerà esaminare con più diligenza il termine 'ingenito': le affermazioni degli Ariani sul nome 'ingenito' richiedono un esame più attento (*Hoc si dicunt non intellegunt de ingenito quidem aliquid se dicere quod diligentius pertractandum sit*, 5,6,7).

Agostino procede poi così:

A) rileva subito il primo errore degli Ariani: credono che 'genito' si dica in riferimento a sé (*ad se*) e non (com'è invece esatto) in relazione ad altro (*ad aliud*). Cfr. 5,6,7: non avvertono 'a causa di uno straordinario accecamento' che 'generato' non può avere se non un senso relativo (*genitum vero mira caecitate non advertunt dici non posse, nisi ad aliquid*).

B) Quindi corregge quest'errore: spiega infatti che è chiaro che uno è 'figlio' perché è 'generato', ed è 'generato' perché è 'figlio'; come infatti 'figlio' è detto in relazione a 'padre', così 'genito' è detto in relazione a 'genitore' (cfr. 5,6,7: *Ideo quippe filius quia genitus, / et quia filius utique genitus. Sicut autem filius ad patrem, sic genitus ad genitorem refertur*). Dunque certamente 'genito' si dice in relazione a qualcosa (*ad aliquid*) e cioè a 'genitore' (*ad genitorem refertur*) e non in riferimento a sé.

C) Agostino si sofferma ora sul termine 'ingenito' e riformula l'argomento degli Ariani. Dicono: la nozione di 'genitore' è diversa da quella di 'ingenito'; entrambi i termini si dicono del Padre, ma 'genitore' si dice in relazione a 'genito' (cioè al Figlio), 'ingenito' invece no, bensì in riferimento a sé (in modo "assoluto", Città Nuova). (Cfr. 5,6,7: *Ideoque alia notio est qua intellegitur genitor, alia qua ingenitus. Nam quamvis de Patre Deo utrumque dicatur, illud / tamen ad genitum, id est ad Filium dicitur (...), hoc autem quod ingenitus dicitur ad se ipsum dici perhibent*). Gli Ariani quindi proseguono: se 'ingenito' non si dice in relazione ad altro, deve dirsi (del Padre) in riferimento a sé (*ad se ipsum*). Perciò concludono: se il Padre è detto in riferimento a sé (*ad se*) qualcosa che il Figlio non è detto in riferimento a sé (*ad se*), e se d'altra parte tutto ciò che è detto in riferimento a sé (*ad se*) è detto secondo la sostanza (*secundum substantiam*), allora il Figlio non è della stessa sostanza del Padre. Così: se il Padre in riferimento a sé (e dunque secondo sostanza) è 'Ingenito', e il Figlio invece non è 'Ingenito', allora il Figlio non è della stessa sostanza del Padre. (Cfr. 5,6,7: *Dicunt ergo: «Si aliquid ad se ipsum dicitur Pater, quod ad se ipsum dici non potest Filius, et quidquid ad se ipsum dicitur, secundum substantiam dicitur, et ad se ipsum dicitur ingenitus, quod dici non potest Filius, ergo secundum substantiam dicitur ingenitus, quod Filius quia dici non potest, non est eiusdem substantiae»*).

D) Quindi Agostino formula la sua replica. Si articola in diversi momenti. Giungendo però al punto centrale (che per noi qui è importante) Agostino osserva: 'ingenito' dice (del Padre) non ciò che il Padre è (*quid sit*) bensì dice ciò che il Padre non è (*quid non sit*) (è

quindi, osservo, un termine ‘negativo’). Ma poiché qui è negato un predicato relativo (*relativum negatur*), e poiché il relativo non è detto secondo sostanza, qui non si nega secondo sostanza (cfr. 5,6,7: *Cum vero ingenitus dicitur Pater, non quid sit, sed quid non sit dicitur. Cum autem relativum negatur, non secundum substantiam negatur, quia ipsum relativum negatur, non secundum substantiam dicitur*).

In 5,7,8 Agostino approfondisce il punto D), cioè l’uso della particella negativa. Spiega che con la particella negativa (‘in-’) soltanto viene negato (*negatur*) ciò che senza questa particella veniva affermato (*aiebatur*). Ecco il ragionamento di Agostino: ‘genito’ significa lo stesso che ‘figlio’, uno infatti è figlio infatti perché è genito ed è genito perché è figlio. Dicendo che uno è ‘ingenito’ s’intende invece dire che ‘non è figlio’: se l’uso linguistico lo permettesse potremmo dire: ‘infiglio’ (*infilius*). Con ‘ingenito’ non si dice nient’altro che ‘non genito’, che è come dire ‘non figlio’; ‘non genito’ e ‘non figlio’ valgono come ‘ingenito’ (cfr. 5,7,8: *Ac primum/ videndum est hoc significari cum dicitur genitus, quod significatur cum dicitur filius. Ideo enim filius quia genitus, et quia filius, utique genitus. Quod ergo dicitur ingenitus, hoc ostenditur quod non sit filius. Sed genitus et ingenitus commode dicuntur; filius autem latine dicitur, sed «infilius» ut dicatur non admittit loquendi consuetudo. Nihil tamen intellectui demitur si dicatur non filius, quemadmodum etiam si dicatur non genitus pro eo quod dicitur ingenitus nihil aliud dicitur (...). Non ergo iam dicamus ingenitum quamvis dici latine possit, sed pro eo dicamus non genitus quod tantum valet. Num ergo aliud dicimus quam non filius?*).

Dunque premettere la particella negativa (‘non’) non comporta che si dica sostanzialmente (*substantialiter*) ciò che senza di essa si diceva relativamente (*relative*), ma soltanto con essa si nega ciò che senza di essa veniva affermato (cfr. 5,7,8: *Negativa porro ista particula non id efficit ut quod sine illa relative dicitur eadem praeposita substantialiter dicatur, sed id tantum negatur quod sine illa / aiebatur*).

Questo vale per tutti i predicamenti (*sicut in caeteris praedicaments*).

Quindi se dico: ‘è uomo’, designo (*designamus*) la sostanza. Se dico: ‘non è uomo’, non enuncio un altro genere di predicamento (*non alium genus praedicamenti*), ma nego quello stesso predicamento (*sed tantum illud*). Come (*sicut*) dicendo: ‘è uomo’, affermo secondo la sostanza (*secundum substantiam aio*); così (*sic*) dicendo: ‘non è uomo’, nego secondo la sostanza (*secundum substantiam nego*). E: ‘è di quattro piedi’, affermo secondo la quantità; ‘non è di quattro piedi’, nego secondo la quantità. E così per la qualità: ‘è candido’, affermo secondo la sostanza; ‘non è candido’, nego secondo la sostanza. Per il *relativum*: ‘è vicino’, affermo secondo sostanza; ‘non è vicino’, nego secondo sostanza. E per il *situs*: ‘giace’, affermo secondo la posizione; ‘non giace’, nego secondo la posizione. L’*habitum*: ‘è armato’, affermo *secundum habitum*; ‘non è armato’, nego *secundum habitum*. Il tempo: ‘è di ieri’, affermo secondo il tempo; ‘non è di ieri’, nego secondo il tempo. Il luogo: ‘è a Roma’, affermo secondo il luogo; ‘non è a Roma’, nego secondo il luogo. Il fare: ‘percuote’, affermo *secundum id quod est facere*; ‘non percuote’, nego *secundum id quod est facere*. Il patire: ‘è percosso’, affermo secondo il predicamento chiamato ‘patire’ (*secundum praedicamentum quod pati vocatur*); ‘non è percosso’, nego secondo il medesimo predicamento. Cfr. sempre 5,7,8.

Non c’è dunque alcun genere di predicamento secondo il quale vogliamo affermare qualcosa, senza che siamo costretti a negare secondo lo stesso predicamento qualora avremo preposto la particella negativa (cfr. *De Trin.* 5,7,8: *et omnino nullum praedicamenti genus est secundum quod aliquid aie columus, nisi ut secundum idipsum praedicamentum negare convincamur si praeponere negativam particulam voluerimus*).

Dunque Agostino conclude: se dico ‘è figlio’, affermo relativamente (*relative aio*) e cioè in riferimento al padre (*ad patrem enim refero*); e perciò se dico ‘non è figlio’ (*non filius est*) nego relativamente (*relative nego*), riferendo cioè anche la negazione al genitore (*ad pa-*

rentem eandem negationem refero), e mostrando dunque che non ha un padre (*volens ostendere quod ei parens non sit*). Ora ‘genito’ equivale a ‘figlio’ (*at si quantum valet quod dicitur «filius», tantumdem valet quod dicitur «genitum»*), e perciò ‘non genito’ equivale a ‘non figlio’ (*tantundem ergo valet quod dicitur «non genitus», quantum valet quod dicitur «non filius»*). Ma dicendo ‘non figlio’ neghiamo relativamente, e dunque anche dicendo ‘non genito’ neghiamo relativamente. Ora ‘ingenito’ non è altro che ‘non genito’ (*Ingenitus porro quid est, nisi non genitus?*); perciò dicendo ‘ingenito’ non si recede dal predicamento relativo (*non receditur a relativo praedicamento*) (cfr. ancora *De Trin.* 5,7,8) Ancora: come ‘genito’ non è detto in riferimento a sé (*genitus non ad se ipsum dicitur*) ma indica che è ‘dal genitore’ (*sed quod ex genitore*), così anche ‘ingenito’ non è detto in riferimento a sé (*ingenitus non ad se ipsum dicitur*) ma mostra che ‘non è da un genitore’ (*sed quod ex genitore non sit*). Entrambe le significazioni (*utraque significatio*) stanno o vertono (*vertitur*) nello stesso predicamento. Non si esce quindi dal predicamento relativo, quando si dice ‘ingenito’ (cfr. 5,7,8: *Non ergo receditur a relativo praedicamento, cum ingenitus dicitur. Sicut enim genitus non ad se ipsum dicitur, sed quod ex genitore sit; ita cum dicitur ingenitus non ad se ipsum dicitur sed quod ex genitore non sit ostenditur. In eodem tamen praedicamento quod relativum vocatur utraque significatio vertitur*). Come ‘figlio’ è detto ‘in relazione a padre’, e ‘non figlio’ a ‘non padre’, così ‘genito’ è detto ‘in relazione a genitore’, e ‘non genito’ a ‘non genitore’. Ma ciò che viene detto ‘in modo relativo’ non indica la sostanza, perciò benchè ‘genito’ sia diverso da ‘ingenito’, non indica una diversa sostanza (cfr. 5,7,8: *Quod autem relative pronuntiatur non indicat substantiam. Ita quamvis diversum sit genitus et ingenitus, non indicat diversam substantiam, quia sicut / filius ad patrem, et non filius ad non patrem refertur, ita genitus ad genitorem, et non genitus ad non genitorem referatur necesse est*).⁶⁴

1.16 Per concludere. Teologia negativa e teologia affermativa

Ora tralascio la vicenda di Agostino e gli Ariani. Mi interessa invece qualche riflessione sul significato e il valore della negazione in teologia secondo Agostino. L’intero passaggio appena visto verte appunto sull’uso della particella negativa (‘non’) e sul valore della negazione. Riporto i punti essenziali, da 5,7,8:

- con la particella negativa (*particula negativa*) ‘non’ (o ‘in-’) soltanto (*tantum*) si nega (*negatur*) ciò che senza questa particella veniva affermato (*aiiebatur*). Aggiungendo il ‘non’ (o ‘in-’) dunque non si ottiene nient’altro che di negare ciò che senza il ‘non’ (o senza l’‘in-’) veniva affermato;
- poi ancora leggiamo: non c’è alcun genere di predicamento (*nullum praedicamenti genus est*) secondo il quale (*secundum quod*) vogliamo affermare qualcosa (*aliquid aire volumus*), senza che (*nisi ut*) siamo costretti (*convincamur*) a negare (*negare*) secondo lo stesso predicamento (*secundum idipsum praedicamentum*) se avremmo preposto (*si praeponere voluerimus*) la particella negativa (*particula negativa*). Sofferamoci, è importante; può forse riformularsi così: data un’affermazione qualsiasi, se aggiungiamo la *particula* ‘non’, otteniamo una negazione; ad esempio: ‘è uomo’ (affermazione), ‘non è uomo’ (negazione); o: ‘è bianco’ (affermazione), ‘non è bianco’ (negazione), ecc. Ora Agostino ha dato un’indicazione importante: se l’affermazione è secondo un certo genere di predicamento (ad esempio secondo la sostanza come: ‘è uomo’), o secondo la qualità (come: ‘è bianco’), o secondo la quantità (come: ‘è di due cubiti’) ecc., la negazione ottenuta aggiungendo a questa

⁶⁴ Cfr. su questo aspetto F.-J. Thonnard, “Ontologie Augustinienne”, p. 52, in *L’année théologique augustinienne*, XIV, 1954, pp. 41-53.

affermazione la *particula* ‘non’ (o il prefisso ‘in-’, come in ‘in-genito’ ecc.), dovrà essere necessariamente secondo il medesimo genere di predicamento;

- ed ancora leggiamo: ‘con l’aggiunta della particella negativa non si recede (*non receditur*) dal predicamento (*a predicamento*)’;

- e: ‘sia con l’affermazione che con la negazione (*utraque significatio*) ci si muove e si verte (*vertitur*) nel medesimo predicamento’.

Dunque? È possibile trarne qualcosa?

Domando, anzitutto: la negazione ‘eccede’ il predicamento? Agostino (atteniamoci a questo) scrive: la negazione non muta il predicamento (*non alium genus praedicamenti enuntiat*) e con la negazione non recediamo (*non receditur*) dal predicamento. La negazione non è dunque meno problematica dell’affermazione, ma comporta le stesse difficoltà: ‘verte’ nel (*vertitur in*; anche: ‘volge al’, ‘si rivolge verso il’) medesimo predicamento. Sempre predichiamo secondo lo stesso genere di predicamento (*secundum idipsum praedicamentum*) sia che affermiamo (*aire*) sia che neghiamo (*negare*).

Questo deve valere (direi) anche circa Dio.

Riformulo: se l’impensabilità di Dio (*incomprehensibilis*) è connessa (come nei due passi di *De Trin.* 7,4,7 e *Conf.* 4,16) alla Sua ‘eccedenza’ (*excedit*) rispetto al quadro categoriale (*usitati eloqui facultatem*), dunque al fatto che niente si predica di Dio secondo il genere e la specie e che inoltre niente si predica secondo l’accidente, la negazione (che avviene comunque ‘secondo il medesimo genere di predicamento dell’affermazione’) può da sola garantire quest’impensabilità? Dicendo ‘Dio non è buono’, non recediamo con ciò dal predicamento della qualità; e negando che Dio è sostanza, e cioè dicendo ‘Dio non è sostanza’, non recediamo solo per questo dal predicamento della sostanza, ma stiamo e ci muoviamo ancora in esso. L’enunciato ‘Dio non è sostanza’ è ugualmente (a me sembra) un enunciato (pur negativo) secondo (*secundum*) il genere di predicamento (*praedicamenti genus*, cfr. *De Trin.* 5,7,8) della sostanza. Perciò questa modalità del discorso teologico (‘negativo’) come può garantire l’impensabilità di Dio?

Cosa rispondiamo? Mi limito ora ad osservare questo: l’eccedenza di Dio sembra procurata da Agostino in un modo più complesso della semplice negazione e cioè elaborando una predicazione circa Dio in cui niente è detto secondo l’accidente, bensì tutto *secundum substantiam* ma non secondo il genere e la specie (*generale vel speciale nomine; secundum genus et speciem*), e inoltre qualcosa si dice *secundum relativum* ma non secondo l’accidente. (In *De Trin.* 5,8,9 (spiegando in quale modo debba riferirsi a Dio ciascuno dei predicamenti aristotelici) Agostino distingue i predicati *ad se* (come ‘essenza’, ‘Dio’, ‘grande’, ‘buono’, ecc.) che si dicono tutti *substantialiter*, dai predicati *ad aliud* che si dicono *relative*. Poi aggiunge che gli altri predicamenti (come il sito (*situs*) e l’avere (*habitus*), il luogo (*loca*) e il tempo (*tempora*) si dicono di Dio non propriamente (*non proprie*) ma in modo traslato (*sed translate*) e per similitudine (*ac per similitudines*) (ad esempio che ‘siede sopra i cherubini’ che ‘è rivestito d’abisso’, che ‘suoi anni non passano’, che ‘sta in Cielo’, ecc.); il fare (*quod ad faciendum attinet*) invece si dice forse verissimamente solo di Dio (*fortassis de Deo solo verissime dicatur*): Dio solo infatti ‘fa’ (*facit*) senza essere fatto (*et ipse non fit*), né patisce alcunchè quanto alla sua sostanza (*nec patitur quantum ad eius substantiam pertinet*).⁶⁵)

Ancora: Dio è certamente *essentia* o *substantia* (ousia), perché ‘è sommamente e veramente’ (*De Trin.*, 5,2,3), e però non è compreso in nessun genere; e: di Dio si predica *secundum substantiam* ma non *secundum genus et speciem*, e *secundum relativum* ma non *secundum accidens*.

Perciò Trapè giustamente osserva: “Bisogna proprio dire che Agostino è andato molto a-

⁶⁵ Mi sembra che qui compaiano tra i predicati *ad se*: la sostanza (come *essentia, Deus*), la quantità (*magnus*; benchè qui si intenda una grandezza non spaziale), la qualità (*bonus*).

vanti sulle piste della teologia apofatica. Ma gli si farebbe torto, e si farebbe torto a noi stessi, se pensassimo che si è fermato solo a questo aspetto”.⁶⁶

C'è allora riguardo a Dio un modo di predicare che è 'affermativo' perché di Dio si dicono molte cose *ad se* (come che è, e che è Dio, e che è buono, grande, onnipotente, ecc.) e *ad creaturam* (come che è Principio, Creatore, Signore) e *ad invicem* (come che è Padre e Figlio e Spirito Santo), in cui però non avviene di 'comprendere' Dio secondo il genere e la specie e neppure di dire qualcosa di Lui secondo l'accidente, essendo altresì chiaro che per il nome *persona* in riferimento ai Tre non si trova una differenza (*De Trin.* 7,4,7) e che nella formula 'un'essenza e tre persone' non si dice 'tre persone' *secundum individuum* (cioè i Tre non sono 'tre individui' in una 'specie comune').

Dunque così c'è qui un Dio da 'bene-dire' (*cui reddenda est benedictio*, cfr. *De Trin.* 5,1,1) che nondimeno è 'ineffabile' (*ineffabilis*) e quindi 'non può essere detto' (*nec dici possit*; *De Gen. ad litt.* 5,16,34) perché non Gli è adeguato nessun 'dire' (*cui nulla competit dictio*, *De Trin.* 5,1,1). E ancora: un Dio 'a cui' (*de*, di cui, circa cui, riguardo a cui) pensare sempre' (*de quo semper cogitare*, 5,1,1) e che nondimeno 'non può essere pensato' (*de quo digne cogitare non possumus*, 5,1,1) degnamente né 'capito' (da *capere*; *Serm.* 52,6,16: *si cepisti, non est Deus*) né 'compreso' (cfr. *Serm.* 52,6,16: *si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti*).

L'antitesi tra il pensare Dio e la Sua impensabilità, e ugualmente tra il dire qualcosa di (*dicere de*) Dio e la Sua ineffabilità, è acuita dal fatto che qui l'enunciare (che è un dire e un pensare, cfr. Arist., *De Interpr.* 4,16b,26; 4,17a,3-4: *oratio est vox significativa (...); enuntiatio (...)* *oratio (...)* *enuntiativa (...)* *in qua verum vel falsum inest*⁶⁷) ha un carattere affermativo (anche la negazione, o apofasi, è infatti un'enunciazione, cfr. Arist. *De Interpr.* 5,17a,9-10: *est autem una prima oratio enuntiativa adfirmatio, deinde negatio*), cioè qui si enuncia affermativamente: si enuncia qualcosa (che 'è', ed 'è Dio', ed 'è grande' ecc., e che 'è creatore', ed 'è Signore', ed ancora che 'è Padre' e 'Figlio' e 'Spirito Sant'") di (*de*, 'riguardo a', 'attribuito a') qualcosa (cioè di Dio-Trinità) e non semplicemente si enuncia qualcosa 'da' (*ab*, 'sottratto a') qualcosa (come avviene invece nella negazione, cfr. Arist., *De Interpr.* 6,17a,25-27: *adfirmatio est enuntiatio alicuius de aliquo, negatio vero enuntiatio alicuius ab aliquo*). Cioè qui si afferma qualcosa di 'positivo' ('essenza', 'Dio', 'buono', 'creatore', 'Signore', e 'Padre', 'Figlio', 'Spirito Santo') circa Dio benchè Dio resti *ineffabilis* e *incomprehensibilis*.

Agostino espone talvolta questo contrasto in modo iconico. In due immagini particolarmente belle: *mira profunditas* (cfr. *Conf.* 12,14,17), *inaccessibilis lux* (cfr. *De Trin.* 2,1).⁶⁸ Provando a scomporre: *mira* (*mirus*, a, um, "meraviglioso", da *miror*: "meravigliarsi", ma anche "guardare", "ammirare") *profunditas* (da *profundus*: "profondo", ma anche "sotterraneo", "abissale"); e: *inaccessibilis* (da *in-* ("non") *accedere*, a sua volta da *ad-* (che indica moto verso un luogo, quindi: "verso") *cedere* ("andare"), e dunque *inaccessibilis*: "inaccessibile") *lux* ("luce"). Le due icone espongono bene (a me sembra) il contrasto in Agostino tra pensiero e incomprendibilità di Dio, che viene tradotto nel contrasto tra *mirabilitas* ("mirabilità", cioè il carattere di ciò che è "mirabile") e *profunditas* ("profondità", "abissalità") o tra *lux* ("luce") e *inaccessibilitas* ("inaccessibilità").⁶⁹

Dunque ripetiamo: affermiamo di Dio (Uno-Trino) molte cose ('è buono', 'è grande', ecc.;

⁶⁶ Cfr. A.Trapè. *S.Agostino: l'ineffaibilità di Dio*, cit., p. 6.

⁶⁷ Traduzione latina di Boezio: *Liber periermeneias Aristotelis*, in *Aristoteles latinus*, I, Bruges-Paris 1961.

⁶⁸ L'espressione "luce inaccessibile" è in San Paolo, 1 Tim 6,16. Su Agostino e San Paolo cfr. AA. VV., *Agostino lettore e interprete di Paolo. Lectio Augustini XX Settimana Agostiniana Pavese, Institutum Patristicum Augustinianum*, Roma 2008.

⁶⁹ Cfr. L.Castiglioni – S.Mariotti, *Vocabolario della Lingua Latina*, Loescher, Torino 1990.

‘è Dio’, ‘è essenza’, ‘è Creatore’, ‘è Signore’, ecc.; ‘è Padre’, ‘è Figlio’, ‘è Spirito Santo’) e nondimeno Dio resta incomprendibile (è infatti ‘buono senza qualità’, ‘grande senza quantità’ ecc.; è ‘Dio’ ed ‘essenza’ ma ‘non come genere né come specie’; inoltre le Persone sono *ad invicem* ‘secondo una relazione non accidentale’ e pur essendo ‘Tre’ distinte sono *ad creaturam* ‘un unico’ Creatore e Signore ecc., come sono *ad se* un unico Dio e una sola *essentia*)⁷⁰.

In due icone: *Mira profunditas, inaccessibilis lux*.

1.17 In appendice. Né secondo una materia comune né come composto

Infine Agostino osserva che non diciamo ‘un’unica sostanza, o essenza, e tre persone’ come diciamo ad esempio che ‘tre uomini dello stesso sesso, della stessa costituzione, dello stesso temperamento, dello stesso carattere, sono della medesima natura’ (cfr. *De Trin.* 7,6,11: *An sicut dicimus aliquos tres homines eiusdem sexus, eiusdem temperationis corporis, eiusdemque animi unam esse naturam / tres enim sunt homines sed una natura, sic etiam ibi dicimus tres substantias unam essentiam, aut tres personas unam substantiam vel essentiam?*).

Dunque Agostino domanda: diciamo ‘un’unica sostanza, o essenza, e tre persone’ come per indicare (con: ‘un’unica essenza’) un’identica materia comune (*quasi secundum communem eandemque materiam*)? Così come diciamo tre statue un un unico oro? Quindi secondo una materia comune?

Agostino risponde di no. L’argomento è (come sempre) complesso (nel senso di *complexus*, cioè comprende molti elementi). In breve consiste in tre argomenti:

1) Agostino spiega anzitutto che la predicazione secondo una materia comune (*secundum communem materiam*) è diversa (*non ita (...) sed*) dalla predicazione secondo il genere e la specie (*secundum genus et species*): così se da uno stesso oro si facessero tre statue, diremmo ‘tre statue, un unico oro’, ma non diremmo che l’oro è il genere e le statue le specie, né diremmo che l’oro è la specie e le statue invece gli individui (7,6,11: *Sicut ex eodem auro si fierent tres statuae, diceremus tres statuas unum aurum, nec tamen diceremus genus aurum, species autem statuas; nec aurum speciem, statuas vero individua*).

Più ampiamente:

- la materia comune non si predica come la specie perché nessuna specie va al di là (*tran-*

⁷⁰ C. Meazza ha osservato che la teologia trinitaria “induce verso un punto cieco la figurazione concettuale”, e ha parlato della Trinità come di una “impensabilità senza mistero” che evita “al contempo la logica e la pratica di una teologia negativa”. Cfr. C. Meazza, *L’evento esposto come evento d’eccezione*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2012 (II Ed. ampliata 2014), pp. 124 -143; in particolare a p. 139: “nel momento in cui l’ermeneutica di una particolare esperienza conduce a garantire che il Figlio è generato della stessa sostanza del Padre, generato e non creato, ma né identico né differente, ma neppure, momento con il Padre di un *differirsi* nel Padre e nel Figlio di un unico principio od origine (...) accade qualcosa che induce verso un punto cieco la *figurazione concettuale*. Accade qualcosa per cui tutte le possibili figure di un’origine, di un proprio, di un fondo, di un dio, sono escluse, come se l’imperativo a pensare l’*unitrinità* sfigurasse, innanzitutto, le possibili figure di un dio evitando al contempo la logica e la pratica di una teologia negativa”. In un altro testo dello stesso autore la *lux inaccessibilis* di Agostino gravita intorno alla *Claritas* presa come cifra del visibile pittorico medievale e metafora di un’esperienza teologica che deve produrre “un sisma nei categoriali della tradizione greca”. Sulla *Claritas* e l’oro bizantino sono l’emblema e la traccia pittorica di questa luce in cui non è facile trovare guide e rotaie per comprendere. Si potrebbe dire luce buia e tuttavia non è la luce che rischiara della *Lichtung*. In altri termini ancora quando si dice che il *pulchrum* è l’ultimo dei trascendentali e loro compimento occorre avvertire in questa soglia-luce l’animazione trinitaria che deve segnare l’ontoteologia medievale” (cfr. C. Meazza, *Note sul visibile pittorico. Per un’etica dell’estetica*, Collana Kairos, a cura del centro di Ricerche Filosofiche, Letterarie e di Scienze Umane, Sassari 2001, pp. 31-32).

sgreditur) dei suoi individui così da comprendere qualcos'altro al di fuori di (*extra*) essi: ad esempio una volta definito cosa sia l'uomo (*cum definiero quid sit homo*), tutti i singoli uomini (*singuli homines*) sono contenuti (*continentur*) in questa definizione e ad essa non pertiene (*nec pertinet*) nient'altro che non sia uomo; invece una volta definito l'oro (*cum vero aurum definiero*), ad esso pertengono cose differenti come statue, anelli, e qualsivoglia altra cosa fatta d'oro (*non solae statuae (...) sed et anuli et si quid aliud de auro fuerit ad aurum pertinebit*);

- la materia non si predica neppure come il genere perché nessuna specie eccede (*excedit*) la definizione del suo genere: ad esempio avendo definito l'animale, poiché il cavallo è una sua specie, ogni cavallo sarà animale; invece ad esempio le statue sono statue anche se non sono fatte d'oro, e perciò sebbene diciamo correttamente 'tre statue, un unico oro', non lo diciamo in modo da intendere l'oro come genere e le statue come specie (*Ideo quamvis (...) recte dicamus tres statuas unum aurum, non tamen ita dicimus ut genus aurum, statuas vero species intellegamus*).

Dunque riformulo: la materia non è come la specie perché la materia è comune a cose che appartengono a specie diverse (come statue, anelli, ecc.) mentre nessuna specie comprende individui di specie diverse; la materia non è nemmeno come il genere perché le cose fatte di una stessa materia (come statue, anelli ecc.) possono anche essere fatte di materie diverse, mentre nessuna specie può appartenere a generi diversi.

Questa distinzione serve ad Agostino per concludere che non diciamo 'un'unica essenza, e tre persone' secondo una materia comune: non diciamo la Trinità tre Persone, un'unica essenza e un unico Dio, come se i Tre sussistessero da una materia comune (*Nec sic ergo Trinitatem dicimus tres Personae (...) unam essentiam et unum Deum, tamquam ex una materia tria quaedam subsistant*), benchè tutto ciò che Dio è (*etiamsi quidquid illud est*) si trovi esplicito nei Tre (*in his / tribus explicatum sit*), perché (ecco l'argomento) non c'è nient'altro che sia della medesima essenza della Trinità (*non enim aliquid aliud eius essentiae est praeter istam Trinitatem*). Agostino aggiunge che infatti in nessun modo qualche altra persona può esistere dalla stessa essenza (divina) dei Tre (*nullo modo alia quaelibet persona ex eadem essentia potest existere*, cfr. sempre 7,6,11).

Perciò (ancora) è meglio dire tre Persone 'di' un'unica essenza (*eiusdem essentiae*), e non tre Persone 'da' (*ex*) un'unica essenza (*ex eadem essentia*), come diciamo invece tre uomini 'da' (*ex*) una stessa natura (*ex eadem natura*).

2) Un secondo argomento è intrecciato al precedente senza quasi distinguersene. È questo: noi diciamo 'tre Persone di un'unica essenza' (*tres Personas eiusdem essentiae (...) dicimus*) ma non diciamo 'tre persone da (*ex*) un'unica essenza' (*tres autem personas ex eadem essentia non dicimus*) perché qui (in Dio) 'ciò che è l'essenza' non è altro da 'ciò che è la persona' (*non (...) aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona*).

Invece possiamo dire 'tre statue (...) dallo (*ex*) stesso oro' (*tres statuas ex eodem auro possumus dicere*), infatti (*enim*) qui (*illuc*) altro è 'essere oro' ed altro 'essere statua' (*aliud enim est illuc esse aurum, aliud esse statuas*): l'oro infatti rimane oro anche se da esso non viene fatto alcunchè (*Etsi nihil inde fiat, aurum dicitur*) e le statue restano statue anche se non sono fatte d'oro (*etiamsi non sint aurae, non ideo non erunt statuae*, sempre in 7,6,11). (In breve direi che quest'argomento è costruito sulla convertibilità dei predicati *ad se* di Dio e cioè sul fatto che ciascuna Persona 'è ciò che ha'.)

3) C'è ancora questo terzo argomento: se (ad esempio) tre statue sono uguali, c'è più oro nelle tre insieme che non in ciascuna singola, e c'è meno oro in una sola che in due; invece in Dio non è così: infatti il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo insieme non sono un'essenza maggiore che solo il Padre o solo il Figlio, bensì queste tre Persone insieme sono uguali a

ciascuna singola (7,6,11: *Deinde (...) et in statuis aequalibus plus auri est tres simul quam singulae, et minus auri est una quam duae. At in Deo non ita est; non enim maior essentia est Pater et Filius et Spiritus Sanctus simul quam solus Pater aut solus Filius, sed tres simul illae (...) Personae (...) aequales sunt singulis*). Ma (Agostino avverte) l'uomo 'carnale' non comprende queste cose perchè riesce a pensare solo 'masse corporee' e 'spazi', grandi o piccoli, mediante i 'fantasmi' che 'volteggiano' nel suo animo (*quod animalis homo non percipit. Non enim potest cogitare nisi moles et spatia, vel minuta vel grandia volitantibus in animo eius phantasmatis, tamquam imaginibus corporum*).

Infine in 6,3,4 Agostino spiega che non diciamo che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono 'un'unica essenza' come diciamo ad esempio che l'anima e il corpo sono 'un unico uomo' (*unus homo*) o come diciamo che *Colui che si unisce ad una meretrice è un solo corpo con essa* (1 Cor 6,16) o ancora come diciamo che *Colui che si unisce al Signore è un solo spirito* (1 Cor 6,17). In breve non diciamo che 'tre Persone' sono 'un'unica essenza' come se si trattasse 'di una cosa composta da molte altre' (*ex pluribus unum factum*).

Riporto il passo (6,3,4): *Cum ergo sic dicitur unum, ut non addatur quid unum et plura unum dicantur, eadem natura atque essentia non dissidens neque dissentiens significatur. Cum vero additur quid unum, potest aliquid significari ex pluribus unum factum quamvis diversis natura. Sicut anima et corpus non sunt utique unum (...) nisi addatur aut subintellegatur quid unum, id est unus homo aut unum animal. Inde Apostolus: Qui adhaeret meretrici, inquit, unum corpus est. Non dixit «unum sunt» aut «unum est», sed addidit corpus, tamquam ex duobus diversis masculino et feminino unum corpus adiunctione compositum. Et: Qui adhaeret, inquit, Domino unus spiritus est. Non dixit: «qui adhaeret Domino unus est», aut «unum sunt», sed addidit spiritus. Diversum enim natura spiritus hominis et spiritus Dei, sed inhaerendo fit unus spiritus ex diversis duobus (...). Pater ergo et Filius unum sunt utique secundum unitatem substantiae, et unus Deus est, et unus magnus, et unus sapiens, sicut tractatum est*.

2. SULL'ESSENZA IN SANT'AGOSTINO

Tratteremo ora della *essentia* in Sant'Agostino. Muoveremo da un passo del *De Trinitate* (5,2,3) in cui il termine *essentia* è assunto da Agostino in modo esplicito, e però enigmatico.⁷¹ Si tratta di un passo apparentemente semplice, che pone tuttavia alcuni problemi. Noi in particolare ne metteremo a fuoco due: 1) il nesso tra *essentia* (ousia) e *quod est* (noi diremmo: 'ente'); 2) la derivazione di *essentia* da *esse* e le conseguenze che questo comporta dal punto di vista semantico. Nel tentativo di intendere il passo di *De Trin.* 5,2,3 e di risolvere questi problemi, evidenzieremo due accezioni del nome *essentia*: 1) *essentia* come *quod est* ('qualcosa che è'); 2) *essentia* come *qua (aliquid) est* ('ciò per cui qualcosa è'). Provando a capire quale nesso tenga insieme queste due accezioni in Agostino, ci soffermeremo su alcune perfezioni di Dio, perfezioni che non dicono tanto 'cosa' Dio è, quanto 'come' Dio è: dunque che Dio è 'eterno', 'immutabile', Dio è '*Idipsum*', Dio è 'sommamente', 'veramente', 'propriamente', Dio è 'propriamente *essentia*', Dio è 'spirito', Dio è 'semplice'. Noteremo che a ciascuno di questi predicati è sottesa una particolare antinomia, e che tutti convergono su questo aspetto centralissimo del pensiero di Agostino: Dio 'è ciò che ha' (*quod habet hoc est*).

2.1 Su un argomento agostiniano

Incominciamo dunque dal *De Trinitate*. E veniamo subito al punto decisivo. In *De Trinitate* 5,2,3, Agostino afferma anzitutto che Dio è 'senza dubbio' sostanza, o meglio essenza, che i greci chiamano ousia (*Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci vocant ousia*). Poi argomenta così: l'essenza infatti (*enim*) 'è detta da ciò che è essere' (*ab eo quod est esse dicta est essentia*) come la sapienza 'è detta da ciò che è essere sapiente' (*ab eo quod est sapere dicta est sapientia*) e la conoscenza 'è detta da ciò che è conoscere' (*ab eo quod est scire dicta est scientia*). E infine domanda: ma chi è 'più' di Dio (*quis magis est*)? Dio infatti ha detto: "Io sono Colui che sono", e: "dirai agli Israeliti: Colui che è mi manda a voi" (Es 3,14): *Ego sum qui sum; Qui est misit me ad vos*.

Riassumo i tre enunciati:

- 1) Dio è senza dubbio sostanza o essenza che i Greci chiamano ousia;
- 2) infatti (*enim*) l'essenza è chiamata così da essere;
- 3) e nessuno è più di Dio.

Mi pare che il ragionamento sia questo: a) l'essenza è chiamata così dal verbo essere (come la sapienza da essere sapiente e la conoscenza da conoscere), b) nessuno 'è' più di Dio (Dio 'è' massimamente), c) e dunque Dio è senza dubbio sostanza o (meglio) essenza che i Greci chiamano ousia.

L'argomento è presente in molti altri luoghi nell'opera di Agostino; e pone (mi sembra) almeno due problemi:

⁷¹ Il nome *essentia* è rilevante nell'opera di Agostino, specialmente nel *De Trinitate*, come L. Ayres ha osservato: "*essentia* is most extensively used in *De Trinitate*: out of 182 uses in Augustine's corpus, 118 are to be found in this work", cfr. L. Ayres, "Being", in *Augustine through the Ages*, Allan D. Fitzgerald (ed.), 1999, pp.96-98 (tr. it.: "*essentia* è usato più diffusamente nel *De Trinitate*: delle 182 citazioni presenti nelle opere di Agostino, in questa se ne trovano 118", cfr. L. Ayres, "Essere (*Esse, essentia*)", in Allan D. Fitzgerald (ed.), *Agostino, dizionario enciclopedico*, ed. it. a cura di L. Alici - A. Pieretti, Città Nuova, Roma 2007, pp. 664-667, p.666).

1) primo problema: sembra che qui l'*essentia* (ousia) coincida in qualche modo col *quod est*, cioè con 'ciò (o qualcosa) che è'. Infatti se Dio è essenza perché il suo nome è *Qui est*, cioè perché 'è' massimamente e veramente, si vede che qui l'essenza (ousia) è 'ciò che è', o *quod est*.

O ancora: se Dio è essenza perché 'è', 'essenza' deve indicare *quod est*.

Questa convergenza o sovrapposizione semantica tra *substantia* o *essentia* e *quod est* non è però scontata, pone invece un problema. Infatti noi sappiamo che *quod est* traduceva (nel mondo latino antico e tardo antico) il termine greco *to on*, che i medioevali avrebbero poi tradotto con *ens*, e che noi possiamo tradurre con 'ente' o 'essente'. Ora, benchè l'essenza o sostanza (ousia) 'sia', e sia quindi un 'ente', essa però non sembra coincidere da sola interamente con l'ente: ci sono infatti altri 'enti', altre cose che non sono ousia, ma di cui diciamo che in qualche modo 'sono'. Agostino in *De Trin.* 5,2,3 parla degli 'accidenti' (*accidentia*), che appunto 'accadono' (*accidere*) alle sostanze, sono 'ricevuti' dalle sostanze (*essentiae, sive substantiae, capiunt accidentia*; tra i significati di *capere*: 'prendere', 'accogliere'). In 5,4,5, l'*accidens* è ciò che 'accade a qualcosa' (*eius rei cui accidit*); esempi di accidente sono certe qualità come il colore nero delle piume del corvo (*plumae corvi color niger*) o dei capelli dell'uomo (*capillis hominum nigrigudo*). In 5,5,6 c'è un elenco di ciò che si dice 'secondo accidente' (*secundum accidens*, e non 'secondo sostanza', *nec (...) secundum substantiam*): le 'grandezze' (*et magnitudines*) e le 'qualità' (*et qualitates*), le 'relazioni' (*et quod dicitur ad aliquid*, 'ciò che è detto in relazione a qualcosa') (come ad esempio l'amicizia, le parentele, le servitù, le somiglianze, le uguaglianze ecc.), "la posizione" (*et situs*) e "il modo d'essere" (*et habitus*), il luogo (*et loca*) e il tempo (*et tempus*), le azioni (*et opera*) e le passioni (*atque passiones*). (C'è qui come un riferimento alle categorie di Aristotele, cfr. *Categorie* 4,1b,25- 2a,5. Ci torneremo.) Ancora, in *De Trin.* 7,5,10, le qualità accidentali sono quelle che si dicono 'essere in un qualche soggetto' (*ea quae in aliquo subiecto esse dicuntur*) come il colore e la forma 'in' un corpo (*sicut color aut forma in corpore*). (Qui ancora l'espressione *in subiecto* ricorda Aristotele, *en hypokeimenou*, in *Categ.* 2,1a,20- 1b,6). In *Conf.* 4,16,28 Agostino distingue le sostanze (*de substantiis*) come ad esempio l'uomo (*sicuti est homo*) da quelle cose che esistono in esse (*et quae in illis essent*) come la figura dell'uomo (*figura hominis*), dunque quale egli sia (*qualis sit*), e di che statura (*statura*), cioè di quanti piedi (*quot pedum sit*), e la parentela (*et cognatio*), ad esempio di chi sia fratello (*cuius frater sit*), e dove sia stabilito (*ubi sit constitutus*), e quando sia nato (*quando natus*), e se stia in piedi o seduto (*aut stet aut sedeat*), e ancora se sia calzato o armato (*calceatus vel armatus*), e se faccia o patisca alcunchè (*aliquid faciat aut patitur aliquid*), e qualunque altra cosa in questi nove generi (*et quaecumque in his novem generibus*) o in quel genere della sostanza (*vel in ipso substantiae innumerabilia reperiuntur*).

Consideriamo dunque questo: l'ente non dovrebbe coincidere con l'essenza; infatti anche dell'accidente, e più ampiamente di ciò che non è ousia, diciamo che in un certo senso 'è', che è 'ente'. Quindi l'*essentia* ed il *quod est* (ousia e *to on*) dovrebbero rimanere distinti.

In *De Trin.* 5,2,3 sembra invece emergere un'accezione dell'ousia (sostanza o meglio essenza) come *quod est*: come 'ciò (o qualcosa) che è'. L'ambito dell'ente (*to on, quod est*) sembra contrarsi, convergere e ritirarsi nella categoria (o significato) della sostanza o essenza (ousia). O anche: l'essenza (ousia) sembra qui potersi semplicemente convertire con *quod est* (*to on*).

Perché?

Riformulo. Noi diremmo: 1) 'ente' è *quod est*, 2), 'ente' ('è') è detto di molte cose: sia dell'ousia sia di ciò che non è ousia 3) e dunque ousia e *quod est* non coincidono. Oppure diremmo: 1) 'ente' è *quod est*, 2) *quod est* coincide con ousia, 3) dunque solo dell'ousia diciamo 'che è'; solo l'ousia 'è'. Invece (qui, in *De Trin.* 5,2,3, sembra) diciamo: 1) 'ente' è

quod est (traduce to on) 2) in qualche modo ‘è’, è ‘ente’, anche ciò che non è ousia e quindi ousia e *quod est* (to on) non dovrebbero coincidere, 3) e nondimeno ousia è *quod est* (infatti Dio ‘è ousia’ perché ‘è’).

Come mai si sono invertiti i termini?

2) Secondo problema: se sostanza o essenza è ‘qualcosa che è’ (*quod est*), perché essenza si ricava dal verbo essere come sapienza dal verbo *sapere* e conoscenza dal verbo conoscere? La sapienza infatti non è ‘colui che è sapiente’ e la conoscenza non è ‘colui che conosce’, bensì la sapienza sembra ‘ciò per cui è qualcuno sapiente’, e così anche la conoscenza sembra ‘ciò per cui’ qualcuno è detto conoscente.

Come mai allora l’essenza è *quod est* ovvero sia ‘ciò che è’? Riformulo. Noi diremmo, con una certa coerenza: 1) *essentia* è da *essere* (come *sapientia* è da *sapere*) e dunque dovrebbe indicare ‘ciò per cui qualcosa è’ (come *sapientia* indica ‘ciò per cui qualcuno è sapiente’), 2) Dio ‘è’ cioè il Suo nome è *Qui est*, 3) e quindi (diremmo) Dio ‘ha’ l’*essentia* (o ‘è per’ l’*essentia*). Oppure diremmo, con uguale coerenza: 1) Dio ‘è’, il Suo nome è *Qui est*, 2) Dio è ‘perciò’ *essentia*, 3) e dunque l’*essentia* è *quod est*: ‘ciò (qualcosa) che è’. Invece con Agostino (sembra) ci troviamo a scomporre i due ragionamenti e, incrociandone i termini, a dire: 1) *essentia* è da *esse* come *sapientia* da *sapere* e quindi dovrebbe indicare ‘ciò per cui qualcosa è’, 2) Dio certamente ‘è’, è *Qui est*, 3) e dunque Dio è certamente *essentia*. Come mai? Infatti sembra (a me, almeno) che 3) non consegua in modo evidente da 1) e 2).

Essentia che si ricava da *esse* come *sapientia* da *sapere* potrebbe però anche indicare l’*esse* (cioè ‘l’essere’, l’atto di ‘essere’). Resterebbe comunque l’aporia nell’argomento di *De Trin.* 5,2,3. Così formulata: 1) l’*essentia* è ‘l’essere’, 2) Dio ‘è’, cioè è *Qui est*, 3) dunque Dio è *essentia*. Ora anche qui 3) non consegue da 1) e 2). Più coerente sarebbe invece dire: 1) l’*essentia* è l’*esse*, 2) Dio ‘è’, è *Qui est*, 3) e dunque Dio ‘ha’ l’*essentia* (ha l’*esse*). Oppure ugualmente: 1) Dio è *essentia*, 2) infatti Dio ‘è’, è *Qui est*, 3) quindi l’*essentia* è *quod est*: è ‘ciò (qualcosa) che è’, e non l’*esse* (‘l’essere’). Come mai Agostino sembra invertire gli enunciati?

Tratteremo anzitutto il primo problema e metteremo in luce una prima accezione di ‘essenza’ come *quod est*. Poi tenteremo di risolvere il secondo problema e vedremo se emergerà qualche altra accezione del termine *essentia*.

2.2 L’essenza come *quod est*

Dunque nel latino antico e tardo antico *essentia* traduceva ousia, mentre *quod est* traduceva to on. Così insegna ad esempio Seneca.⁷² Nell’*Epistola* 58 parla dell’ousia e del to on, spiega che ousia è tradotto con *essentia*, e attribuisce a Cicerone il conio il vocabolo; invece to on va tradotto con *quod est*. I due termini (*essentia*, *quod est*) sono quindi distinti. Peraltro Seneca lamenta qui la povertà del latino, che non disponeva di un unico vocabolo con cui tradurre letteralmente to on, e doveva allora porre un verbo (cioè una frase: *quod est*, ‘ciò che è’) al posto di un nome sostantivo (to on, ‘ente’).⁷³ Anche Apuleio nel *De Pla-*

⁷² Su Seneca e Agostino cfr. A. Traina, “Seneca e Agostino”, estr. da *Rivista di cultura classica e medievale*, XIX (1977), pp.751-767. Cfr. anche I. Ramelli, “Seneca in Plinio, Dione, S. Agostino”, in *Neronia*, 6. *Rome a l’epoque neroniane*, Actes du 6° colloque international de la SIEN (Rome, 19-23 mai 1999), ed. par J.M. Croisille et Y. Perrin, “Collection Latomus”, Bruxelles, Latomus, 2002, pp. 503-513.

⁷³ Seneca, *Lettere a Lucilio*, BUR, Milano 1993, Vol.1, p. 351. Seneca riporta che ousia indicherebbe “la realtà necessaria, la natura che contiene il fondamento di ogni cosa”. Quindi spiega che Platone divide le cose

tone et ejus dogmate, V, traduce ousia con *essentia* (ousias, *quas essentias dicimus*); e al nome *essentia* è accostato *substantia* (*Et quidem primae substantiae vel essentiae*).

Occorre rilevare che ancora al tempo di Agostino i latini non disponevano del termine *ens* (che sarebbe stato in uso nel medioevo)⁷⁴: Agostino stesso nell'*Ars breviata* (IV, 31) avverte che il verbo latino *esse* ('essere') è privo sia del gerundio (*quarta forma*) sia del participio presente.⁷⁵ Riferisce inoltre che soltanto recentemente (*temporis recentioris*) alcuni eruditi (*docti quidam*) per trattare 'di cose alte e divine' (*magna et divina interpretandi explicandique*) stavano introducendo (*dixerunt*) sia il gerundio *essendi*, *essendo ed essendum*,⁷⁶ sia il participio presente *essens*, che sta a *esse* come (*quemadmodum*) *scribens* (scrivente) a *scribere*.⁷⁷ *Essens* corrisponderebbe quindi a 'essente' o a 'ente', come *scribens* corrisponde a 'scrivente'; ma poiché *essens* al tempo di Agostino non era ancora entrato nell'uso, è allora plausibile che Agostino usasse la locuzione *quod est* per indicare 'ciò che è' (e dunque l'ente o essente).

che sono (*quaecumque sunt*) in sei modi: 1) il primo *quod est* (genere principale: *primum illud genus; genus generale*) che è solo pensabile e non viene percepito con i sensi, e tutto ciò che è in modo generale (*generaliter*), come l'uomo in generale, l'animale, ecc.; 2) ciò che è eminente e supera ogni cosa, e cioè Dio che 'è' per eccellenza (*hoc ait per excellentiam esse*; 3) ciò che è propriamente (*quae proprie sunt*): le idee, gli esemplari eterni di tutto ciò che è fatto dalla natura; 4) le forme o figure (*facies*) dentro le cose (*in opere*); 5) le cose che sono comunemente (*communiter*), e che non sono veramente (*vere*) e propriamente (*proprie*): uomini, animali, altre cose e il mondo stesso, che incessantemente fluiscono e scorrono, aumentano e diminuiscono; 6) le cose che hanno una quasi esistenza (*quasi sunt*) come lo spazio e il tempo. Cfr. Vol. 1, p. 351.

⁷⁴ Il termine *ens* è entrato nel linguaggio filosofico a partire da Boezio. Come osserva A. Ghisalberti: "mentre Vittorino continua a parlare di *όν*, conservando il termine greco anche nelle sue opere scritte in latino, Boezio sarà il primo a usare il termine latino *ens*", cfr. A. Ghisalberti, "L'Essere e l'Uno in Tommaso d'Aquino", in Aa. Vv., *L'Uno e molti*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1990, p. 241. E. Gilson ha osservato che "per vedere *ens*, *entia* accolti senza paura a dispetto delle resistenze opposte dall'uso, dobbiamo arrivare a Boezio, vale a dire alla fine del quinto secolo" (cfr. E. Gilson, *Note sul vocabolario dell'essere*, appendice a *L'essere e l'essenza*, Ed. Massimo, Milano 1988, p. 324). In particolare Gilson riporta che Boezio utilizza *ens* (nelle due forme *ens* e *entia*) come traduzione del greco *ον* nei commentari a Porfirio (*In Isagogen Porphyrii*, ed. prima, lib. I, c. XXIV; ed. S. Brandt, CSEL, vol. XLVII, Vienne 1906, p. 74; cfr. E. Gilson, *ibid.*, pp. 324-325).

⁷⁵ Tuttavia nell'*Institutio Oratoria* di Quintiliano c'è un passo (8,3,33): *Multa ex Graeco formata nova ac plurima a Sergio Plauto, quorum dura quaedam admodum videntur, ut [quae] ens et essentia* ("Molti neologismi sono formati dal greco, e moltissimi da Sergio Plauto, dei quali alcuni sembrano molto duri, come [*quae*] *ens* ed *essentia*", cfr. Quintiliano, *La formazione dell'oratore*, BUR, Milano 2001, Vol. 2, p. 1305). Ora: [*quae*] *ens* cosa indica? *Quaens* oppure *ens*? BUR traduce: "che può" (participio presente di *quire*); ed avverte in nota (nota 29, *ivi*): "*Ens*: i mss. leggono *quae* (espunto dal Regius) *ens*: Halm emenda in *queens* (cfr. 2,14,2: *queentia*)". E. Gilson opta invece senz'altro per *ens*, e chiosa: "Dal che si vede che la parola era già stata creata, anteriormente al primo secolo dell'era cristiana, che la si sentiva rispondere a un bisogno, ma si osava ancora adottarla", cfr. E. Gilson, *L'essere e l'essenza*, cit., p. 323. Quanto all'origine di *ens*, Gilson scrive: "Morfologicamente, *ens* deriva da *sum*, non però direttamente perché il participio presente di *sum* sarebbe *sens*, che si è peraltro conservato in composti quali *ab-sens* e *prae-sens* e *con-sentes*, ecc." (p. 322). Ancora Gilson riporta che secondo Prisciano (in *Institutionum Grammaticarum*, lib. XVIII, 8, 75; ed. M. Hertz, Leipzig 1858, t. II, p. 239) il termine *ens* (come participio presente di *sum*) comparirebbe già in Cesare, tuttavia "Prisciano non cita né testo né fonte, e siccome noi non conosciamo nessun'opera di Cesare in cui sia impiegato questo termine, la testimonianza del nostro grammatico risulta poco attendibile" (pp. 322-323).

⁷⁶ Agostino usa *essendi*, a fianco a *existendi*, in *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo*, 4,6: *Deus (...) existendi et ut ita dicam essendi auctor est*. Dunque Agostino aveva il gerundio di *esse* ed *existere*. Cfr. E. Bermon, "Grammaire et métaphysique: à propos des formes *essendi*, *essendo*, *essendum* et *essens* dans l'*Ars grammatica breviata* de saint Augustin", I. Bochet (ed.), *Augustin philosophe et prédicateur*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2012, pp.185-194.

⁷⁷ Cfr. *Incipit Ars Sancti Augustini pro fratrum mediocritate breviata*, 4,31, ed. it. "La grammatica", Città Nuova, Roma. Sull'*Ars Augustini pro fratrum mediocritate breviata* rimando alla Prefazione di M. Bettetini in Agostino, *Il Maestro e la parola. Il maestro, la dialettica, la retorica, la grammatica* (a cura di M. Bettetini), Rusconi, Milano 1993, pp.163-164, e alla sua *Introduzione* allo stesso volume, pp. XII-XIII.

Circa il nome *essentia* Agostino osserva invece (in *De Civ. Dei* 12,2) che è un nome nuovo (*novo quidem nomine*) che gli antichi autori latini non usavano (*quo usi veteres non sunt latini sermonis auctores*) e che però al suo tempo era già divenuto familiare (*iam nostris temporibus usitato*); è ricavato dal verbo *esse* (*ab eo quod est esse*) come *sapientia* dal verbo *sapere* e fu coniato per tradurre il greco *ousia* (*ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant ousia*): infatti anche *ousia* (*hoc enim*) è una parola tratta da un verbo (*verbum e verbo expressum*) e dunque dicendo *ousia* è come se si dicesse *essentia* (*ut diceretur essentia*).

Dunque: *essentia* traduce *ousia* e sta al verbo *esse* come *sapientia* al verbo *sapere*. *Essens* invece è il participio presente del verbo *esse*, indica dunque ‘qualcosa che è’, e sta ad *esse* come *scribens* a *scribere*. *Quod est* veniva usato per tradurre *to on*, prima dell’introduzione del participio presente *essens*.

Anche in *De Trinitate*, 5,8,9 leggiamo che si chiama *essentia* ciò che i greci chiamano *ousia* e che i latini chiamano più abitualmente *substantia* (*essentia dico quae ousia graece dicuntur, quam usitatus, substantiam, vocamus*). In 5,8,10 dichiara di ignorare la differenza che i Greci pongono tra *ousia* ed *ipostasi*. In 5,9,10 aggiunge che secondo la consuetudine (*loquendi consuetudo*) dei latini *substantia* significa ciò che (*hoc quod*) significa *essentia*. In *De Moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* (2,2,2) leggiamo ancora che ‘con un nome nuovo’ (*novo nomine*) chiamiamo l’*essentia* da ciò che è essere (*ab eo quod est esse*), *essentia* che per lo più (*plerumque*) è chiamata anche *substantia*, mentre gli antichi, che non avevano questi due nomi, al posto di (*pro*) *essentia* e *substantia* dicevano *natura* (*naturam vocabant*).

Dunque: *essentia*, che i latini più abitualmente chiamano *substantia*, è un nome nuovo, col quale si traduce alla lettera *ousia*, che gli antichi latini invece chiamavano *natura*.

Dunque in latino non s’intende qualcosa di diverso (*non aliter*) dicendo *essenza* oppure *sostanza* (*De Trin.* 7,4,7). E ci sono molti passi in cui Agostino sembra usare i due nomi *substantia* ed *essentia* come se equivalessero. Vedremo tuttavia che per Agostino è comunque possibile ed anche opportuno distinguerli. Ma non tratterò ora di questa distinzione tra *essentia* e *substantia*. Ci torneremo.

Ora mi interessa il nome *ousia*, tradotto da Agostino con *substantia* o meglio *essentia*, e la locuzione *quod est*.

Dunque *essentia* e *quod est* venivano distinti. *Essentia* si ricava da *esse* come *sapientia* da *sapere*, e traduce alla lettera il greco *ousia*; gli antichi latini usavano il termine *natura*, e si può usare il nome *substantia* come equivalente. *Quod est* traduce invece *to on*, in assenza d’un nome con cui tradurre *to on* alla lettera; al tempo di Agostino si stava introducendo il nome *essens* come participio presente di *esse*. Dunque (ancora) *essentia* e *quod est* venivano distinti. Nondimeno nel passo di *De Trinitate* (5,2,3) citato i due termini sembrano convergere. Si dice infatti che Dio è *ousia* (*substantia*, o meglio *essentia*) perché ‘è’, perché è *Qui est*. Come mai?

Nella *Lettera IX* a Nebridio Agostino osserva che non c’è *natura* o *sostanza* (*natura aut substantia*) che non abbia (*habeat*) questi tre caratteri: 1) d’essere (*ut sit*), 2) di essere questo o quello (*hoc, an illud*), 3) e infine, di permanere quanto può nello stato in cui si trova (*in eo quod est maneat*). Tralascio adesso l’uso del termine *natura* insieme a *substantia*, e il loro rapporto con *essentia*. Mi importa solo di rilevare che non c’è, per Agostino, *sostanza* che non ‘sia’, che non abbia ‘di essere’ (*ut sit*): dunque ogni *sostanza* anzitutto ‘è’.

Nel *De Rethorica* troviamo un passo più utile. Qui (9) Agostino osserva che le ‘questioni razionali’ (*rationales quaestiones*) si fanno in quattro modi: 1) *an sit* o *de substantia* (‘se qualcosa sia’, o ‘circa la sostanza’) anche detta *coniectura* (‘congettura’) (in greco: *stochasmon*, o *peri tes ousias*), 2) *quid sit* (‘cosa sia’), 3) *qualitatem* (‘qualità’), 4) *de inducendo*

iudicio ('se debba o no portarsi in giudizio', cioè 'se si debba o no sollevare la questione'). Dunque per Agostino qui domandarsi 'se qualcosa sia' (*an sit*) significa sollevare una questione 'riguardo alla sostanza o ousia'.⁷⁸ Dunque (più liberamente): la *substantia* ha a che fare (o sembra coincidere) con 'qualcosa che è'.

Questo passo di *De Rethorica* ne ricorda un altro di Quintiliano, nella *Institutio oratoria*, 2, 14,1,4.⁷⁹ Anche Quintiliano qui fa convergere *quod est* ed *essentia*. Spiega che *essentia* traduce il greco ousia (ma Quintiliano attribuisce il conio a Sergio Plauto e non a Cicerone⁸⁰); e poi osserva che intorno ad ogni cosa si possono sollevare tre tipi di questione: 1) congetturali, quando ci si chiede di una certa cosa 'se è' (*an sit*), 2) definitorie, quando ci si chiede, di qualcosa, 'che cos'è' (*quid sit*), 3) qualitative, circa 'il modo in cui qualcosa è' (*quale sit*).⁸¹ Osserva poi ancora (questo è importante) che Aristotele per primo fissò la tipologia ponendo dieci categorie su cui si incentra ogni questione, e la prima è l'ousia che Plauto chiamò *essentia* (e secondo Quintiliano non c'è veramente in latino un altro nome). Quando ci si domanda 'se qualcosa sia', quando ci si chiede 'se è' (*an sit*), si sta facendo questione dell'essenza (*essentia*); e cioè in ogni questione circa l'*essentia* la domanda è semplicemente 'se qualcosa è', e non ancora 'che cosa è' o 'quale è', e neppure 'quanto grande è', o 'in relazione a cosa', o 'dove è', o 'quando', 'se agisca' o 'patisca', o 'cosa possieda' o 'come sia messa' ('se giace' o 'è seduta', ecc.). Ora questo passo è importante perché sembra far coincidere l'ousia o *essentia* con 'ciò (o qualcosa) che è' (*quod est*); e tale coincidenza viene attribuita anzitutto ad Aristotele (*De Rethorica*).⁸²

Torniamo ad Agostino. Anche nel *De Trinitate* Agostino sembra procedere col piglio del retore. Domandandosi se Dio sia 'sostanza' o 'essenza' (ousia), sembra chiedersi se Dio 'sia': la risposta infatti è che Dio senza dubbio è essenza perché Dio 'è' ed 'è massimamente', perché il suo nome è *Qui est* o *Qui sum*. Agostino pare quindi sollevare qui anzitutto la prima delle questioni razionali: *an sit*; e sembra far coincidere la domanda 'se sia sostanza o essenza' con la domanda 'se sia'.

Riporto qui di seguito alcuni passi in cui Agostino parla dell'*essentia* (o *substantia*) e del *quod est*, e sembra porli come convertibili. Prendo in considerazione diverse opere, e in particolare: *Confessionum libri tredecim*, *De Civitate Dei*, *De Trinitate*, *Enarrationes in Psalmos*. La maggior parte dei passi riguarda Dio come *Qui est* o *quod est*; alcuni altri riguardano invece la creatura. Non mi soffermerò sulla loro distinzione. Alcuni passi sono e-

⁷⁸ Cfr. Agostino, *De Rethorica*, 9, ed. it. "La retorica", in Agostino, *Il maestro e la parola*, cit.: "questioni logiche o razionali", cfr. p.128.

⁷⁹ Su Agostino e Quintiliano, cfr. P. Keseling, "Augustin und Quintilian", in *Augustinus Magister*, I, 1954, pp.201-204.

⁸⁰ Su questa divergenza, e più in generale sulla vicenda dei nomi *essentia* e *substantia* nel mondo latino tardo antico (in un percorso che considera, fra gli altri, Cicerone, Seneca, Quintiliano, Apuleio, Vittorino e infine anche Agostino) cfr. J.-F. Courtine, "Essenza, sostanza, sussistenza, esistenza", in *Quaestio. Annuario di Storia della Metafisica*, 3 (2003), pp. 27-59. Cfr. pp. 42-43: "Seneca (2-66) (*Lettere*, 58,6) (...) attribuisce la paternità del primo termine a Cicerone (106-43 a.C.). Questa attribuzione, tuttavia, è controversa (...). Quintiliano (35-100) (...) attribuisce infatti la creazione del termine a un certo Sergius Plautus (...) appartenente alla corrente stoica (...). Sant'Agostino, che introduce definitivamente nell'uso della lingua latina il termine *essentia*, alla fine del IV secolo, non manca di ricordare che si tratta di un nome nuovo (*novo quidem nomine*), ancora ignoto agli autori più antichi"; cfr. anche p. 54: "Anche se, a partire da Apuleio, è possibile riscontrare alcune occorrenze di *essentia* in altri autori influenzati dal neoplatonismo, come Macrobio e Calcidio, questo termine riesce ad imporsi soltanto con Agostino".

⁸¹ In un esempio tratto dalle cause giudiziali, la questione è congetturale se dell'imputato si chiede: "l'ha fatto o non l'ha fatto?"; è invece definitoria se si chiede: "che cosa ha fatto?"; è infine qualitativa se l'imputato afferma: "se pure l'ho fatto, ho fatto bene" (3,6,10).

⁸² Cfr. Quintiliano, *La formazione dell'oratore*, BUR, Milano 2001, Vol. 1, p. 481.

spliciti, da altri si dovrà invece dedurre con qualche approssimazione. La cernita dei passi è solo orientativa.⁸³

Dalle Enarrationes in Psalmos.

In *En. in Ps. 5,7* Agostino osserva che non esiste alcuna sostanza o natura contraria alla verità (*sed ne quis putet substantiam vel naturam veritati esse contraria*): infatti la menzogna compete a ciò che non è (*ad id quod non est*) e non a ciò che è (*ad id quod est*). In questo passo anzitutto sembrano usarsi con lo stesso significato i termini sostanza e natura: *vel*. Entrambi qui indicano poi evidentemente: ‘ciò che è’, *id quod est*. Dunque la sostanza, in questo contesto, è: ‘qualcosa che è’.

In 68 I,5 (un passo che trovo difficile tradurre) Agostino osserva che quando si dice (*dicitur*) uomo, pecora, terra, cielo, sole, luna, pietra, mare e aria, tutte queste sono ‘sostanze’; e sono sostanze ‘per il fatto stesso che sono’ (*omina ipsa substantiae eo ipso quo sunt*).⁸⁴ Quindi aggiunge che anche Dio è una certa sostanza (*Deus est quaedam substantia*). Infatti tutto ‘ciò che non è sostanza’ (*quod nulla substantia est*), ‘non è niente’ (*nihil omnino est*); quindi la sostanza è ‘un qualche essere’ (*substantia aliquid esse est*). Dunque chiaramente per Agostino, qui, tutto ciò che è, è ‘sostanza’, e ciò che non è sostanza, non è niente. La sostanza dunque è: qualcosa che è.

In 9,11 Agostino osserva che le cose del mondo scorrono via per la mutevolezza del tempo, esse hanno soltanto il ‘sarà’ e il ‘fu’ ma non l’‘è’: ciò che in esse è futuro, appena giunge, già diviene passato. Nella *natura* di Dio (*in Dei natura*) invece c’è soltanto ‘ciò che è’ (*id quod est*). Perciò Dio ha detto di sé: “Io sono colui che sono” (*Ego sum qui sum*) e “Colui che è” (*Qui est*, cfr. Es 3,14). Dunque qui Dio è *Colui che è* (*Qui est*). Ed è Colui che è, perché nella sua *natura* c’è soltanto ‘ciò che è’: *id quod est*.

Ancora, in 38,22, leggiamo che chi va via lontano da Dio, va verso il non essere (*ad non esse*). Dio infatti è ‘colui che veramente è’ (*qui vere est*).

In 70 II,6 Agostino scrive che Dio è colui che ‘è sommamente’ (*summe*) e ‘immutabilmente’ (*incommutabiliter*).

In 101 II,10 Agostino parla del ‘nome’ di Dio. Quando Mosè (Es 3,14) chiede a Dio: *cosa dirò ai figli di Israele, se mi chiederanno: Chi ti ha mandato a noi?*, Dio risponde: *Io sono colui che sono* (*Ego sum qui sum*); e: *colui che* (*Qui est*) è *mi ha mandato a voi*. Agostino spiega: quando uno chiede a un altro: ‘chi sei?’, quello gli risponde dicendo il proprio ‘nome’, dicendo ‘io sono Gaio, o Lucio, o Marco’. Perciò, anche Dio ha risposto a Mosè dicendo il suo ‘nome’. Ma qual è questo ‘nome’? Dio dice: *Io sono Colui che sono*. Dunque il suo ‘nome’ è: *Colui che sono* (*Qui sum*), o anche: *Colui che è* (*Qui est*). Dunque il nome di Dio è “proprio l’essere” (così in Città Nuova): *esset tibi nomen ipsum esse* (che però può forse tradursi anche: ‘il tuo nome è che tu stesso sei’). Il nome di Dio è dunque: *È*. O anche: *Colui che è*. Inoltre qui, secondo come si traduce quell’*ipsum esse*, compare che il nome di Dio è: ‘l’essere’, ‘l’essere stesso’. (Ma, come in altri passi in cui compare il nome *esse*, la traduzione è difficile perché può forse trattarsi d’una proposizione infinitiva, e perciò forse il nome qui è: ‘che Tu stesso (*ipsum*) sei (*esse*)’; dunque, il nome di Dio è ancora: ‘che è’, o ‘È’. Torneremo comunque su *esse*.)

⁸³ Bisogna considerare che non si trova in Agostino la suddivisione del trattato in *De Deo Uno* e *De Deo Trino*, cioè prima intorno all’essenza poi intorno alla distinzione delle relazioni, che sarà proprio della scolastica. Cfr. N. Ciola *Teologia Trinitaria* EDB. Questo rende problematico ricostruire l’uso che Agostino fa del nome *essentia*.

⁸⁴ Nella traduzione Città Nuova.: “in forza di quello che sono”. Ma (cfr. Castiglioni-Mariotti), *eo quo*: “perché”. E dunque può anche tradursi: “sono sostanze perché sono”, “per il fatto che sono”. Cfr. un uso analogo di *eo ipso quo* in *De Trin.* 10,3,5. L’equivocità di *eo quo sunt* è connessa alla possibilità di ricavare dal passo altre accezioni del nome *essentia*. Ci torneremo.

In 134,4 Agostino scrive: *verum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est*. Ora, il passo è difficile da tradurre. Se *quod* è qui pronome relativo, avremmo che Dio è “l’essere vero e immutabile” (così in Città Nuova). *Quod* tuttavia è anche congiunzione, e può significare: ‘perciò’; avremmo allora: ‘l’essere vero è l’essere immutabile, e perciò Dio solo è’. Tralascio la questione. Occorre ora solo insistere sul fatto che Dio ‘è’. Immediatamente dopo Agostino aggiunge infatti: *Est enim est*, cioè: ‘l’È, è’. Quindi Dio è ancora: ‘l’È’, ‘l’È che è’.

Il tema ricompare in 134,6. Agostino osserva che Dio è (*est*), ed è veramente (*vere est*), e quindi è senza inizio e senza fine (*sine initio et sine termino est*). Per questo il suo nome (*nomen*) è: *Ego sum*; e: *Qui est* (*Es. 3,14*). (Direi così: se è Dio a dire il suo nome, questo è *Qui sum*; se altri lo dicono di Lui, è *Qui est*).

Agostino aggiunge ancora qui (134,6) che Dio ‘è propriamente’ (*proprie*).

In 121,5 Agostino parla dell’*Idipsum*. È un termine che ricorre spesso, e ci torneremo più avanti. Il *Salmo* recita che Gerusalemme partecipa dell’*idipsum* (*cuius participatio est in idipsum*). Agostino perciò si chiede: che cos’è l’*idipsum* (*quid est idipsum*)? L’*idipsum* è ciò che è sempre nello stesso modo (*quod semper eodem modo est*), e non è ora in un modo ora in un altro (*non modo aliud, et modo aliud*). Dunque l’*idipsum* è ‘ciò (o qualcosa) che è’ (*quod est*). Dio è l’*Idipsum*.

Dunque solo di ciò che è sommamente, si può dire: *quod est*. E chi è sommamente, se non colui che di sé ha detto: *Io sono colui che sono*, ed il cui nome è: *Colui che è*?

Dio dunque è l’*idipsum*.

Dio dunque è *Quod est*.

Dio è veramente (*vere*) e sommamente (*summe*) e propriamente (*proprie*).

Il suo nome è: *Colui che è* (*Qui est*) o semplicemente: *È*.

Dal De Civitate Dei.

12,2 (Sommaro). Si legge che nessuna essenza (*essentiam*) è contraria (*contrariam*) a Dio, perché (*quia*) solo ciò che non è (*quod non est*) è del tutto diverso (*in totum diversum*) da ciò che è sempre e sommamente (*qui summe et semper est*). Osservo qui l’uso di *essentia* nel significato di ‘ciò che è’. Infatti: Dio è ‘ciò che è sommamente’, ma nessuna essenza è contraria a ciò che è sommamente. Dunque nessuna essenza non è. Dunque *essentia* indica proprio: ‘ciò (o qualcosa) che è’.

Lo stesso tema si trova anche in *De imm. animae* 12,19. Si legge qui che ogni essenza è essenza perché è (*omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est*); ma il contrario dell’essere è il non essere (*esse non habet contrarium nisi non esse*) e dunque ‘niente’ è contrario all’essenza (*unde nihil est essentiae contrarium*). Sottolineo: l’essenza è ‘essenza’ per il fatto che ‘è’ (*omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est*). Dunque: l’essenza è (ancora) ‘ciò che è’, ‘qualcosa che è’. L’argomento (sempre in 12,19) è scorciato anche riguardo a Dio, così: l’essere ha come contrario il non essere (*esse non habet contrarium nisi non esse*) e perciò niente è contrario a quella sostanza (Dio) che è massimamente e primariamente (*nullo modo igitur res ulla esse potest contraria illi substantiae, quae maxime ac primitus est*).

In 12,2 Agostino ricorda che Dio ha detto di sé: *Ego sum, qui sum*. Dio dunque è ‘somma essenza’ (*summa essentia*), cioè (*hoc est*) ‘è sommamente’ (*summe sit*), perché (*ideo*) è immutabile (*immutabilis sit*). Anche qui *essentia* sembra significare ‘ciò che è’. Dio infatti ‘è somma essenza’ perché ‘è sommamente’. Agostino spiega inoltre che l’essenza (*essentia*) riceve il nome (*vocatur*) da essere (*ab eo quod est esse*) come la sapienza (*sapientia*) riceve il nome da essere sapiente (*ab eo quod est sapere*).

Proseguendo, Agostino ribadisce che a ‘ciò che è’ può essere contrario soltanto il ‘non essere’ (*non esse*). Dunque a Dio, che è sommamente, ovvero è somma essenza, non è contraria nessun’altra essenza (*essentia*). Ancora, qui Dio è somma *essentia* perché è sommamente.

In 12,5 troviamo ancora che Dio è sommamente, e da Lui è stata fatta ogni altra ‘essenza’. Nessuna essenza creata è sommamente, ma ciascuna conserva il proprio ‘essere’ (*suum esse*), quanto (*quantum*) ne ha ricevuto (*acceperunt*). Dunque le essenze create ‘sono’, ma non sommamente. Dio solo ‘è sommamente’. In 12,7 leggiamo ancora che Dio è sommamente (*quod summe est*). Concludiamo dunque ancora che Dio è *quod summe est*, o *qui summe est*. Torneremo sul *summe*.

Dunque ogni *essentia* è *essentia* perché ‘è’ (*quia est*).

Dio è *essentia* ed è sommamente (*summe*), massimamente (*maxime*) e principalmente (*primitus*).

Dal De Trinitate.

In 7,5,10 leggiamo che il corpo sussiste (*subsistit*) ed è perciò sostanza (*et ideo substantia est*). Quelle cose che invece ‘sono nel corpo sussistente e sottostante’ (*illa vero in subsistente atque in subiecto corpore*) ‘non sono sostanze’ bensì ‘sono nella sostanza’ (*quae non substantiae sunt sed in substantia*), come ad esempio un colore o una forma. Osservo che qui la ‘sostanza’ è ‘ciò che sussiste’. Tralascio però ora la differenza tra *subsistere* ed *esse*, che Agostino comunque pone. Benchè è vero che in molti passi *substantia* ed *essentia* sono usati come equivalenti: entrambi traduzioni di *ousia*. Ci torneremo.

In 7,5,10 l’essenza si dice ‘in riferimento a sé’ (*ad se*); anche quando è detta essere qualcosa in relazione ad altro (*ad aliud*), è comunque sempre anche qualcosa ‘in riferimento a sé’ (*ad se*; talvolta tradotto: ‘in senso assoluto’). Così ad esempio l’uomo e la moneta in riferimento a sé (*ad se*) sono sostanze o essenze (*substantiae sive essentiae*) mentre sono detti ad esempio ‘padrone’ e ‘caparra’ in modo relativo (*relative dicuntur*); ora, se non ci fosse l’uomo, cioè la sostanza, non ci sarebbe alcunchè che possa dirsi ‘padrone’ relativamente ad altro (*si non esset homo, id est substantia, non esset qui relative dominus diceretur*). E se l’essenza stessa fosse detta in relazione ad altro, l’essenza non sarebbe essenza (*essentia ipsa non est essentia*). Dunque quando un’essenza o sostanza è detta in relazione a qualcos’altro, questo capita perché quest’essenza o sostanza è anche qualcosa al di fuori della relazione (*est aliquid excepto relativo*). Alcune qualità accidentali (come il colore) possono invece avere (mi sembra) un essere puramente relativo (*relativum*): così un colore è ‘colore’ non in riferimento a sé (*ad se*) ma in relazione ad altro (*ad aliud*); è infatti colore ‘del’ corpo colorato, mentre il corpo, anche se è detto ‘colorato’ in relazione al colore (*ad colorem*), è però ‘corpo’ in riferimento a sé (*ad se*).

Abbiamo già visto l’argomento di *De Trin.* 5,2,3. Nell’immediato prosieguo Agostino incalza il tema, da uno sviluppo all’argomento. Scrive che (oltre a Dio) anche altre cose (*aliae*) sono dette sostanze o essenze, ma ricevono degli accidenti (*capiunt accidentia*) per i quali mutano in qualche modo. Ora niente di simile può accadere (*accidere non potest*) a Dio, e perciò c’è una sola immutabile sostanza o essenza (*sola incommutabilis substantia vel essentia*) che è Dio (*qui Deus est*) a cui di certo compete (*cui profecto competit*) massimamente e verissimamente (*maxime ac verissime*) l’essere stesso (*ipsum esse*) dal quale l’essenza è nominata (*unde essentia nominata est*).

Riformulo: Dio non muta, è immutabile; quindi a Dio compete massimamente e veramente l’essere da cui riceve il nome l’essenza; e perciò Dio è sostanza o essenza immutabile. Insomma: anche qui Dio è ‘essenza’ perché ‘è’; e poiché ‘è massimamente’, è ‘essenza immutabile’ (*inmutabilis substantia vel essentia*). Ritorneremo più avanti su *incommutabilis*.

Agostino (ancora in 5,2,3) aggiunge che occorre che Dio sia detto ‘verissimamente essere’ (*verissime dicatur esse*). Ora, secondo come traduciamo, qui può intendersi che Dio occorre chiamarlo “Essere” (così in Città Nuova). Ma qui può trattarsi di una proposizione infinitiva, come io credo; e perciò tradurrei meglio: ‘occorre che Dio venga detto verissimamente essere’; cioè: ‘verissimamente diciamo che Dio è’. O anche: ‘è verissimo che Dio è’. Dio dunque ‘è’. Torneremo comunque poi sull’*esse* nei costrutti agostiniani.

In 3,9,16 Agostino scrive che le cause di tutte le cose che nascono sono create da quella somma essenza (*summa essentia*) nella quale niente inizia ad essere né cessa di essere. Ci interessa qui che si parla di una *summa essentia* creatrice. Non è chiarissimo qui il significato di *essentia*; ma è ‘essenza creatrice’, dunque, direi, è Dio come ‘somma essenza’.

In 7,5,10, Agostino ribadisce che Dio è propriamente (*proprie*) essenza (*essentia*): infatti Dio ‘è’ veramente, perchè il suo nome è: *Io sono colui che sono*; dunque è chiaro che Dio è l’unica vera essenza (*fortasse solum Deum dici oporteat essentia*). Rilevo anche qui il tipico argomento agostiniano: 1) il nome di Dio è *Io sono*, 2) dunque Dio è veramente, 3) dunque Dio è essenza, ed anzi è l’unica vera essenza. Il presupposto del ragionamento sembra: che ‘l’essenza’ sia ‘ciò che è’. Ritorneremo più avanti sul *proprie*.

Dunque in generale la sostanza non è *in alio* ed è *ad se* (mentre qualità accidentali come il colore sono *in alio* e *ad aliud*). Dio come essenza (*essentia*) è massimamente (*maxime*) e veramente (*verissime*) e propriamente (*proprie*).

Da Confessionum Libri XIII.

In *Conf.* 4,15,24, Agostino scrive ancora che il male non è una sostanza (*ulla substantiam malum est*): infatti tutte le cose (*omnia*) sono da Dio; ma il male non è da Dio, dunque non è sostanza. Mi sembra qui almeno implicita un’accezione della sostanza come ‘ciò che è’; e anche come ‘creatura’, come cosa creata da (*ex*) Dio.

In 7,17,23, Agostino ricorda di essere pervenuto a ciò che è (*pervenit ad id, quod est*) in un impeto di trepidante visione (*in ictu trepidantis aspectus*). Compare qui ancora l’espressione *id quod est*, riferita evidentemente a Dio: dunque Dio è ‘ciò che è’.

In 7,7,11, Agostino ribadisce di credere che Dio è (*et esse te*). Dunque: Dio ‘è’.

In 7,12,18, Agostino scrive che tutte le cose che sono, sono buone (*quaecumque sunt, bona sunt*); il male invece non è una sostanza (*malum non est substantia*); infatti se fosse sostanza, sarebbe un bene (*si substantia esset, bonum esset*). Riformulo: tutto ciò che è buono, ‘è’; ma il male non è buono (o non è un bene; *bonum*); e dunque il male ‘non è sostanza’.

Il ragionamento presuppone certamente che qui sono ‘sostanze’ le cose ‘che sono’: dunque la sostanza qui è ‘ciò che è’.

Agostino aggiunge poi che non esistono sostanze (*nullae substantiae sunt*) che non siano state create da Dio (*quas tu non fecisti*). Dunque qui ‘sostanza’ è anche sinonimo di ‘creatura’.

7,16,22. Dio (*te Deo*) è somma sostanza (*summa substantia*). In 12,15,18 Dio è sommamente (*summe est*).

In 7,20,26 Agostino ricorda che dopo aver letto i libri dei Platonici (*Platonicorum libris*), fu certo che Dio ‘è’ (*esse te*), che ‘è infinito’ (*et infinitum esse*), che ‘veramente è’ (*et vere te esse*), che ‘è sempre lo stesso identico’ (*qui semper idem ipse es*).

Dunque, ancora, Dio è; ed è infinito, è veramente, è sempre identico.

Su *infinitum, vere, e semper idem ipse* torneremo poi.

Riporto ancora il passo da *De Moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, 2,2,2. Qui Agostino spiega che con ‘nome nuovo’ (*novo nomine*) si dice *essentia* da ciò che è *esse* (*ab eo quod est esse*). L’*essentia* è però anche per lo più (*plerumque*) chiamata *sub-*

stantia, mentre gli antichi (*veteres*) che non avevano questi due nomi, al posto di (*pro*) *substantia* ed *essentia* dicevano *natura* (*naturam vocabant*). E che cos'è *natura*? *Natura* è: 'ciò che comprendiamo essere qualcosa nel suo genere' (*nihil aliud quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse*). Ora: *id quod intelligitur aliquid esse* non è facilmente traducibile. In Città Nuova è tradotto così: "ciò che, nel suo genere, è concepito come qualcosa che è".⁸⁵

Ancora un passo. Questa volta dal *De imm. an.* 12,19: qui leggiamo che ogni essenza 'è essenza soltanto perché è' (*omnis enim essentia, non ob aliud essentia est, nisi quia est*). Qui dunque ancora 'l'essenza' è 'qualcosa che è'. In 7,21,30 leggiamo: 'ogni cosa che è, cioè ogni natura e sostanza' (*omne quod est, id est, omnem naturam atque substantiam*). Dunque è 'sostanza' o 'natura' ogni cosa che 'è' (*omne quod est*).⁸⁶ Infine in 10,17 ancora si distingue la sostanza (*substantia*) da ciò che le inerisce (*inesse; in subiecto inest*) come il colore nel corpo.

Dunque: la sostanza non è in (*inesse*) altro; l'essenza è essenza perché 'è' (*quia est*). Inoltre Dio: è sommamente (*summe*) e veramente (*vere*).

2.3 Perché l'essentia (ousia) è quod est?

Chiediamo: perché si parla della sostanza o essenza come 'ciò che è' o *quod est*, e di 'ciò che è' o *quod est* come *essentia* o *substantia* o ousia? In altri termini: se *quod est* (e di lì a poco *essens* ed *ens*) traduce to on e invece *essentia* o *substantia* traduce ousia, perché *quod est* viene qui usato come sinonimo di *essentia* o *substantia*, e viceversa? Perché chiedersi se qualcosa è 'essenza' o 'sostanza' equivale semplicemente a chiedersi se 'è'?

Come dire: *quod est* traduce 'ente'; ma anche altre cose 'sono', oltre l'ousia; e nondimeno l'ousia è il *quod est*. Perché? Noi diremmo: *quod est* traduce 'ente', 'essente'; oltre l'ousia, anche altre cose 'sono', sono 'enti'; dunque l'ousia non coincide con *quod est*. Oppure diremmo: *quod est* traduce 'ente' (to on); l'ousia è *quod est*; dunque nient'altro 'è' oltre l'ousia (o: l'ousia è tutto ciò che è, tutto l'ente). Invece (ragionando su *De Trin.* 5,2,3) dobbiamo dire: *quod est* traduce 'ente' o 'essente'; anche altre cose 'sono', oltre l'ousia; e nondimeno ousia coincide con *quod est*. Come mai?

Dai passi esaminati sono emersi alcuni caratteri dell'essenza (o sostanza, ousia; sulla distinzione tra *essentia* e *substantia* torneremo più avanti):

anzitutto, 'è' (*est; è quod est*);

è 'in sé' (*in se*) e non 'in altro' (*in alio*);

è detta 'in riferimento a sé' (*ad se dicitur*) e non 'in relazione ad altro' (*ad aliud*);

In più (benchè su un altro piano, che dovremo indagare attentamente) circa Dio, l'essenza:

'è sommamente' (*summe*);

'è veramente' (*vere*);

'è propriamente' (*proprie*).

Quindi l'essenza non soltanto 'è', bensì anche 'è *in se, ad se, e proprie, vere, summe*'.

Ora questa 'convergenza' di sostanza o essenza (ousia) e *quod est* (to on) non mi sembra esclusiva di Agostino. Il fatto che l'essenza o sostanza possa essere detta *quod est* (noi di-

⁸⁵ Potrebbe però essere: "ciò che qualcosa è ritenuto essere nel suo genere"; dunque: "ciò che qualcosa è". Teniamo qui la traduzione di Città Nuova.

⁸⁶ Su questi due passi cfr. N. Blasquez, "El concepto de substantia según san Agustín", in *Augustinus*, 14, 1969, pp.43-93, cfr. p. 55. Dello stesso autore e sempre circa la nozione agostiniana di sostanza o essenza come *quod est*, cfr.: "El concepto de substantia según san Agustín, De Civitate Dei y Enarrationes in psalmos", in *Augustinus*, 15, 1970, pp. 369-383; "El concepto de substantia según san Agustín, Los libros De Trinitate", in *Ibid.*, pp. 305-350; *La idea de substancia en san Agustín*, Madrid 1968, p.72.

remmo 'ente'), senza aggiungere altro, si trova invece in qualche modo già in Aristotele, come in Porfirio, e ancora in altri autori, e corrisponde a un'istanza diffusa nel pensiero antico e tardo antico che riguarda il modo di predicare 'l'essere', il modo di predicare il nome 'ente' (to on).

I riferimenti sono numerosi, e ne trascelgo alcuni.

Inizio da Aristotele, *Categorie*, 1,1a,1-15. Aristotele distingue qui gli equivoci (o omonimi) dagli univoci (sinonimi): a) si dicono equivoci, o omonimi, quelli dei quali il nome è comune ma la definizione della sostanza (*ratio substantiae*) secondo quel nome (*secundum nomen*) è diversa, come ad esempio quando diciamo "animale" e l'uomo e il dipinto; b) si dicono invece univoci quelli dei quali (*quorum*) il nome è comune e la definizione della sostanza secondo quel nome è identica (*eadem*, la stessa), come quando diciamo "animale" e l'uomo e il bue.⁸⁷

In breve, ricapitolo: quando uno stesso nome si predica di molti, la predicazione può essere o univoca o equivoca: è equivoca quando solo il nome è comune ma la definizione è diversa; è invece univoca se il nome è comune e anche la definizione è la stessa.

Ora, noi ci domandiamo: come si predica l'essere? Come si dice, di qualcosa, che 'è'? O, ancora: come predichiamo il nome 'ente'? In modo univoco oppure in modo equivoco? 'Ente' si predica di molte cose: è comune anche la *ratio* oppure solo il nome?

La risposta di Aristotele è nota ma vorrei comunque dare qualche riferimento.

Facciamo un passo avanti, fino a un testo che si presenta però come un'introduzione alle *Categorie* di Aristotele: si tratta dell'*Isagoge* di Porfirio.

Nell'*Isagoge* (6,1-10) Porfirio avverte che l'ente (*ens*, to on) non è un 'unico genere comune' a tutte le cose, né tutti gli enti sono di uno stesso genere, secondo un supremo ed unico genere, ma, come dice Aristotele, devono essere posti 'dieci generi primi' quasi come 'dieci principi' (*quasi decem principia*). Ora (Porfirio osserva) se l'ente fosse un comune unico genere di tutti gli enti, questi sarebbero detti 'enti' univocamente. Infatti Aristotele in *Categorie* 5 (2a,18-26) spiega che il genere e la specie si predicano in modo univoco. Ma poiché ci sono dieci generi sommi, qui la comunione (*communio*, koinonía) fra gli enti è solo secondo il nome e non anche secondo la definizione.⁸⁸

Dunque (conclude Porfirio) gli enti non sono detti univocamente ma equivocamente.

'Ente' non si dice in modo univoco bensì equivoco.

Anche per Plotino in *Enneadi*, 6,1,1, "l'essere non ha lo stesso significato in tutti i casi",⁸⁹ e dunque non è univoco.

⁸⁷ Cfr. Aristotele, *Categorie*, a cura di D. Pesce, Liviana, Padova, 1967, pp.22-23. Il testo latino è dal *Liber Aristotelis de decem praedicamentis, Translatio Boethii*, in *Aristoteles latinus*, I,1-5, Ed. Laurentius Minio-Paluello, Bruges-Paris, 1961.

⁸⁸ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, prefazione, introduzione, traduzione e apparati di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2004, p.71

⁸⁹ Cfr. Plotino, *Enneadi*, Mondadori, Milano 2002, p.767. Sulla ricezione della dottrina aristotelica dell'ente negli ambienti neoplatonici, in Plotino e in Porfirio in particolare, si vedano: R. Chiaradonna, "Plotino e la scienza dell'essere", in T. Bénatouil, E. Maffi, F. Trabattoni, *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zurich, New York, 2011, pp. 117-137 (in particolare cfr. p.131); L.P. Gerson, "Plotinus and the Rejection of Aristotelian Metaphysics", in *Aristotle in late Antiquity*, Edited by Lawrence P. Schrenk, 1994, pp. 3-21; M. Tuominen, *The ancient commentators on Plato and Aristotle*, Stocksfield: Acumen Publishing, 2009, in particolare cfr. pp.202-217; G.E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in agreement? Platonism and Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford University Press, 2006, pp.1-44; 234-312; V. Celluprica, C. D'Ancona (a cura di), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*, Atti del Convegno organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R., Bibliopolis, Napoli 2005 (in particolare cfr.: C. D'Ancona, *Introduzione*, pp.XI-XXI; R. Chiaradonna, "Plotino e la teoria degli universali: *Enn.* VI 3 [44], 9", pp.1-35); cfr. R. Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", pp.1-30, in Aa. Vv., *Aristotle Transformed: the ancient commentators and their influence*, Edited by R. Sorabji, Ithaca, 1990

Le categorie sono dunque per Aristotele dieci generi sommi, o ‘quasi principi’ dell’ente. E sono: sostanza (*substantia*, ousia), quantità (*quantitas*, poson), relazione (*ad aliquid*, pros ti), qualità (*qualitas*, poion), fare (*facere*, poiein), patire (*pati*, paschein) giacere o posizione (*situs*, keisthai), quando (*quando*, pote), dove (*ubi*, pou), abito (*habere*, echein). Questo elenco si trova in *Categorie* 4, ed uno uguale è in *Topici* I, 9; poi in due passi di *Metafisica* (V,7; IX,12) ne viene dato un altro mancante dell’avere e del sito o posizione.

Facciamo un altro passo avanti, prendiamo una parafrasi latina delle *Categorie* redatta tra il IV e il V secolo e per lungo tempo (da Alcuino di York fino alla fine del XVII secolo) attribuita ad Agostino. Oggi è nota col titolo di *Paraphrasis Themistianae* ed è considerata anonima, o viene attribuita a uno Pseudo-Agostino. Il titolo deriva dall’esservi citato in modo esplicito (come riferimento) il filosofo neoplatonico Temistio.⁹⁰

L’autore (cfr. 10,18- 25,4) distingue gli omonimi (o equivoci) dai sinonimi (o univoci). Spiega quindi che gli omonimi (o equivoci) si dividono in due gruppi: a) o sono omonimi in modo casuale (*aut fortuitu*), b) oppure l’omonimia è voluta (*aut voluntate hominum*) e deliberata (*ex industria*). L’omonimia voluta è di quattro generi (*genera*): 1) somiglianza (*similitudo*) quando è solo la somiglianza a unire gli omonimi (*sola similitudine copulatur*), come l’uomo dipinto e l’uomo ‘vero’; 2) *pro parte* (dal greco analoghia), quando per una parte di sé uno ha nome simile ad un altro (*pro parte sui similitudo nominis videtur adiuncta*), come quando chiamiamo il cuore ‘principio dell’animale’ e la fonte ‘principio delle acque’; 3) da uno (*ab uno*), come quando dalla ‘medicina’ diciamo lo strumento ‘medicinale’, la scienza ‘medicinale’, il precetto ‘medicinale’, una pratica ‘medicinale’: perché da uno tutti discendono (*ab uno cuncta descendunt*); 4) in relazione ad uno (*ad unum*), come quando diciamo che una pozione è ‘salubre’, che il medico è ‘salubre’, che uno strumento è ‘salubre’: perché tutti ‘attingono (*adtingere*) ad uno’, che è la ‘salute’.

Lo Pseudo-Agostino pone inoltre un nesso di ‘paronimia’ tra la ‘medicina’ e i ‘medicinali’, come tra la ‘sapienza’ e il ‘sapiente’. I paronimi (*paronyma*): a) sono ‘medi’ (*in medio constituta*) fra gli omonimi e i sinonimi, ‘prendono’ infatti qualcosa da entrambi (*utrorumque contractum*); b) hanno in comune (*commune*) il nome (*nomen*) con gli omonimi, c) e il *negotium* (ufficio, funzione) con i sinonimi; d) tra i paronimi c’è similitudine sia dell’atto sia del nome (*at actus similitudo videtur et nominis*), come tra il medico e la medicina; e) è detto paronimo ciò che prende il nome da qualcos’altro, ma la desinenza è diversa da ciò da cui prende il nome: cambia l’ultima sillaba (*commutationem ultimae syllabae*) (come ‘medico’ da ‘medicina’); la mutazione della desinenza è necessario che ci sia, altrimenti non sono paronimi (come in latino da *sapientia*, *verba sapientia*: sono piuttosto omonimi); se il nome non ha niente di comune, anche se l’intelletto coglie qualcosa di comune, non c’è paronimia (come da ‘malizia’, ‘vizioso’); h) infine non si devono confondere i paronimi con gli equivoci *ab uno* (‘da uno stesso principio’): i paronimi sono paronimi di ciò da cui prendono il nome (come ‘sapiente’ è paronimo di ‘sapienza’), mentre sono fra di loro per la somiglianza del nome omonimi (equivoci) (come uomo ‘sapiente’ e consiglio ‘sapiente’) *ab uno* (dalla ‘sapienza’).

Anche Aristotele in *Categorie* 1 (1a,12-15) spiega che sono paronimi (*paronimos*, *denominativi* nella traduzione di Boezio) quelli che prendono il nome da qualcos’altro con la differenza del solo caso, come dalla ‘grammatica’ il ‘grammatico’ e dalla ‘forza’ il ‘forte’.

90 Cfr. *Anonimy Paraphrasis Themistianae (Pseudo-Augustini categoriae decem)*, in *Aristoteles Latinus*, I, 1-5, Ed. Laurentius Mino-Paluella, Bruges-Paris, 1961. Sulla parafrasi si veda L. Minio-Paluella, *Note sull’Aristotele latino medievale*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 54, n. 2 (Marzo-Aprile 1962), pp.131-147.

Poi ancora in *Categorie* 8 (10a,27-10b,10) spiega che i ‘quali’ (o ‘qualificati’) sono detti in modo denominativo (o in qualunque modo) dalla qualità secondo cui sono ‘quali’, come dalla ‘bianchezza’ ‘bianco’, dalla ‘grammatica’ ‘grammatico’, e dalla ‘giustizia’ ‘giusto’; ma non sempre è posto un nome alla qualità (come, ad esempio, alla ‘potenza naturale’ di ‘correre’) e perciò non sempre è possibile che ci sia un denominativo (‘corridore’ non è denominativo). (Si tratta sempre (ed è importante) di qualità singolari (perché si possiedono sempre solo qualità singolari).)

Anche Agostino in *De Dialectica* 9 distingue gli equivoci dagli univoci: a) quando più cose sono contenute da un unico nome ed anche da un’unica definizione vengono chiamate ‘univoche’; ad esempio dicendo ‘uomo’, diciamo il giovane e il vecchio, lo stolto ed il sapiente, il grande e il piccolo ecc.; ognuno di questi non solo riceve un unico nome (*hominis nomen accepit*), ma è anche incluso (*claudatur*) nell’unica definizione di ‘animale razionale mortale’; sono dunque univoci (*haec sunt igitur univoca, quae non solum nomine uno sed una etiam eiusdem definitione claudantur*): è comune sia il nome sia la definizione (*commune nomen, communis definitio*); b) quando invece più cose sono sotto (*sub*) un unico nome ma è necessario definirle diversamente (*diverse definiri*), vengono chiamate ‘equivocche’.

Dagli equivoci proviene un groviglio pressoché infinito di ‘ambiguità’ (*prope infinita perplexio ambiguitatum*); Agostino distingue comunque tre generi: a) dall’arte, quando l’ambiguità deriva dalla grammatica, come quando diciamo che la parola ‘Tullio’ significa sia un nome proprio, sia un piede dattilo, sia una parola: qui il nome (Tullio) è comune ma la definizione (nome, piede, parola) no; b) dall’uso o consuetudine del parlare, quando l’ambiguità non nasce dalle parole ma dalle cose (*de ipsis rebus quae significantur*); ad esempio la parola ‘Tullio’ (Cicerone) significa sia l’oratore, sia una sua immagine, sia i suoi scritti, sia il suo cadavere: la definizione è certamente diversa e quindi sono equivocche; c) da entrambi, quando è incerto se l’ambiguità sia dall’arte o dall’uso.

Ci interessa ora l’equivocità dall’uso o dalla consuetudine del parlare (quella che nasce dalle cose), che si divide in due generi:

a) da una stessa origine (*ex eadem origine*), quando gli equivoci provengono tutti da un’unica fonte (*uno quasi fonte demanant*). Così ‘Tullio’ può essere inteso sia l’uomo che ebbe grande eloquenza, sia la sua statua, sia la sua opera omnia, sia i suoi resti in cimitero: la definizione di queste quattro cose è certamente diversa, sono quindi equivocche, ma tutti hanno come unica fonte (*unum habent fontem*) l’uomo Cicerone;

b) non da una stessa origine, ad esempio la parola latina *nepos* significa sia ‘nipote’ sia ‘lussurioso’; ma queste due cose non hanno certamente alcuna fonte comune.

Gli equivoci da una stessa origine (o principio) si dividono ancora in due generi:

a) per declinazione, quando l’ambiguità sorge dalla declinazione, come il latino *pluit* significa sia ‘piove’ sia ‘ha piovuto’;

b) per traslato (ci interessano questi), quando un unico nome significa molte cose in diversi modi: 1) per somiglianza (come la statua è detta ‘uomo’); 2) dal tutto la parte (come il cadavere è chiamato ‘uomo’); 3) dalla parte il tutto (come la casa è detta ‘tetto’); 4) dal genere la specie (come in latino si chiamano *verba* tutte le parole che proferiamo, ma *proprie* sono detti *verba* solo quelli che coniughiamo); 5) dalla specie il genere (come in latino sono detti *scholastici* propriamente e principalmente quelli che vanno a scuola, ma per usurpazione anche tutti quelli che si dedicano alle lettere); 6) dall’efficiente (*ab efficiente*) l’effetto (come quando diciamo d’aver letto ‘Cicerone’); 7) dall’effetto l’efficiente (come chiamiamo ‘terrore’ colui che fa terrore); 8) dal contenente il contenuto (come chiamiamo ‘casa’ quelli che sono in casa); 9) e viceversa (dal contenuto il contenente) (come è detto ‘castagno’ anche l’albero); 10) qualunque altra cosa che sia nominata per trasferimento da una stessa origine (*ex eadem origine quasi transferendo cognominetur*).

Ora torniamo al nostro problema: in che modo si dice l'essere? In che modo si predica il nome 'ente' (to on)? Secondo quale genere di equivocità?

E inoltre: perché si parla dell'ousia semplicemente come di 'ciò che è' (*quod est*, to on), e di 'ciò che è' (*quod est*, to on) come dell'ousia?

Torniamo ad Aristotele.

In *Metafisica* (IV,2,1003a,33-b,10) Aristotele scrive: "L'essere⁹¹ si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità⁹² e ad una realtà determinata⁹³. L'essere quindi, non si dice per mera omonimia, ma nello stesso modo in cui diciamo «sano» tutto ciò che si riferisce alla salute: o in quanto la conserva, o in quanto la produce, o in quanto ne è sintomo, o in quanto è in grado di riceverla; o anche nel modo in cui diciamo «medico» tutto ciò che si riferisce alla medicina: o in quanto possiede la medicina o in quanto ad essa è per natura ben disposto, o in quanto è opera della medicina; e potremmo addurre ancora altri esempi di cose che si dicono nello stesso modo di queste. Così, dunque, anche l'essere si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento ad un unico principio: alcune cose sono dette esseri⁹⁴ perché sono sostanza⁹⁵, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia della sostanza sia di ciò che si riferisce alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di queste, ovvero della sostanza medesima. (Per questo, anche il non-essere⁹⁶ diciamo che «è» non-essere".⁹⁷

Come si vede il nesso è articolato in modo molto vario. A noi interessa solo annotare che 'ente' non si dice in modo univoco bensì in molti modi (*multipliciter*); non tuttavia per una mera equivocità, bensì per un'equivocità *ad unum* cioè in relazione a quell'unico principio che è l'ousia.

Proseguiamo ancora con Aristotele. In *Metafisica*, IV,2,1003b,15-19, leggiamo: "È evidente, dunque, che gli esseri saranno oggetto di una unica scienza, appunto in quanto esseri. Tuttavia, in ogni caso, la scienza ha come oggetto, essenzialmente, ciò che è primo, ossia ciò da cui dipende ed in virtù di cui viene denominato tutto il resto. Dunque, se questo primo è la sostanza⁹⁸, il filosofo dovrà conoscere le cause e i principi della sostanza".⁹⁹

In *Metafisica*, VII,1,1028a,6-30, Aristotele scrive: "L'essere¹⁰⁰ ha molteplici significati (...) Pur dicendosi in tanti significati, è tuttavia evidente che il primo dei significati dell'essere è l'essenza¹⁰¹, la quale indica la sostanza¹⁰² (...) Tutte le altre cose sono dette esse-

⁹¹ To on, *ens*, 'l'ente'. Il testo latino è da *Aristotelis Opera Omnia, Graece et Latine*, Parisiis: Editore Ambrosio Firmin-Didot, Vol. II, 1974-1878.

⁹² Pros en, *ad unum*.

⁹³ *Unamque quandam naturam*.

⁹⁴ Traduce ta onta, *entia*, 'gli enti'.

⁹⁵ Traduce ousia, *substantia*.

⁹⁶ Traduce me on, *non ens*, 'il non ente'.

⁹⁷ Cfr. Aristotele, *Metafisica* (a cura di Giovanni reale), Rusconi, Milano 1993, p.133. Rimando per un approfondimento a G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, 2006, Vol. 4: *Aristotele e il primo peripato*, pp.59-71; dello stesso autore si veda anche: *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1993, in particolare pp. 407-446. Cfr. anche E. Berti, "L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi", in Aa. Vv., *Origini e sviluppi dell'analogia*, a cura di G. Casetta, Vallombrosa, Roma 1987.

⁹⁸ Traduce ousia, *substantia*.

⁹⁹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, cit., p. 133.

¹⁰⁰ Ancora to on, *ens*, 'l'ente'.

¹⁰¹ Traduce to ti estin, *quid est*, il 'che cos'è'.

¹⁰² Traduce ousia, *substantia*.

ri¹⁰³, in quanto alcune sono quantità dell'essere nel primo significato, altre qualità di esso, altre affezioni di esso, altre, infine, qualche altra determinazione di questo tipo. Perciò si potrebbe anche sollevare il dubbio se il camminare, l'essere sano e l'essere seduto siano, ciascuno, un essere ovvero un non essere, e similmente si potrebbe sollevare il dubbio per qualunque altro caso di questo tipo: infatti, nessuno di essi esiste per sé, né può essere separato dalla sostanza; piuttosto - semmai - esseri sono ciò che cammina, ciò che sta seduto e ciò che è sano. E, questi, a maggior ragione sono esseri, perché il loro soggetto è qualcosa di determinato (e questo è appunto la sostanza e l'individuo) il quale è sempre contenuto nelle predicazioni del tipo suddetto: infatti il buono o il seduto non si dicono senza di esso. Dunque, è evidente che è in virtù della categoria della sostanza che anche ciascuno di quei predicati è detto essere. Perciò (...) l'essere primo (...) l'essere per eccellenza,¹⁰⁴ è la sostanza".¹⁰⁵

Dunque gli 'enti' che non sono ousia diciamo che 'sono' in quanto sono qualcosa rispetto (προς, 'in relazione') ad essa; nessuno di questi infatti è per sé né è separato dall'ousia. Così solo la ousia è ente in senso pieno; è in grazia della categoria dell'ousia che esiste ciascuno degli altri enti, e perciò 'ente' prima di tutto e assolutamente, o 'ente senz'altro', è l'ousia.¹⁰⁶

Dunque (da *Metafisica* VII) possiamo dire che solo l'ousia 'è', semplicemente (*simpliciter ens*).¹⁰⁷

Quindi l'ousia è: a) il 'principio unico' in rapporto a cui ogni altro ente è detto ente, b) il 'primo ente' dal quale tutti gli altri dipendono e causa del quale sono detti enti, c) l'ente 'propriamente' studiato dalla scienza dell'ente, d) il 'significato principale' dell'ente, e) ente 'in sé', f) 'piuttosto' ente, g) ente 'senza dubbio', h) ente 'in senso pieno', i) ente 'prima di tutto e assolutamente', l) ente 'senz'altro', m) ente 'semplicemente'.¹⁰⁸

In altre opere il medesimo tema sembra scorciato da prospettive diverse. Riporto solo un altro passo.

In *Categorie* 2 (1a,20-1b,9) Aristotele scrive che fra gli enti (*ea quae sunt*, ta onta) 1) alcuni si dicono di un soggetto (*de subiecto dicuntur*) ma non sono in nessun soggetto – come ad esempio 'uomo', 2) alcuni sono in un soggetto (*in subiecto sunt*) ma non si dicono di nessun soggetto – come un certo bianco, che è nel corpo, 3) alcuni e si dicono del soggetto e sono nel soggetto – come la scienza che è nell'anima ed è detta della grammatica, 4) alcuni né sono in un soggetto né si dicono di un soggetto – come un certo uomo, e un certo cavallo, ecc.

Ci sono dunque quattro gruppi di enti:¹⁰⁹ 1) le ousie seconde, ovverosia i generi e le specie in cui si trovano (*insunt*) le ousie prime; 2) gli enti singolari che 'sono nella' sostanza e che si trovano in qualunque altro genere che non sia l'ousia; 3) i generi e le specie di quegli en-

¹⁰³ Ancora ta onta, *entia*, 'gli enti'.

¹⁰⁴ *Simpliciter ens*.

¹⁰⁵ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, cit., p. 287.

¹⁰⁶ Cfr. anche la trad. di F. Amerio, in Aristotele, *Metafisica. Estratti*, Società Editrice Internazionale, Torino 1938 (p. 99): "E insomma ciò che prima di tutto e assolutamente è ente, non già una determinazione dell'ente, ma ente senz'altro, è la sostanza".

¹⁰⁷ *Quare quod primo est ens, et non aliquod ens, sed simpliciter ens, substantia erit*.

¹⁰⁸ Ci soffermiamo qui soltanto su questi caratteri dell'ousia, ma si trova in Aristotele un'*usiologia* molto complessa. Rimando per questi aspetti a G. Reale, *Storia della filosofia Greca e Romana*, Vol. 4, cit.

¹⁰⁹ Cfr. Aristotele, *Categorie*, a cura di D. Pesce, cit., pp. 26-27. D. Pesce riporta le quattro combinazioni così: 1) sostanza universale 2) accidente particolare, 3) accidente universale, 4) sostanza individuale. Cfr. Aristotele, *Categorie*, (a cura di D. Pesce), Liviana, Padova 1967, p. 25.

ti che 'sono nella' ousia; 4) le ousie prime e individuali, quelle che si dicono ousia 'principalmente', 'propriamente' e 'massimamente' (cfr. 5).

Se guardiamo alle caratteristiche di ciascuno così esposte notiamo che:

i caratteri dell'ousia prima (gruppo 4) sono: a) è, ma b) non in altro, c) né detta d'altro;

i caratteri dell'ousia seconda (gruppo 1) sono: a) è (è qui annoverata tra *ea quae sunt*), b) 'è detta' (*dicitur*, si dice) d'altro; b) non è in altro;

i caratteri di ciò che si trova nel gruppo 2) (chiamamoli 'accidenti particolari') sono: a) è in (*inest*) altro, b) non è detto d'altro;

i caratteri di ciò che si trova nel gruppo 3) (chiamiamoli 'accidenti universali') sono: a) è, b) è detto (*ldicitur*, si dice) d'altro; b) è in (*inest*) altro.

Ora, l'unico fra gli enti di cui possiamo affermare che "è", senza aggiungere altro, cioè che 'è', e basta, senz'altro, è l'ousia. D'ogni altro ente che si trovi in una categoria diversa dall'ousia, dunque di tutto ciò che 'è nella ousia come in un soggetto', diciamo appunto che 'è in' (*inest*), ma non semplicemente che 'è' (*est*), senz'altro.

Potremmo dire che soltanto l'ousia 'è' (*est*); mentre ogni altro ente 'è in' (*inest*), è *res cui competit esse non in se, sed in alio tamquam in subjecto inhaesionis*.¹¹⁰

Ancora, osserviamo dal passo di *Categ. 2* che:

la ousia prima ha un solo carattere positivo e due negativi:

a) è (è annoverata fra gli 'enti', ta onta, *ea quae sunt*),

b) non è in altro,

c) non è detta di altro;

la ousia seconda invece ha due caratteri positivi e uno negativo:

a) è (è fra gli 'enti'),

b) non è in altro,

c) è detta (*dicitur*) di altro;

il genere o la specie di ciò che è 'nell'ousia' come in un soggetto ha due caratteri positivi:

a) è in altro (*inest*),

b) è detto (*dicitur*) di altro;

ciò che è 'nell'ousia come in un soggetto' ha infine un carattere positivo e uno negativo:

a) è in altro (*inest*),

b) non è detto di altro.

Ora qui si vede che solo la ousia prima ha come unico carattere positivo semplicemente di essere. L'ousia seconda 'è detta' (*dicitur*) d'altro; 'l'accidente singolare' 'è in' (*inest*) altro; 'l'accidente universale' 'è in' (*inest*) altro ed 'è detto' (*dicitur*) d'altro. Quindi (da questo schema) a rigore solo l'ousia prima 'è' (*est*) e basta, *sine additione*. In Pseudo-Agostino, *Categ. Dec. 31*: l'accidente 'è in' (*inest*) e cioè 'è nel soggetto' (*est in subiecto*); il genere o la specie 'è riguardo al soggetto' (*est de subiecto*). Solo la sostanza prima diciamo semplicemente che 'è' (*est*), cfr. 57. Cfr. anche 57: è usia 'propriamente e principalmente' (*proprie e principaliter*) quella che né 'è in un soggetto' né 'si dice di un soggetto'.

(Occorre evitare di ritenere distinti l'*est* e l'*inest* riguardo all'accidente. Invece non distinguono: per l'accidente 'essere' (*esse*) è 'essere in' (*inesse*), le due cose coincidono. Perciò

¹¹⁰ Trovo queste definizioni in F. Amerio, *Aristotele. Metafisica. Estratti*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1938. In riferimento al nesso fra la sostanza e l'accidente, Amerio scrive: "si può dire che l'accidente "è"? Non precisamente, ma piuttosto "è in, chiaramente gli scolastici *substantia est; accidens inest* (...) Il modo tipico di «inessere», proprio dell'accidente, si dice *inesione*", cfr. p.98, nota 2. L'accidente 'è in', o 'inerisce', 'accade' (*accidit*, da cui *accidens*; e *ymbainei*, da cui *symbebekos*).

si evince che *esse* non può propriamente dirsi dell'accidente, ma dell'accidente si dice *in esse*.)¹¹¹

Dunque, domandiamo di nuovo: come mai l'*essentia* e il *quod est*, in molti passi di Agostino, e in altri autori, e nello stesso Aristotele, sembrano potersi convertire reciprocamente?

La risposta sembra infine questa: quando diciamo 'è', senz'altra aggiunta, è implicito 'non in altro', e quindi è implicita l'ousia. Così anche dicendo 'essere' (come atto) e basta, è implicito 'non in altro'; dunque è implicito 'essere ousia'; è implicito l'essere della ousia.

Quando diciamo 'ente semplicemente', 'senz'aggiunta', intendiamo il 'significato principale' dell'ente, dunque l'ente 'in sé', 'propriamente' ente, l'ente 'senza dubbio', l'ente 'in senso pieno', l'ente 'prima di tutto' e 'assolutamente', che è l'ousia.

Non c'è altro 'essere semplice' (cioè 'senz'aggiunta') dell' 'essere ousia'.

In breve, sembrava esserci un'antinomia: *quod est* traduce to on ('ente'); oltre l'ousia anche altre cose sono 'enti'; e nondimeno, l'ousia è il *quod est*. Come mai? L'antinomia è infine stata sciolta mediante una distinzione di diversi significati di 'ente' (to on). Quando diciamo: l'ousia 'è', e poi diciamo: l'accidente 'è', il significato di 'è', nell'una e nell'altra frase, non è identico. Nella prima 'è' significa appunto 'è semplicemente', 'propriamente', 'veramente'; nella seconda 'è' significa invece 'è in altro', o anche: 'è-non è'. Quindi non c'è contraddizione nel dire: a) 'ciò che è', è l'ousia; b) anche l'accidente 'è'.

Dunque (mi sembra) per questo motivo anche Agostino, quando si domanda 'se Dio è ousia', può rispondere che senza dubbio 'è ousia' perché senza dubbio 'è'; infatti se è, poiché non è certamente un accidente, è ousia; e basta dire che 'è', senz'altra aggiunta, per intendere che 'è ousia'.

2.4 Ancora sull'argomento del *De Trin.* 5,2,3: un secondo problema

Dunque in *De Trinitate* 5,2,3 Agostino afferma che Dio è senza dubbio 'sostanza' o, se così è meglio chiamarla, 'essenza' (*sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia*), che i Greci chiamano ousia (*quam Graeci vocant ousia*). E infatti (*enim*) come *sapientia* è detta da *sapere* (*ab eo quod est sapere dicta est sapientia*) e come *scientia* è detta da *scire* (*ab eo quod est scire dicta est scientia*), così anche *essentia* è detta da *esse* (*ab eo quod est esse dicta est essentia*)¹¹². Poi Agostino domanda: chi è maggiormente (*quis magis est*) di Colui che disse al suo servo Mosè: *Io sono colui che sono; e: Dirai ai figli di Israele: Colui che è mi manda a voi* (Es 3,14)? Occorre rilevare il valore dell'*enim*: Agostino afferma che Dio è essenza, infatti (*enim*) essenza è detta da essere come sapienza da *sapere*.

¹¹¹ La dottrina della sostanza in Aristotele pone com'è noto dei problemi. In particolare è problematica la divergenza che si riscontra tra la trattazione in *Categorie* (cfr. 5,2a11-14) in cui Aristotele presenta come sostanza 'prima' (cioè in senso proprio e principale) l'individuo concreto (ad esempio un certo uomo e un certo cavallo) e la trattazione in *Metafisica* XII in cui invece è data come sostanza 'prima' la forma separata dal sensibile, immobile ed eterna. Un secondo problema è posto da un'ulteriore discrepanza tra *Categorie* (cfr. 5,2a,15-19) in cui si sostiene che sono 'sostanze seconde' le specie e i generi che si predicano degli individui, e *Metafisica* VII (13,1038b8ss.) in cui si legge invece che i generi non possono in alcun modo essere considerati sostanza; inoltre sempre in *Metafisica* VII (11,1037a,5-7; 17,1041b7-9) 'sostanza prima' sembra essere la 'forma' che determina le sostanze composte e sensibili. Non approfondisco questi aspetti, pur importantissimi; per un primo orientamento cfr. M. Bernardini, "Saggio introduttivo alle *Categorie*", in Aristotele, *Organon*, coordinamento generale di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016, pp.3-158.

¹¹² La derivazione di *essentia* da *esse* è posta da Agostino molte volte. Cfr. anche *De Civ. Dei*, 12,2.

Quindi ricostruirei così il complesso ragionamento agostiniano: 1) l'essenza è detta da essere, 2) nessuno è maggiormente di Dio, il cui stesso nome è: *Colui che sono*, o: *Colui che è*, 3) dunque Dio è senza dubbio essenza.

Osservo però che il ragionamento di Agostino è problematico. Cioè non sembra cogente; o almeno non esibisce di esserlo in modo immediato: se 'essenza' si ricava da 'essere' come 'sapienza' da *sapere* e 'conoscenza' da 'conoscere', come mai la sapienza non è 'colui che è sapiente' e la conoscenza non è 'colui che conosce', mentre l'essenza dovrebbe essere 'colui (o ciò) che è'?

In altri termini: se Dio è ousia perché 'è' (cioè perché il suo nome è *Qui est* o *Qui sum*), si presuppone che l'ousia o *essentia* sia il *quod est*, ovvero sia che *essentia* significhi: 'qualcosa che è', 'ciò (o ancora colui) che è' (l'essente' o 'ente' dunque). Se però *essentia* si ricava da *esse* (come *sapientia* da *sapere* e *scientia* da *scire*), l'*essentia* non dovrebbe essere 'colui che è' o 'ciò (o qualcosa) che è' (*quod est*) come la *sapientia* non è 'colui che sa' e la *scientia* non è 'colui che conosce'.

Domandiamoci: cos'è la *sapientia*? Cos'è la *scientia*? Per Aristotele la scienza è una qualità, dunque è 'ciò secondo cui qualcosa è detto quale', ovvero sia è 'ciò secondo cui' qualcuno è detto conoscente (cfr. *Categ.* 8). Per Agostino la sapienza non è un accidente e però, da un complicato passo di *De Trin.* 7 si evince che essa è comunque: 'ciò per cui qualcuno è sapiente', 'ciò con cui' qualcuno è sapiente, e infine ancora la 'causa affinché' (*causa ut*) qualcuno sia sapiente; e quindi si è sapienti 'per la sapienza' (*per sapientiam*), 'con la sapienza' (*sapientia*), e ancora 'a causa della sapienza' (*causa ut sapiens sit*).

Scienza e sapienza non indicano quindi il sapiente e il conoscente, ma invece ciò 'secondo cui' qualcuno è detto sapiente e conoscente; e direi, anche: ciò 'per cui' qualcuno sa e conosce. O ancora direi: la 'causa affinché' qualcuno sia sapiente e conoscente.

Ora chiedo ancora: *sapientia* e *scientia* che forma grammaticale hanno? Nei manuali di lingua latina (cito qui *Sermo et humanitas*) trovo che si tratta di nomi 'che indicano qualità astratte', di *nomina qualitatis*.¹¹³ Invece *sapiens* e *sciens* sono participi presenti ed indicano chi compie l'azione 'in un determinato momento'; per indicare chi compie abitualmente l'azione i latini usavano invece i *nomina agentis* come *scriptor*, *orator*, *genitor* e *genitrix*.

Come stiamo invece col termine *essentia*?

Dunque, riformuliamo: se *essentia* si ricava dal verbo *esse* come *sapientia* da *sapere* e *scientia* da *scire*, *essentia* dovrebbe indicare 'ciò secondo cui' qualcosa (o qualcuno) è detto essente, quindi 'ciò per cui qualcosa è'; ed infatti *essentia* ha, come *sapientia* e *scientia*, la forma di un *nomen qualitatis*.¹¹⁴ Insomma *essentia* dovrebbe indicare 'ciò secondo cui qualcosa è detto essente', o, ancora, più ampiamente, sembra dover indicare 'ciò per cui qualcuno o qualcosa è', o ancora "a causa per cui è".¹¹⁵

Quintiliano in *Inst. Orat.* 2,14,1-4 spiega che la forma *essentia* corrisponde a termini come *eloquentia*, che è un *nomen rei* (letteralmente: 'nome della cosa') e si distingue dagli *adpositi* ('aggettivi') *elocutoria* e *elocutrix*; o anche, *essentia* è simile a *litteratura* che si distin-

¹¹³ Cfr. N.Flocchini - P.Guidotti Bacci - M.Moscio, *Sermo et humanitas*. Corso di lingua e cultura latina, Bompiani, Milano 2012, p.58-59.

¹¹⁴ Per C.H. Kahn invece ousia ha la forma di un *nomen actionis*. C.H. Kahn, J.W. *The verb 'Be' and its synonyms. Philosophical and grammatical studies*, Reidel, Dordrecht 1972, pp.454-462. Agostino tratta dei nomi (*de nomine*) e dei nomi verbali (*nomina verbalia*) in *Incipit Ars Sancti Augustini pro fratrum mediocritate breviate* (tr. it.: "La grammatica", Città Nuova), Cap. II, *De nomine*; Cap. IV, *De Verbo*, 16; non trovo nomi della I declinazione uscenti in *-ia* (come *essentia*).

¹¹⁵ Occorre però considerare che secondo sant' Ambrogio (cfr. *De fide* 3,15) il nome 'ousia' indica, o deriva da: 'ousa aei', cioè, in latino, *quod semper maneat*: 'ciò che permane sempre'; ora Dio 'è' ed 'è sempre', e perciò la 'divina sostanza' è detta 'ousia che permane sempre'. Scrive Ambrogio: *aut quid est ousia, vel unde dicta, nisi ousa aei, quod semper maneat? Qui enim est et est semper, Deus est, et ideo manens semper ousia dicitur divina substantia*.

gue da *letteratrix* e *litteratoria*; o ancora è simile a termini come *amicitia* e *philosophia*. (Benchè *essentia* sia un termine ‘duro’, come anche altri nomi latini formati dal greco, ad esempio *queentia*¹¹⁶). Quintiliano osserva ancora che il *nomen rei* esprime la *substantia*; distingue quindi i termini indicanti la sostanza come *eloquentia*, *litteratura*, *essentia* e *queentia*, dai nomi indicanti colui o ciò che possiede quella cosa o la esercita come *litteratrix* e *litteratoria*, *elocutrix* ed *elocutoria*.

Dunque riassumo: *essentia* dovrebbe corrispondere a termini come *sapientia*, *scientia*, *eloquentia*, *amicitia*, ecc., ed indicare quindi ‘ciò per cui’ o ‘secondo cui’ qualcosa ‘è’, e non ‘colui o ciò che è’. Più in dettaglio: *sapientia* e *sapiens*, come anche *essentia* ed *essens*, sarebbero ‘paronimi’. Cioè: *sapiens* è ‘paronimo’ di *sapientia* ed *essens* sarebbe paronimo di *essentia*. Ma è ‘paronimo’ ciò che prende il nome da ‘altro’; appunto: l’uno (il paronimo) non è l’altro (ciò di cui è paronimo). (Cfr. *Par. Them.*, 22,7-25,4.)

Come mai allora Agostino sembra qui identificare l’*essentia* e il *quod est*? Come mai sembra dire che Dio è ‘essenza’ perché ‘è’? Come mai *essentia* sembra coincidere con ‘essente’?

In altri termini ancora, l’argomento di *De Trin.* 5,2,3 è (o sembra) antinomico, o comunque (se sono valide le nostre osservazioni su *essentia* e *sapientia*) esprime una qualche aporeticità. Infatti, sembrerebbe coerente dire: Dio è essenza perché ‘è’, e quindi l’essenza è ‘ciò (o qualcosa) che è’. Oppure, diremmo, con uguale coerenza: essenza è come sapienza, quindi indica ‘ciò per cui qualcosa è’, e perciò Dio, in quanto ‘è’, non è essenza, ma (al limite) ‘ha’ un’essenza o è ‘per’ l’essenza. Invece Agostino scrive: Dio è essenza perché ‘è’, e infatti (*enim*) ‘essenza’ è come ‘sapienza’. O anche: ‘essenza’ è da ‘essere’ come ‘sapienza’ da ‘esser sapiente’ (*sapere*), e quindi Dio, in quanto ‘è’, è certamente ‘essenza’. Ora fra i due enunciati collegati da *enim* sembra esserci una qualche frizione. Come mai?

Anzitutto serve un’ulteriore paronamica sui testi di Agostino per verificare se non occorra qualche altra accezione dell’*essentia* oltre a quella del *quod est* che s’è già mostrata, e per vedere se si parli dell’*essentia* anche come di ‘ciò per cui qualcosa è’.

In alcuni passi ritornerà ancora l’accezione dell’ousia come *quod est*. Non è mai facile né forse è possibile isolare un tema o una nozione nell’opera di Agostino. I temi vengono invece trattati insieme; e spesso se vengono separati gli uni dagli altri perdono di significato. Così è anche per le diverse accezioni di *essentia* che tuttavia per ragioni espositive cerco di trattare distintamente.

2.5 L’essenza come *quod est*: come ‘ciò per cui’ qualcosa ‘è’, o come ‘ciò che’ qualcosa ‘è’

Riporto ora dei passi da varie opere di Agostino, in particolare, come prima, da: *Enarrationes in Psalmos*, *De Civitate Dei*, *De Trinitate*, *Confessionum libri tredecim*. Verteranno principalmente sui nomi *essentia* e *substantia*, di cui emergeranno varie accezioni, ma legate in qualche modo al significato di ‘ciò per cui qualcosa è’.¹¹⁷

¹¹⁶ Che (io credo) dovrebbe derivare in qualche modo da *quire* che significa ‘potere’, ‘esser capace di’. Cfr. Castiglioni – Mariotti. *Queentia* dovrebbe quindi indicare (mi sembra) ‘ciò per cui’ qualcuno è capace o potente, dunque la ‘capacità’ o la ‘potenza’. In L. Castiglioni- S. Mariotti: *queentia, ae*: ‘possibilità’ (si rimanda a Quintiliano). Ma la questione è complessa. Cfr. Quintiliano, *La formazione dell’oratore*, Bur, Milano 2001, Vol. 2, p.1305, nota 29.

¹¹⁷ Il termine *essentia* comporta una semantizzazione complessa. C. Stead ha osservato che quando si parla della ousia riguardo a Dio, anche nel contesto patristico, “the word ousia can be used in very different way”, ad indicare ad esempio: 1) “the fact of God existence” 2) “God’s nature” 3) “to place him in the category of substance” 4) “to suggest that he has something comparable to a constituent material” 5) “to pose a verbal

Questi due termini sono talvolta affiancati, e anche sostituiti, dal nome *natura*. E ancora, vedremo in molti passi comparire il termine *deitas*, la deità, o divinità, di Dio, in un'accezione molto vicina a quella di *essentia*, *substantia*, *natura*. Compare, infine, nello stesso contesto semantico, anche un altro nome: *forma*.

La cernita è ampia, e comprende, se non tutte, almeno molte delle occorrenze dei termini *essentia* e *substantia* nelle opere suddette.

Dalle Enarrationes in Psalmos.

In 38,9 Agostino commenta il passo: “*la mia sostanza è come niente davanti a te*” (*substantia mea tamquam nihil ante te*), e scrive: “quel che io sono (*quod sum*) è niente (*nihil est*) in paragone di Colui che è (*in comparatione eius quod est*)”. Qui anzitutto c’è una ‘mia’ sostanza; la sostanza sembra dunque qualcosa che si ‘possiede’, che è ‘mia’ (o ‘tua’, o ‘sua’); e sembra qui designare “quel che io sono” (*quod sum*).¹¹⁸ La sostanza in genere dunque sembra qui: ‘quello che qualcosa è’. (Per quanto il passo sia di difficile traduzione, e *quod sum* possa anche tradursi: ‘che io sono’.)

In 146,11 Agostino spiega che come Cristo è divenuto mortale dalla ‘nostra’ sostanza (*de nostra substantia*), così noi diverremo immortali dalla ‘sua’ sostanza (*de ipsius substantia*). Osservo che c’è una sostanza ‘dell’uomo: *nostra*; e c’è una sostanza ‘di’ Dio: *ipsius*; e che ‘da’ (o ‘a causa di’; in latino c’è: *de*, ed è tradotto: “in forza di”, “per”¹¹⁹) questa sostanza divina noi diverremo immortali, come ‘dalla’ (*de*) nostra sostanza Cristo è mortale.

In 53,3 Agostino commenta il versetto: *infixus sum in limo profundi, et non est substantia*, e compare un uso colloquiale del termine *substantia*: le ‘sostanze’ sono le ricchezze di un uomo, i suoi beni (questo uso si trova in altri passi). Agostino ritorna su questa immagine in 68,I,4: qui di nuovo le sostanze sono le ricchezze. Si parla della povertà e della ricchezza di Cristo: la sua povertà è di avere accolto (*accipiens*) la “forma di servo”, cioè la forma umana (*ut homo*) e di avere incontrato la morte: povertà massima. La sua ricchezza è invece di essere uguale a Dio, cioè di essere in forma di Dio (*forma Dei*). La *substantia* di Cristo è qui la sua ricchezza e sua la ricchezza è la *forma* di Dio: *forma Dei*. Agostino aggiunge che anche noi saremo un giorno ricchi delle stesse ricchezze di Cristo: dunque *participi* della sua forma divina.

In 68,I,5 Agostino commenta ancora il versetto: *infixus sum in limo profundi, et non est substantia*. 68,I,5. La *substantia* può intendersi anche in un altro modo: essa è ‘quello che siamo’ (*illud quod sumus*), qualunque cosa siamo (*quidquid sumus*). Ma *illud quod sumus* può tradursi anche così: quello ‘per cui’ (*illud quod*) siamo tutto ciò che siamo.¹²⁰ Allora la sostanza sarebbe ‘ciò per cui qualcosa è ciò che è’. Tengo dunque come plausibili entrambe le accezioni di *substantia*: a) ‘ciò che qualcosa è’, b) ‘ciò per cui qualcosa è ciò che è’.

Nel prosieguo del passo Agostino applica questa nozione di sostanza alla fede cattolica. Osserva che diciamo che il Padre, il Figlio e lo Spirito sono ‘di una sola sostanza’ (*unius substantiae*). Che cosa significa? Che qualunque cosa il Padre è (*quidquid est Pater*), che è

definition”. Più ampiamente, nel tentativo di classificare in un diagramma i molti significati del termine, in uso tra i Padri cristiani ed altri filosofi come Porfirio, S. ha rinvenuto “not less than seven basic notions” e ha sostenuto che in teoria (“in theory - but only in theory”) si potrebbero rintracciare “twenty-eight different possible senses of ousia”. Cfr. C. Stead, *Substance and Illusion in the Christian Fathers*, London 1985, p. 13; dello stesso autore, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity: Arius, Athanasius, Augustine*, Ashgate 2000; *Divine Substance*, Oxford 1977.

¹¹⁸ Così tradotto in Città Nuova.

¹¹⁹ Città Nuova.

¹²⁰ Così in Città Nuova: ‘la sostanza è quel che ci fa essere quello che siamo’. Ma *quod*, pronome relativo neutro, potrebbe anche tradursi: ‘quello *che* siamo, qualunque cosa siamo’. Quest’ultima opzione mi è sembrata più adatta al contesto. In ogni caso, non muta il senso complessivo del discorso di Agostino.

Dio (*quod Deus est*, “in quanto Dio”, cfr. Città Nuova), anche il Figlio lo è e anche lo Spirito. Così se il Padre è oro, anche il Figlio è oro e anche lo Spirito. Agostino spiega allora che la sostanza è ciò che rispondiamo quando ci domandano ‘che cos’è’ qualcosa (*quid sit?*). Ora, se ci domandano che cos’è (*quid sit Pater*) il Padre, rispondiamo: Dio. E se ci domandano che cos’è il Figlio (*quid sit Filius*), rispondiamo: Dio, e così anche lo Spirito. Perciò: il Padre è Dio: dunque ‘Dio’ è ‘ciò che il Padre è’, la ‘sua’ sostanza; il Figlio è ‘della stessa sostanza’ del Padre, dunque anche il Figlio è Dio; e anche lo Spirito. E ancora: secondo la sostanza (*secundum substantiam*) il Figlio è ‘quello che è’ il Padre (*hoc esse Filium quod Pater est*). E anche: la sostanza del Padre è Dio; quello che il Padre è, è Dio.

Dunque qui s’è confermato un significato di *substantia* come ‘quello che qualcosa è’, come quello che rispondiamo quando ci viene chiesto: ‘che cos’è?’. C’è anche che la sostanza è: ‘ciò di cui qualcosa è’; e in particolare, qui: ciò ‘di cui’ il Padre è, e anche il Figlio, e anche lo Spirito Santo; dunque, ‘ciò di cui Dio è’.

In 140,10 Agostino sta commentando la dottrina manichea, e parla ancora della sostanza ‘di’ Dio come di ‘ciò che Dio è’: *substantiam suam, hoc quid ipse est*. Dunque la *substantia* sembra in genere ‘ciò che qualcosa è’. Si noti l’uso dell’aggettivo *suam*, in riferimento alla sostanza ‘di’ Dio.

In 9,11 Agostino osserva che le cose sono mutevoli hanno soltanto il ‘sarà’ e il ‘fu’, ma non l’‘è’: ciò che in esse è futuro, appena giunge, già diviene passato. Nella *natura* ‘di’ Dio (*in Dei natura*) invece non c’è niente che non sia ancora e niente che non sia più: c’è soltanto ‘ciò che è’ (*id quod est*). Quindi sembra esserci qui una ‘natura di’ Dio (*Dei*). Ed in 43,5 leggiamo che Dio è occulto per (*per*) la ‘sua sostanza e natura’ (*per tuam substantiam atque natura*), ‘per la quale’ o ‘con la quale’ (*qua*) egli è ciò che è (*qua es quidquid es*, “per la quale sei ciò che sei”, Città Nuova). In questo passo la sostanza e (*atque*) natura di Dio è ‘ciò per cui’ o ‘con cui’ (*qua*) Dio è ciò che è; ma questa sostanza è ignota. *Qua es quidquid es* potrebbe però anche tradursi: ‘per la quale sei, qualsiasi cosa tu sia’, e così *substantia* e *natura* sarebbe ‘ciò per cui Dio è’. Comunque qui *natura* e *substantia* sembrano avere lo stesso significato, e sembrano significare: ‘ciò per cui qualcosa è ciò che è’, oppure anche ‘ciò per cui qualcosa è’.

In 146,14 si ha ancora la coincidenza dei termini *substantia* e *natura*. Agostino si chiede: *istam substantiam, istam divinam incorruptibilemque naturam quis capit?* Dunque qui la sostanza è l’incorruttibile *natura* divina. In 85,21 la natura o sostanza (*natura vel substantia*) del Padre e del Figlio sembra (ma qui sono incerto) coincidere con la ‘loro’ divinità (*divinitatem*). Dunque qui ancora c’è una natura o sostanza ‘del’ Padre e ‘del’ Figlio, qualcosa che entrambi ‘possiedono’; ed è la loro divinità. Si conferma inoltre che c’è un uso nel quale sono convertibili: *substantia, natura*; e indicano la *divinitas* di Dio.

Ma qual è la sostanza di Dio? Come pensarla? In 81,2. si legge che alla sostanza di Dio si addice (*congruit*) ‘una presenza spirituale’ (*spiritalem presentiam*) e non corporale. Dunque la sostanza ‘di’ Dio è anzitutto spirituale.

In 89,3 si legge invece che la sostanza di Dio (*Dei substantiam*) è ‘assolutamente immutabile’ (*omni modo incommutabilem*). In essa non c’è: Fu o Sarà, ma soltanto: È. Infatti è scritto: *Io sono colui che sono*. Quest’assenza dell’‘era’ e del ‘sarà’, questa absolutezza dell’‘È’, è appunto l’eternità (*aeternitas*). Dunque, ecco ancora qui comparire la sostanza ‘di’ Dio; ed ecco alcuni altri suoi attributi: immutabile, ed eterna.

In 101,II,10 Agostino ritorna sul tema dell’eterno. Qui si legge che non solo la sostanza di Dio (*substantia Dei*) è eterna, ma l’eternità è la stessa sostanza di Dio (*eternitas, ipsa Dei substantia est*). Osservo ancora l’espressione: *substantia Dei*, sostanza ‘di’ Dio.

In 108,12 Agostino parla ancora della sostanza ‘di’ Dio (*substantia Dei*); essa: è luce ineffabile, verità senza difetto, sapienza che rimane in se stessa rinnovando ogni cosa.

In 130,11 Agostino spiega che il Padre, il Figlio e lo Spirito sono della stessa sostanza (*eiusdem substantiae*): dunque sono un solo Dio (*unus Deus*), e non tre dei (*tres dii*). Osservo ancora: la sostanza è qui ciò ‘di cui’ le tre Persone sono. Ciascuno dei Tre è ‘della’ stessa sostanza ‘di cui’ anche ciascuno degli altri due è.

Riassumo. Qui anzitutto si parla della *substantia* come sostanza ‘di’ qualcuno: ‘mia’, ‘tua’, ‘sua’, ‘nostra’; ‘di lui’, ecc.: *mea, tua, sua, nostra, eius, ipsius*, ecc.. Dunque, *substantia* sembra qualcosa che si possiede, che si ha. In questo senso sembra esserci anche una sostanza ‘di’ Dio (*substantia Dei*), o anche una sostanza ‘del Padre’ e ‘del Figlio’ e ‘dello Spirito’.

Tale *substantia* sembra inoltre ‘ciò che qualcosa è’: ‘ciò che io sono’, ‘ciò che noi siamo’, ecc.: *quod sum, illud quod sumus*, ecc.. In breve *substantia* è ciò che rispondiamo quando ci viene chiesto: ‘che cos’è?’ (*quid sit*). Ora, in quest’accezione si parla anche della *substantia* di Dio come di ‘ciò che Dio è’: *substantiam suam, hoc quid ipse est*. E si parla di una *substantia* del Padre e del Figlio, come di ‘ciò che’ il Padre (in quanto Dio) ‘è’, e ‘che’ anche il Figlio (in quanto Dio) ‘è’; e dunque come di ciò che rispondiamo quando ci viene chiesto: *quid sit Pater, quid sit Filius*.

Questa *substantia* è chiamata anche *natura*; e circa Dio sembra coincidere con la *deitas* o *divinitas*. La *substantia* o *natura* è inoltre ‘ciò per cui o con cui’ (*qua*) qualcosa è, o ‘ciò per cui o con cui’ qualcosa ‘è ciò che è’. Anche riguardo a Dio la *substantia* o *natura* sembra talvolta ‘ciò per cui’ o ‘con cui’ (*qua*) Dio è, o ‘ciò per cui’ o ‘con cui’ Dio ‘è ciò che è’: *tua substantia atque natura, qua es quidquid es*. Talvolta la *substantia* s’è accostata alla *forma* (e la *substantia* divina è *forma Dei*).

Questa sostanza ‘di’ Dio è incomprendibile (*quis capit?*); e però diciamo che è: spirituale, immutabile (*incommutabilem*) ed eterna, anzi è la stessa eternità: *eternitas, ipsa Dei substantia est*. Essa inoltre è: luce, verità, sapienza.

Inoltre, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono ‘della’ stessa sostanza: *eiusdem substantiae*. Dunque la *substantia* è anche ‘ciò di cui’ le tre Persone sono.

Infine, la *nostra substantia* è ciò ‘da cui’ (*de*) noi siamo mortali; la *substantia* divina di Cristo (*ipsius*) è ciò da cui (*de*) Cristo è immortale.

Dal De Civitate Dei.

In 10,24 troviamo il termine *substantia*. Agostino spiega che la sostanza o natura (*substantia vel natura*) della carne (*carnis*) non è cattiva. Dunque qui *sostanza* e *natura* sono la stessa cosa; e c’è una sostanza ‘della’ carne.

In 13,23 Agostino parla dei ‘corpi spirituali’ che continueranno però ad avere la sostanza della carne (*carnis substantia*). E in 14,3 spiega che la causa del peso che ci procura il corpo non è la natura e sostanza (*naturam substantiamque*) del corpo (*corporis*), ma la sua corruzione. In questi passi ancora *natura* e *substantia* sono usati insieme, nell’accezione di natura e sostanza ‘di’ qualcosa.

In 15,23 c’è che gli angeli sono ‘di’ sostanza spirituale (*substantiae spiritualis*). Qui la *substantia* è ciò ‘di cui’ gli angeli sono; è una locuzione che torna frequentemente.

In 11,2 Agostino spiega che è raro e magnifico eccedere con la mente l’intera mutevole *creatura* corporea e incorporea, e pervenire all’immutabile sostanza ‘di’ Dio (*Dei substantiam*), e scoprire che l’intera *natura*, che Dio ha creato, non è ‘quello che Dio è’ (*non est quod ipse*). Qui il termine *natura* significa la natura creata. Mentre il termine *substantia* sembra indicare ‘ciò che qualcosa è’; quando si conosce la ‘sostanza di’ Dio, si apprende infatti che la *creatura* non è ‘ciò che Dio è’: *Dei substantia* è accostato a *quod ipse est*.

L'espressione *quod Deus est* compare molte volte: come quando (in 11,16) si dice che nessuna delle cose che in qualche modo sono (*quae quoquo modo sunt*) è 'ciò che Dio è' (*non sunt quod Deus est*); e (in 11,23) che nessuna natura (*ullam natura*) è 'ciò che Dio è' (*non est quod Deus est*). C'è quindi qui un 'ciò che è' di Dio, un 'ciò che Dio è'.

In 11,5 Agostino riconosce che la sostanza di Dio (*substantiam Dei*) è tutta ovunque con una presenza incorporea (*incorporea presentia ubique totam*). Ancora, c'è una sostanza 'di' Dio.

Da alcuni passi bisogna provare a dedurre, come da 11,16, in cui si legge che nessuna delle cose che in qualche modo sono (*quae quoquo modo sunt*) è 'ciò che Dio è' (*non sunt quod Deus est*). Ora, senza volergli dare un significato forte, qui, comunque, c'è ancora un 'ciò che è' di Dio, un 'ciò che Dio è': *quod Deus est*.

11,26. Noi ravvisiamo in noi un'immagine di Dio (*imaginem Dei*) cioè della somma Trinità (*summae Trinitatis*), immagine che però non è uguale nè coeterna a Dio, e insomma non è 'della' stessa sostanza 'di cui' Dio è (*non eiusdem substantiae, cuius Deus est*). Osservo che qui la sostanza 'di' Dio è ciò 'di cui' (*cuius*) Dio è.

5,11. È un passo ricco di spunti. Compare il nome (che non ho trovato nelle *Esposizioni*) 'essenza' (*essentia*). Agostino spiega che Dio ha dato (*dedit*) agli uomini l'essenza (*essentiam*) in comune con (*etiam cum*) le pietre, la vita (*vitam*) seminale in comune con le piante, la vita sensuale in comune con le fiere, e la vita intellettuale in comune con i soli angeli. Dunque l'*essentia* qui è ciò che l'uomo ha 'in comune con' (*cum*) ogni altra cosa: pietre, piante, fiere, uomini, angeli; tutto ciò che è, ha l'*essentia*. Qui l'*essentia* inoltre è qualcosa che viene 'dato' da Dio alle cose che sono. Vorrei solo rimarcare l'accostamento tra *essentia* e *vita*: entrambe sono date da Dio, l'essenza a tutto ciò che è, la vita (*vitam*) invece a tutto ciò che in più vive. In qualche modo l'*essentia* sta all'essere di ciò che è, come la *vita* sta al vivere di ciò che vive. Ma cosa indica? L' 'essere'?¹²¹ L'esistenza? O 'ciò per cui' qualcosa è? Cioè la 'sua' natura?

In 8,6 si parla ora della *species*. Si legge che la specie (*species*, tradotto con "forma" in Città Nuova) è ciò per cui ogni cosa mutabile è (*qua est*), qualunque cosa essa è (*quidquid illud est*), in qualunque modo e qualunque natura è (*quoquo modo et qualiscumque natura est*). Poi si aggiunge che ognuna di queste specie non potrebbe essere se non da Colui che è veramente ed incommutabilmente. Fu un merito dei Platonici di averlo compreso. Dunque, qui la *species*, tradotta con: "forma", è 'ciò per cui' qualcosa è, qualunque cosa essa è. Abbiamo visto che possono avere questo significato anche i termini *substantia* e *natura*.

In 11 compaiono alcuni usi sostantivati del verbo 'essere' (*esse*) posto in un qualche rapporto con l'*essentia*. In 11,26 Agostino spiega che noi siamo e sappiamo di essere (*et sumus et nos esse novimus*), e poi aggiunge: *et id esse ac nosse diligimus*. Che può tradursi: 'e amiamo questo: essere e conoscere'. Oppure (e forse meglio): e amiamo 'questo essere' (*id esse*; in Città Nuova: "amiamo il nostro esistere") e 'questo conoscere' (*nosse*), secondo un uso nominale e sostantivato di *esse* e di *nosse*. In 11,28 (e dunque nello stesso contesto) Agostino ancora sta trattando delle cose che sono oggetto d'amore in noi, e scrive che noi amiamo l'essenza e la conoscenza (*essentia et notitia*). Qui dunque forse 'essenza' può valere come 'essere', e 'conoscenza' come 'conoscere'? Prima infatti si è letto che amiamo il nostro 'essere' (*esse*) e il nostro 'conoscere' (*nosse*); qui invece che l'oggetto d'amore sono 'l'essenza' (*essentia*) e la 'conoscenza' (*notitia*). Dunque qui l' 'essenza' potrebbe forse indicare l' 'essere'; sembra cioè che si dica 'essenza' come se si dicesse 'essere', e 'conoscenza' (*notitia*) come se dicesse 'il conoscere': noi amiamo cioè il nostro essere e il nostro conoscere.

¹²¹ Città Nuova traduce qui *essentia* come "l'essere".

Tuttavia in 15,3,5 leggiamo che la *notitia* è ‘ciò con cui’ conosciamo (come l’*amor* è ‘ciò con cui’ amiamo). Dunque l’*essentia* (che ha la medesima forma di *notitia*) cos’è? ‘Ciò con cui’ siamo?

In 11,27 Agostino scrive che anche le piante prive di vita in qualche modo conservano il loro ‘essere’ (*suum esse*). Subito dopo ritorna il termine *essentia*: Agostino spiega che anche i corpi privi di vita custodiscono la propria ‘essenza’ (*essentiam suam*). Osservo: conservare il proprio ‘essere’ ha in qualche modo a che vedere col custodire la propria *essentia*. Dunque anche qui ‘essere’ ed *essentia* conicidono? L’*essentia* indica l’essere? Oppure ‘ciò con cui’ qualcosa è?

Riassumendo. Compare anche qui un’accezione della *substantia* come sostanza ‘di’ qualcosa: come ‘del corpo’, ‘della carne’: *substantia carnis*, *substantia corporis*. In questo senso si parla anche qui di una sostanza ‘di’ Dio: *substantia Dei*.

Substantia sembra inoltre convertibile con *natura*: *substantia vel natura*, *naturam substantiamque*. La *substantia* sembra poi ciò ‘di cui’ qualcosa è, ciò ‘di cui’ è fatto: come quando si dice che gli angeli sono ‘di’ sostanza spirituale, o che la *mens* umana non è ‘della’ sostanza ‘di cui’ (*cuius*) Dio è: *non eiusdem substantiae, cuius Deus est*.

Substantia sembra poi ‘ciò che qualcosa è’; anche riguardo a Dio, *substantia* è accostato a *quod ipse est*. L’espressione *quod Deus est* compare molte volte.

È comparso infine il termine *essentia*, ma in un significato difficile da determinare. Qui, in questi passi, *essentia* può forse (ma deducendo dal contesto) indicare ‘l’essere’ (e così traduce Città Nuova: “essere”).

Dal De Trinitate.

In 12,3,3 troviamo che c’è una sostanza razionale ‘della’ nostra *mens* (*rationali nostrae mentis substantia*) ‘per la quale’ o ‘con la quale’ (c’è l’ablativo: *qua*) siamo sottomessi alla verità intellegibile ed immutabile. Questa sostanza non ci è comune con gli animali irrazionali (*non commune nobis cum pecore*) (*mens*, è tradotto: “spirito”).

In 15,3,5 si legge che *mens*, conoscenza (*notitia*) e amore (*amor*) sono di un’unica essenza (*unius ostenditur esse essentiae*). Dunque qui l’*essentia* è ciò ‘di cui’ qualcosa è.

In 7,4,7 Agostino spiega che in latino non s’intende altro (*non aliter*) dicendo essenza oppure sostanza. E in 7,6,11 avverte che gli antichi latini usavano il termine *natura* per indicare ciò che più recentemente si è chiamato *substantia* o *essentia*. Dunque: in latino *substantia* ed *essentia* sono termini più recenti che sotituiscono il nome più arcaico *natura* col quale si possono in certi contesti intercambiare. Ma cos’è qui l’*essentia* / *substantia* / *natura*?

In 13,17,22 leggiamo che con l’incarnazione di Cristo la natura umana s’è unita a Dio (*Deo coniungi umana natura*) e da due sostanze è stata fatta una sola persona (*ex duabus substantiis fieret una persona*), anzi da tre sostanze (*iam ex tribus*): Dio, anima e carne (*Deo, anima et carne*). Qui la *natura* umana è ciò che si è unito a Dio nell’incarnazione (*natura* qui è intercambiabile con *substantia*). Cristo è un’unica persona fatta (*fieret*) da tre sostanze o nature: Dio, anima, corpo. Qui ‘sostanza’ o ‘natura’ sembra essere ‘ciò da (*ex*) cui’ qualcosa è fatto.

In 1,10,20 Agostino osserva che il Figlio ha assunto per noi la *forma* di servo (*formam servi*) e dunque il Figlio è sia Dio che uomo (*Deus et homo*) benchè la sostanza ‘Dio’ sia diversa dalla sostanza ‘uomo’ (*alia substantia Deus, alia homo*). Osservo: qui si è distinta la sostanza ‘Dio’ dalla sostanza ‘uomo’, e poi si è detto che il Figlio è uomo perchè ‘ha assunto’ la *forma* di servo. Qui dunque *forma servi* sembra coincidere con *substantia homo*: *forma* sembra quindi qui sinonimo di *substantia*.

In 1,1,3 la sostanza di Dio (*substantiam Dei*) è immutabile. Qui ancora si parla dunque di una sostanza ‘di’ Dio; e si dice che è difficile (*difficile est*) intuirlo e conoscerla pienamente: *intueri et plene nosse*, e anche che essa crea tutte le cose temporali (*temporalia createm*). Anche in 1,12,25 leggiamo che la *substantia* immutabile ‘di’ Dio è invisibile agli occhi umani, ma la visione di essa è promessa ai santi. In 6,9,10 si parla dell’*unica* identica sostanza ‘della’ Trinità (*aequalitas Trinitatis et una eademque substantia*).

Agostino usa anche altre locuzioni. In 2,11,20 spiega che vi è una sola e identica sostanza ‘in’ tre Persone (*in tribus Personis unam eandemque substantiam*). ‘In’ tre Persone: cosa significa qui *in*? In 3,11,21 scrive che la sostanza o l’essenza (*substantia vel si melius dicitur essentia*) è ciò ‘in cui (*ubi*) intendiamo’ (*intellegimur*) il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo. Qui *substantia* ed *essentia* coincidono e si tratta di ciò ‘in cui intendiamo’ le tre Persone.

In 6,3,5 Agostino ancora osserva che il Figlio è uguale al Padre in tutte le cose che si dicono della ‘sua’ sostanza (*in omnibus aequalem, quae de substantia eius dicuntur*). Dunque anche qui si parla della sostanza ‘del’ (*eius*) Figlio ‘della quale’ (*de*) si dicono tutte quelle cose nelle (*in*) quali il Figlio è uguale al Padre. Da notare dunque l’uso di: *eius, de, in*. In passi come questo sembra persino che alcuni predicati si dicano della sostanza delle tre Persone: il soggetto della predicazione sembra appunto la ‘loro’ sostanza.

In 1,2,4 si legge che la Trinità è un unico e solo e vero Dio (*unus et solus et verus Deus*) e che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono ‘di’ un’unica e identica sostanza o essenza (*unius eiusdemque substantiae vel essentiae*). Osservo che qui *substantia* ed *essentia* sono ancora usati come interscambiabili (*vel*). Agostino dice inoltre che le tre Persone sono ‘della’ stessa sostanza o essenza. Ricordo che il genitivo in latino era chiamato anche “caso della specie” o “caso della categoria” (*genetivus casus*, dal greco: γενική πτωσις) e “raggruppa un elevato numero di funzioni sintattiche legate all’idea dello ‘specificare e del ‘determinare’”. In particolare il genitivo epesegetico “specifico a chi o a che cosa o a quale categoria, specie o insieme vada riferito un sostantivo”.¹²² Qui che cosa può significare che le tre Persone sono ‘della’ stessa sostanza? Che valore ha il genitivo *unius eiusdemque substantiae vel essentiae*?

In 1,6,9 leggiamo, ancora: *Deus erat Verbum*. Agostino spiega che il Verbo è Dio, è vero Dio, ed è l’unico Dio col Padre (*cum Patre*). Il Figlio è infatti di una stessa sostanza (*eiusdem substantiae*) col Padre (*cum Patre*). Il Figlio è dunque ‘della’ stessa sostanza ‘di cui’ anche il Padre è (*cuius Pater*). Rilevo di nuovo l’uso del genitivo *cuius*: ‘di cui’; la sostanza ‘di cui’ il Padre è, è la stessa ‘di cui’ anche il Figlio è; dunque i due sono ‘della’ stessa sostanza. In 9,1,1 Agostino afferma che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono un solo Dio, e un’unità di uguale essenza (*unitatem aequalis essentiae*). Osservo ancora: i Tre sono ‘di’ uguale essenza. Anche in 7,4,9 Agostino spiega che usiamo *essentia* per far intendere l’unità di Dio.

In 2,14,24 Agostino scrive che Dio (ma non è chiaro se il Padre o il Figlio o lo Spirito Santo oppure la stessa Trinità unico Dio *ipsam Trinitatem unum Deum*) si è manifestato ai Figli di Israele ‘per mezzo’ (*per*) di una creatura a lui soggetta (*per subiectam creaturam*) ma non *per* la propria sostanza (*per suam substantiam*). E in 1,15,25 Agostino spiega che Dio si è infatti manifestato ad Israele come fumo, fuoco, nubi e nebbia, tuttavia nessuna di queste certamente è la sostanza del Verbo o dello Spirito. Cioè (cfr. 2,16,27) in nessuna di queste cose s’è vista la ‘sostanza di Dio’ (*substantia Dei*) e quindi non s’è visto ‘ciò che Dio è’ (*hoc ipsum quod Deus est*).

Dunque qui ancora c’è una sostanza ‘di’ Dio. Una sostanza che Dio (il Padre, il Figlio, lo Spirito, oppure la Trinità stessa) ‘possiede’: *suam*. E questa sostanza è ‘ciò che Dio è’.

¹²² Cfr. Flocchini-Guidotti Bacci-Moscio, *Sermo et humanitas*, cit., pp.322-330.

In 3,11,26 ancora Agostino afferma che Dio (il Padre, o il Figlio, o lo Spirito; oppure Dio senza distinzione di persone) appare per mezzo della sua creatura (*per creaturam suam*), ma non *per* la sua sostanza (*per substantiam suam*). Osservo anzitutto la formula: *sine ulla distinctione personae*. Per la frequenza con cui ricorre sottolineo inoltre l'uso del *per* in *per substantiam suam*. Per uniformità di traduzione con *per creaturam suam*, dovrebbe tradursi come: 'per mezzo della propria sostanza'. Dunque qui, ancora, sembrano determinarsi distintamente Dio (Padre o Figlio o Spirito, oppure Dio senza distinzione di persone) e la 'sua' sostanza.

3,11,27. Agostino aggiunge che il Verbo non si è mostrato per mezzo della sostanza per la (o nella) quale (*qua*) è uguale e coeterno al Padre; e neppure lo Spirito per mezzo della sostanza per la (o nella) quale (*qua*) è uguale e coeterno a entrambi. Anche qui si ribadisce che la sostanza è ciò 'per cui' (*qua*) il Verbo e lo Spirito sono coeterni al Padre e anche tra di loro. L'espressione è: *qua aequale atque coeternum est*. Ugualmente il *qua* indica una qualche distinzione tra le Persone e la 'loro' sostanza. Indica che le Persone e la 'loro' sostanza sono state determinate separatamente: è un fatto di grammatica e di logica. Nondimeno, approfondendo (e lo vedremo meglio poi) è sempre necessario dire e affermare e difendere che fra le tre Persone e la loro sostanza non c'è alcuna 'alterità': ciascuna delle Tre infatti 'è ciò che ha'. Ma ritorneremo più avanti su 'è' e su 'ha'.

3,10,21. Si legge ancora che il Padre, il Figlio e lo Spirito, ossia l'unico Dio, non è mutabile né visibile 'per ciò che è' (*per id quod est atque idipsum est*: "in virtù della sua essenza"). Anche qui si parla dunque della non visibilità di Dio per (*per*, quanto a) 'ciò che egli è': *id quod est*. Direi: ciò 'per cui' Dio non è visibile, questa è la sua sostanza (cfr. passi precedenti); questa sostanza è 'ciò che Dio è': *id quod est*, o, direi: il 'che cos'è' di Dio.

3,4,10. Trovo un passo di difficile traduzione, ma forse importante. Agostino scrive ancora che Dio produce a suo piacimento cose visibili e sensibili per mostrarsi come ritiene opportuno, mentre non appare la sua stessa sostanza 'per la quale' egli è (*non ipsa sua qua est apparente substantia*). Tale sostanza è immutabile. Traduco *qua est* come: 'per la quale egli è'. Dunque qui la *substantia* di Dio sarebbe 'ciò per cui' Dio 'è'.

2,18,34. Questo è un passo più esplicito. Agostino afferma che la sostanza del Padre (*eius ipsa substantia*) è ciò per cui Egli stesso è ciò che è (*qua est ipse quod est*). E si tratta della sostanza non solo del Padre, ma anche del Figlio e dello Spirito Santo. Dunque la sostanza di Dio è 'ciò per cui' Egli 'è ciò che è': dunque ciò 'per cui' è Dio. Essa è ciò 'per cui' il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio.

In 5,8,9, Agostino scrive che la sostanza di Dio (*eius*) per la quale è Dio (*qua Deus est*) non patisce niente. Sottolineo che qui la sostanza è 'ciò per cui' Dio è Dio: *qua Deus est*; ma può anche intendersi come ciò per cui Dio (semplicemente) 'è'. Dunque qui la *substantia* è o ciò per cui Dio 'è' o ciò per cui Dio 'è Dio'. In questo passo Agostino anche ribadisce che si chiama *essentia* ciò che i greci chiamano *ousia*, e che i latini chiamano più abitualmente *substantia* (*essentia dico quae ousia graece dicuntur, quam usitatus substantiam vocamus*).

4,21,30. Agostino scrive ancora che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo di una stessa identica sostanza (*unius eiusdemque substantiae*). Poi aggiunge che nella loro sostanza (*in sua substantia*), per la quale sono (*qua sunt*), i tre sono uno (*tria unum sunt*).

Dunque ancora la sostanza 'delle' (*sua*) tre persone è ciò 'per cui' (*qua*) esse sono. 'In' questa sostanza i Tre sono uno. Da notare: *sua, qua, in*. Quindi la sostanza qui è: ciò che le tre Persone 'hanno'; ed è 'ciò per cui' esse 'sono'; e infine è ciò 'in cui' esse sono una cosa sola.

In 5,16,17, Agostino scrive che una moneta può essere detta molte volte in relazione ad altro (*totiens relative*) (ad esempio: quando è pegno, quando è prezzo ecc.), senza che avvenga alcuna mutazione nella natura o nella forma (*natura vel forma*) per la quale è una

moneta (*qua nummus est*). Così anche (e maggiormente) l'immutabile sostanza di Dio può essere detta molte volte in relazione alla creatura senza che accada niente a questa sostanza di Dio (*substantiae Dei*). Anzi, per la relazione di Dio alla creatura, è la natura di questa a mutare in meglio: come la nostra sostanza (*substantia nostra*) è mutata in meglio quando Dio diviene nostro Padre e noi diventiamo suoi figli. Osservo che di nuovo la *natura* e la *forma* di qualcosa coincidono. E che tale natura o forma è 'ciò per cui' qualcosa 'è quello che è'. Poi ancora rilevo che tale natura o forma può intendersi come *substantia*. E che vi è una sostanza 'di' Dio, come vi è una sostanza 'nostra'.

In 1,13,28 c'è che uno stesso identico (*idem ipse*) è figlio dell'uomo 'per' (*propter*) la forma di servo e figlio di Dio 'per' (*propter*) la forma di Dio. Dunque qui la forma di Dio è 'ciò per cui' è Figlio di Dio. Dunque (direi): 'ciò per cui' è Dio. Quindi qui *forma* sembra convergere con *essentia* e *substantia* e *natura* (*Dei*). Poco dopo ancora la *forma* di uomo è 'ciò per cui' (*qua*) è uomo, e la *forma* di Dio è 'ciò per cui' (*qua*) è figlio di Dio. E in 1,13,30 leggiamo che il Figlio 'nella forma di Dio' è uguale al Padre. Qui inoltre 'forma' di servo e 'natura' di servo sembrano coincidere. E ancora in 2,1,2: il Figlio di Dio è uguale al Padre secondo la forma di Dio 'nella quale' (*in qua*) è (*est*).

7,1,1. È un passo complicato ma molto importante. Agostino commenta la frase paolina: *Cristo è la forza e la sapienza di Dio*, e si chiede se il Padre della sapienza e della forza sia sapiente soltanto 'per' la sapienza che ha generato (*hac sapientia quam genuit*) e potente soltanto 'per' la forza che ha generato (*hac virtute quam genuit*), o se invece sia sapiente anche da solo e se sia anch'egli sapienza (*etiam singulus sit sapiens atque ipsa sibi ipse sapientia*). Tralascio il tema. Osservo solo che la sapienza è qui 'ciò per cui' o 'ciò con cui' (viene usato il caso ablativo: *ea* o *hac sapientia*) qualcuno è sapiente, e la forza è 'ciò per cui' o 'con cui' (*hac virtute*) qualcuno è forte. Compare anche l'espressione *per* con l'accusativo: si è sapienti 'per la sapienza' (*per sapientiam*). E ancora compare la locuzione *causa ut sapiens sit* riguardo alla sapienza che è 'causa affinché qualcuno sia sapiente'. Ugualmente viene detto della grandezza e della bontà, che sono 'ciò con cui' o 'per cui' si è grandi e buoni; e persino riguardo alla 'deità' (*deitas*) Agostino si domanda se il Figlio sia anche la deità 'con cui' e 'per cui' il Padre è Dio. Infine anche l'essenza (*essentia*) sembra in questo passo 'ciò per cui' o 'con cui' (ancora l'ablativo: *ea essentia*) qualcuno 'è'; e sembra *causa ut sit*: 'causa affinché qualcosa sia'. L'*essentia* sembra anche 'ciò per cui' qualcosa 'è tutto ciò che è' (*qua essentia est quidquid est*).

Registro dunque l'uso delle locuzioni: 'ciò con cui', 'ciò per cui', 'ciò per mezzo di cui', e 'causa perché sia', espresse in latino o con l'ablativo o con *per* e l'accusativo, o con *causa ut*, riguardo a nomi come *sapientia*, *virtus*, *magnitudo*, *deitas*, *bonitas*, ed anche *essentia*.

Ancora in 7,6,11 leggiamo che la sostanza del Padre (*substantia patris*) è ciò per cui il Padre è (*quo est*).

4,1,1. Agostino parla di qui dell'essenza di Dio (*essentia Dei*) per la quale egli è (*qua est*). Tale essenza non ha niente di mutevole. Dunque qui si afferma che l'*essentia* di Dio è 'ciò per cui' Dio semplicemente 'è': *qua est*. Tale *essentia* è immutabile, dunque essa sembra coincidere con *substantia*, *natura*, *deitas*.

In 6,2,3, in 15,5,8, e in altri numerosi passi, Agostino ripete che alcuni predicati si dicono di Dio 'secondo l'essenza': *secundum essentiam*. E sono come vedremo tutti i predicati *ad se* e non *ad aliud*, come: 'è buono', 'è giusto', 'è Dio', 'è'. Così anche in 5,8,9 Agostino distingue ciò che qualcosa è detto essere in riferimento a sé (*ad se*) e ciò che invece è detto essere in relazione a qualcos'altro (*ad aliud*); quindi afferma che tutto ciò che l'eccelsa e divina sublimità è detta in riferimento a se stessa (*ad se*), questo si dice sostanzialmente (*substantialiter*); ciò che invece essa è detta in relazione a qualcosa (*ad aliquid*), questo si dice non sostanzialmente ma relativamente (*relative*). Dunque alcune cose si predicano di Dio: *secundum essentiam*, *secundum substantiam*, *substantialiter*. Ci torneremo.

In 2,18,35 Agostino scrive che natura o sostanza o essenza (*natura vel substantia vel essentia*) sono nomi con cui si chiama ‘ciò stesso’ che Dio è (*idipsum quod Deus est*), qualunque cosa è (*quidquid illud est*); tale natura o sostanza o essenza non può essere vista con sensibilmente (*corporaliter*). Dunque qui *natura* e *substantia* ed *essentia* sono interscambiabili per indicare *idipsum quod Deus est*. Cosa significa *idipsum quod Deus est*? *Idipsum* è un termine che compare molte volte; ci tornermo. Per ora, qui, mi pare che indichi ‘ciò che Dio è’, quindi (più liberamente) il ‘che cos’è’ di Dio, qualunque esso sia. (Il traduttore rende qui *idipsum* come: ‘l’essere stesso di Dio’.)

1,9,19: qui Agostino parla ancora dell’unità della stessa Trinità (*eiusdem Trinitatis unitatem*) e dell’unica sostanza e deità (*unam substantiam atque deitatem*) del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Dunque qui sostanza ‘e’ (*atque*) deità sembrano coincidere. La sostanza ‘del’ Padre e ‘del’ Figlio e ‘dello’ Spirito Santo è dunque proprio la ‘deità’. La ‘sostanza’ e ‘deità’ è inoltre l’‘unità’ della Trinità.

In 8,1,2 si parla di un’‘essenza della verità’ (*in essentia veritatis*).

Riassumo. Anche qui si parla della *substantia* come sostanza ‘di’ qualcosa: ad esempio c’è una sostanza razionale ‘della’ nostra *mens* (*substantia mentis nostrae*), e c’è una ‘nostra’ sostanza (*nostra substantia*). Così anche si parla di una sostanza ‘di’ Dio (*substantia Dei*), di una ‘sua’ sostanza (*sua substantia*), e di una sostanza ‘del’ Figlio (*substantia eius*), e ancora, riguardo al Padre e al Figlio, di una ‘loro’ sostanza (*sua substantia*), e poi ancora di una sostanza del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo (*substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti*), e dell’unica identica sostanza ‘della’ Trinità (*aequalitas Trinitatis et una eademque substantia*).

Ma cos’è la *substantia*?

Emergono alcune accezioni.

Rispetto alla *mens*, nell’esempio dato, la *substantia* è ciò ‘con cui’ o ‘per cui’ (*qua*) la *mens* è soggetta alla verità intellegibile e immutabile; ed essa è comune (*commune cum*) agli uomini, ma non agli animali. Anche riguardo a Dio, la *substantia* sembra essere ciò ‘per cui’ o ‘con cui’ Dio è: *sua qua est substantia*; altrove ancora *substantia* di Dio (*eius*) è ciò ‘per cui’ o ‘con cui’ (c’è sempre un ablativo: *qua*) Dio è ciò che è: *qua est ipse quod est*. Le espressioni di Agostino sono però sempre contratte, difficili da tradurre, se ne tenga conto. Ancora altrove leggiamo che la *substantia* di Dio è ciò ‘per cui’ o ‘con cui’ Dio semplicemente è, o anche ‘ciò per cui’ o ‘con cui’ Dio è Dio: *qua Deus est*. E in un altro passo ancora la *substantia* del Padre e del Figlio e dello Spirito (*sua substantia*) è ciò ‘per cui’ i Tre sono: *qua sunt*. Ancora, la *substantia* è ciò per cui (*qua*) il Verbo è uguale e coeterno al Padre, e lo Spirito è uguale e coeterno a entrambi: *qua aequale atque coeternum est*.

Agostino spiega che in latino infatti non s’intende altro (*non aliter*) dicendo *essentia* oppure *substantia*; e avvisa che gli antichi latini usavano il termine *natura* per indicare ciò che più recentemente si è chiamato *substantia* o *essentia*. Dunque: *substantia* ed *essentia* sono interscambiabili, ed entrambi hanno sostituito in tempi vicini ad Agostino il nome *natura*. Talvolta *natura* è considerato anche come equivalente di *forma*: *natura vel forma*; ed entrambi i nomi indicano ‘ciò per cui’ o ‘con cui’ qualcosa è ciò che è: ad esempio ciò per cui una moneta è una moneta (*qua nummus est*).

A questo riguardo, Agostino scrive ancora che l’essenza di Dio (*essentia Dei*) è ‘ciò per cui’ egli è: *qua est*; e in un lungo e difficile passo (del libro VII) *essentia* è accostato a nomi come *sapientia*, *virtus*, *magnitudo*, *deitas*, *bonitas*, e tutti sembrano definire un ambito semantico legato all’idea di ‘ciò con cui’, ‘ciò per cui’, ‘ciò per mezzo di cui’, e ‘causa perché sia’, espresse in latino o con l’ablativo o con *per* e l’accusativo, o con *causa ut*.

Dunque l'*essentia* sembra 'ciò per cui' o 'con cui' (con l'ablativo *ea essentia*) qualcuno 'è'; e sembra *causa ut sit*, 'causa perché qualcosa sia', e ancora 'ciò per cui' qualcosa 'è quello che è' (*qua est quidquid est*).

Abbiamo anche visto che ci sono predicati che si dicono di Dio *secundum essentiam*, ciò su cui torneremo.

Ancora, *natura vel substantia vel essentia*: Agostino spiega che sono nomi con cui si può chiamare 'ciò che Dio è' (*idipsum quod Deus est*), qualunque cosa è (*quidquid illud est*). La *substantia* di Dio è dunque qui 'ciò che Dio è': *id quod est*.

Dunque in generale abbiamo un'altra accezione di *substantia* o *essentia* o *natura*: 'ciò che qualcosa è'.

Si trovano poi molte altre locuzioni. È ad esempio spesso ripetuto che i Tre sono 'di' un'unica sostanza; e che il Figlio è 'della' stessa sostanza 'di cui' anche il Padre è (*cuius Pater*). Rilevo l'uso del genitivo *cuius*: 'di cui'; la *substantia* sembra qui ciò 'di cui' i Tre sono, in qualunque modo voglia intendersi qui il genitivo. Inoltre 'sostanza' o 'natura' sembra essere 'ciò da (*ex*) cui' qualcosa 'è fatto', come Cristo è un'unica persona fatta (*fieret*) da tre sostanze o nature: Dio, anima, corpo. Ancora, la *substantia* divina è ciò 'da cui' (*ex*) il Figlio è Dio. E ancora la *substantia* divina è ciò in cui (*in*) cui i Tre sono.

La *substantia* di Dio è: invisibile, difficile da intuire e conoscere pienamente, creatrice, invisibile, una e identica (*una eademque substantia*).

Infine, sostanza 'e' (*atque*) 'deità' (*deitas*) sembrano coincidere: *unam substantiam atque deitatem*; c'è un'unica sostanza e deità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. E l'*essentia* indica talvolta l'unità di Dio.

Riassumendo brevissimamente il quadro delle locuzioni usate da Agostino, diciamo che *substantia* o *essenza* o *natura* o *forma* 'di' qualcosa è:

a) 'ciò che qualcosa è', b) 'ciò per cui qualcosa è', c) 'ciò per cui qualcosa è quello che è', d) ciò 'da (*ex*) cui' qualcosa è fatto, e) ciò 'di cui' (*cuius*) qualcosa è.

C'è anche un'*essentia* o *substantia* 'di' Dio (*Dei*) che è la sua *deitas*, ed è:

a) 'ciò che Dio è' (*id quod ipse est*), b) 'ciò per cui Dio è' (*qua est*), c) 'ciò per cui Dio è Dio' (*qua est ipse quod est*), d) 'ciò da cui' (*ex*) il Figlio è Dio, e) 'ciò di cui' (*cuius*) i Tre sono, f) 'ciò in cui' (*in*) cui i Tre sono, g) ciò 'secondo cui' (*secundum essentiam*) diciamo le perfezioni che si predicano di Dio in riferimento a sé (*ad se*) e non ad altro, come: 'è buono', 'è giusto', 'è Dio', 'è'.

Da Confessionum libri XIII.

In 4,15,24. Agostino ricorda di aver un tempo creduto che esistesse una sostanza e natura 'del' sommo male (*nescio quam substantiam et naturam summi mali*) opposta alla natura 'della' verità e 'del' sommo bene (*natura veritatis ac summi boni*). E ancora in 5,10,20 Agostino ricorda di aver creduto ad una sostanza del male (*substantiam mali*), ma di non aver mai voluto accettare che questa natura 'del' male (*naturam mali*) provenisse da Dio.

Dunque compare anche qui l'accezione della *substantia* come sostanza 'di' qualcosa. E inoltre *substantia* è equivalente di *natura*: *substantia atque natura*.

In 6,5,8 ancora si parla della sostanza 'di' Dio, come di una sostanza che Dio 'possiede' (*substantia tua*). Ed in 4,15,26 Agostino confessa a Dio di aver un tempo creduto che la 'Sua' sostanza (*tuam substantiam*) immutabile fosse costretta ad errare anziché riconoscere che era invece la 'propria' sostanza (*meam*) mutevole ad errare. Dunque c'è una sostanza (immutabile) 'di' Dio, una sostanza che Dio 'ha' (*tuam*), e anche una sostanza mutevole 'dell' 'uomo'.

In 7,16,22 si legge che se si chiede ‘che cos’è’ l’iniquità (*quid esset iniquitas*), non si trova una ‘sostanza’ (*non inveni substantiam*). Dunque, ancora, la sostanza è ciò che si deve rispondere alla domanda ‘che cos’è?’ (*quid sit*), e quindi la sostanza deve essere ‘ciò che qualcosa è’.

8,10,22. Ancora Agostino biasima coloro che errarono credendo che la ‘natura’ dell’anima fosse ‘quello che’ Dio ‘è’ (*animae naturam hoc esse, quod Deus est*). Dunque qui la *natura* sembra ancora: ‘ciò che’ qualcosa ‘è’. E ‘ciò che’ l’anima ‘è’ non è ‘ciò che’ Dio ‘è’.

7,7,11. Agostino ribadisce di credere che Dio ‘è’ (*et esse te*) e che la ‘sua’ sostanza immutabile è (*et esse incommutabilem substantiam tuam esse*). Dunque: Dio ‘è’; ma anche la ‘sua’ (*tuam*) sostanza, la sostanza ‘di’ Dio, è.

13,16,19. Dio è immutabilmente, conosce immutabilmente, vuole immutabilmente; e la sua essenza (*essentia tua*) conosce (*scit*) e vuole (*et vult*) immutabilmente, la sua conoscenza è e vuole immutabilmente, e la sua volontà è e conosce immutabilmente. Qui compare che Dio ‘è’ immutabilmente; e c’è qui anche una ‘sua’ essenza, un’essenza ‘di’ Dio, che ‘è’ anch’essa immutabilmente.

7,2,3. Agostino sta argomentando contro i manichei riguardo alla sostanza ‘di’ Dio (*substantiam Dei*), e scrive che Dio, qualunque cosa è (*quidquid es*), cioè la ‘sua’ sostanza (*id est substantiam tuam*), ‘per la quale’ è (*qua es*), è incorruttibile. Il passo è rilevante e contiene molte indicazioni: ‘ciò che’ Dio ‘è’ (*quidquid es*) è (*id est*) la sostanza ‘di’ Dio (*tuam*), ed è anche ‘ciò per cui’ Dio ‘è’ (*qua es*). Dunque riformulo: Dio ‘ha’ (*tuam*) una sostanza; essa è ‘tutto ciò che’ egli ‘è’, ed essa è ‘ciò per cui’ egli ‘è’.

Riassumendo, anche qui compare la *substantia* come sostanza ‘di’ qualcosa. E sembra che ci sia anche una sostanza ‘di’ Dio (*tuam, suam*; e anche: *substantia Dei*).

Inoltre *substantia* è in alcuni passi equivalente di *natura*; e si parla anche di una *essentia* ‘di’ Dio.

Substantia sembra anche qui essere: a) ‘ciò che qualcosa è’, b) ‘ciò per cui qualcosa è’, c) ciò che deve risponderci alla domanda: ‘cos’è?’ (*quid est*).

La *substantia* di Dio ugualmente sembra a) ciò che Dio è *quidquid es*, b) ciò per cui Dio è: *qua es*. Tale *substantia* o *essentia* di Dio ‘è immutabile’, ‘è immutabilmente’.

Breve nota sul nome deitas

Abbiamo visto i termini *deitas* e *divinitas* comparire in alcuni passi. In *De Civ. Dei* 7,1,1 Agostino spiega che il termine divinità o deità (*divinitatem vel, ut sic dixerim, deitatem*) traduce il termine greco theotēs (Θεότης); e aggiunge (in 1,8,15) che ‘deità’ è più preciso e appropriato: *divinitatem, vel, ut certius expresserim, deitatem; e: sive id melius dicitur deitatis* (*De Trin.* 15,23,43).

Ora riporto pochi altri passi in cui troviamo *deitas* e *divinitas*, che sembrano connessi in qualche modo ad *essentia* e a *substantia*. La cernita è da: *De Civitate Dei, De Trinitate, Confessioni*.

In molti passi *deitas* o *divinitas* sembra indicare semplicemente Dio stesso, personalmente; in altri presenta un’accezione piuttosto ampia; in altri passi ancora *deitas* o *divinitas* sembra indicare invece qualcosa come la natura ‘di’ Dio, la ‘sua’ deità appunto.

Nel *De Civ. Dei*, in 1,8,2 si legge che la divinità (*divinitas*) punisce talvolta apertamente i peccati; e in 8,1,1 che la teologia (*ad theologian*) è il pensiero o il discorso intorno alla divinità (*rationem sive sermonem de divinitate*) e che la divinità esiste (*esse divinitatem*) e si cura delle vicende umane. In 8,18 leggiamo che le cose turpi non sono gradite alla divinità (*divinitati*); in 11,20,3 che per la divinità non è impossibile fare cose nuove eppure già pre-

viste nel suo disegno; in 16,29 si legge che la divinità apparve ad Abramo e a Loth; in 16,43 che la divinità attestava sul monte con voci e segni mirabili la validità della legge.

Qui dunque, in questi passi, *divinitas* sembra indicare Dio stesso, personalmente (che ‘punisce’, ‘si cura’, ‘non gradisce’ ecc.). Anche in *De Trinitate* compare quest’accezione, come in 3,5,11 quando si parla di un colloquio della divinità con l’umanità.

In altri passi l’accezione sembra invece più ampia, difficile da determinare con precisione. In *De Civ. Dei* 7 (*praefatio*) si legge che è grande impresa proporsi la ricerca e l’adorazione della vera e santa divinità (*divinitas*); e in 7,35 si parla del culto della vera divinità (*verae divinitatis*). In 8 (sommario) si legge che i demoni non possono essere mediatori verso il bene (*ad bonum*), la verità, la sapienza (*ad veritatem atque sapientiam*) e verso la deità (*ad deitatem*). In 8,20 si parla dell’uomo santo che ricorre alla divinità (*confugiendi ad divinitatem*); in 8,23,1 dell’umanità (*humanitas*) che persevera nell’imitare la divinità (*in divinitatis imitatione*) e degli egiziani che hanno venerato invano la divinità (*divinitatem*); in 10,1,2 ancora del culto dovuto alla divinità o deità (*divinitas vel deitas*); e in 10,8 dei miracoli biblici che si moltiplicarono nel deserto per causa della mirabile divinità (*stupenda divinitate*) e poi in 10,17 di quanto questi fatti resero testimonianza alla divinità. In 10,31 Agostino ammonisce che è meglio credere alla divinità (*divinitati*) e in 10,32.3 parla della moltitudine di coloro che credono nella vera divinità (*in vera divinitate*).

In questi passi abbiamo (mi sembra) un’accezione ampia del termine *divinitas*, un uso generico. Cosa indica *divinitas*? Dio ‘personalmente’? Oppure una ‘sua’ *deitas* o *divinitas*?

Anche in *De Trinitate* troviamo quest’accezione di *deitas* e *divinitas* ampia: in 4,20,29 si afferma che il Padre è principio di tutta la divinità o di tutta la deità (*totius divinitatis, vel si melius dicitur deitatis, principium Patre est*); in 1,7,14 che nell’incarnazione la divinità (*divinitas*) non si è mutata nella creatura né la creatura nella divinità; in 15,23,43 si parla di una natura della divinità (*natura divinitatis*) o deità (*sive id melius dicitur deitatis*). Ed anche in *Conf.* 13,9,10 Agostino spiega che alcune espressioni bibliche possono riferirsi sia al Padre sia al Figlio sia allo Spirito, se sono riferite all’eminenza immutabile della divinità (*incommutabilis divinitatis eminentia super omne mutabile*).

Sembra anche qui esserci un uso ampio dei termini *deitas* e *divinitas*: cosa si intende? una natura ‘di’ Dio? O Dio stesso?

In altri passi tuttavia *deitas* o *divinitas* sembra indicare più chiaramente qualcosa come una perfezione ‘di’ Dio, o una natura ‘di’ Dio, come si è già visto. Ad esempio in *De Civ. Dei* si parla della falsa divinità degli dèi pagani (*deorum divinitas*, cfr. 2,14,2; 7,1; 8,21,1). In 9,15,1 si parla della vera divinità ‘del’ Verbo (*Verbi divinitate*); ed in 8,6,6 si osserva che Dio ha manifestato ai filosofi pagani il suo potere e la ‘sua’ divinità (*virtus eius et divinitas*). In 9,17 Agostino distingue la divinità di Cristo (*de eius divinitate*) ‘per la quale’ (*qua*) egli è sempre uguale al Padre dall’umanità ‘di’ Cristo (*et humanitate*) ‘per la quale’ (*qua*) si è fatto simile a noi; e in 21,15 spiega che il Verbo ha assunto la ‘nostra’ natura (*nostram naturam*) mantenendo la ‘sua’ divinità (*divinitatis suae*). In 9,15,2 si legge che Dio facendosi partecipe della ‘nostra’ umanità (*particeps humanitatis nostrae*) ci ha offerto di partecipare della ‘sua’ divinità (*participandae divinitatis suae*); e in 21,16 ancora che Gesù Cristo s’è fatto partecipe della ‘nostra’ mortalità (*particeps mortalitatis nostrae*) per fare noi partecipi della ‘sua’ divinità (*divinitatis suae*). In 11,29 si dice che gli angeli santi conoscono la Trinità nella ‘sua’ stessa deità (*Trinitatem in ipsa eius deitate*); in 11,24 leggiamo che il Padre e il Figlio e lo Spirito sono un unico Dio per l’inseparabile divinità (*propter inseparabilem divinitatem*).

Dunque in questi passi si parla della divinità ‘di’ (*suam*) Dio, e della *divinitas* ‘del’ Verbo, o ‘del’ Figlio. Si dice che di essa ‘parteciperemo’ anche noi. Tale ‘divinità’ è ‘ciò per cui’ Cristo è uguale al Padre, ed è ‘ciò a causa di cui’ o ‘per cui’ (*propter*) le tre Persone sono

un unico Dio. *Deitas* o *divinitas* infine talvolta è accostato, per contrasto, alla *natura* umana, e sembra quindi indicare qualcosa come la natura divina, la *natura* ‘di’ Dio.

Anche in *De Trin.* 1,8,15 si legge che la divinità o meglio deità (*divinitatem, vel, ut certius expresserim, deitatem*) è l’unità incorporea e immutabile ‘della’ Trinità (*unitas Trinitatis incorporea et incommutabilis*) e “per natura” (*natura*, così in Città Nuova; o forse è: la natura?) consustanziale e coeterna a se stessa (*et sibimet consubstantialis et coaeterna natura*). In 1,9,19 si parla dell’unica sostanza e (*atque*) deità (*unam substantiam atque deitatem*) del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, e in 1,12,23 si parla della deità ‘di’ Cristo (*de Christi deitate*), e in 1,6,1 ancora di Cristo secondo la ‘sua’ divinità (*secundum eius divinitatem*). In 2,15,25 leggiamo che tra le perfezioni invisibili di Dio (*invisibilia Dei*) c’è la sua divinità; in 4,2,4 leggiamo che Cristo si è fatto partecipe (*particeps*) della ‘nostra’ umanità per farci partecipi della ‘sua’ divinità (*participes divinitatis suae*); e in 4,9,12 si dice che la divinità ‘di’ Cristo è consustanziale al Padre (*divinitatem suam consubstantialem Patri*). In 7,1,1 si parla della deità come di ‘ciò per cui’ (*ea deitate*) il Padre è Dio (*Deus*). In 7,3,5 leggiamo che il Verbo con l’Incarnazione “*si è esinanito*” (*exinanivit*) ma non ha mutato la ‘sua’ divinità; e in 13,16,21 che con la morte di Cristo niente della ‘sua’ divinità (*de divinitate eius*) è diminuito o mutato.

Dunque anche qui c’è una divinità (*divinitas*) ‘di’ Dio, una divinità ‘del’ Padre, ‘del’ Figlio e ‘dello’ Spirito Santo, e sembra la sua natura divina. La divinità è tra le invisibili perfezioni di Dio. E in un passo in particolare (1,9,19) la deità è l’unica sostanza (*unam substantiam atque deitatem*) ‘dei’ Tre. La *deitas* sembra anche ‘ciò per cui’ Dio è Dio (7,1,1). La *divinitas* è inoltre ‘ciò di cui’ anche noi saremo partecipi.

Riassumendo: i nomi *deitas* e *divinitas* sono usati in molte accezioni; spesso indicano semplicemente Dio, ma talvolta indicano o sembrano indicare qualcosa come la sostanza o natura ‘di’ Dio.

Breve nota sul termine natura

Un altro termine che gravita intorno alla nozione di ‘essenza’ o ‘sostanza’, è *natura*. Compare in molti passi e in accezioni varie. Ne riporto qui di seguito soltanto alcuni, per un orientamento. Agostino usa le parole in un modo che è al contempo esatto e libero. Questo rende difficile una ricognizione sistematica e analitica sui termini da lui usati e sul loro significato. La panoramica proposta sul termine *deitas* prima e su *natura* ora, come anche quella su *substantia* ed *essentia*, è quindi soltanto orientativa, e mira a dare un’idea dell’area semantica ricoperta da questi nomi e del tipo di locuzioni in cui essi compaiono.

Vorrei ora però soprattutto far risaltare una nozione di ‘deità’ e ‘natura’ per la quale queste sembrano equivalenti ad ‘essenza’ e ‘sostanza’ intese come ‘ciò per cui qualcosa è’, e come ‘ciò che qualcosa è’. Tuttavia compaiono (mi sembra) anche altre accezioni di *natura* (com’era già per *essentia* e per *deitas*), e in particolare: una molto generale per cui *natura* indica il creato; ed una in cui *natura* equivale a *essentia* e *substantia* nel significato di *quod est* (qualcosa che è).¹²³

¹²³ E. Samek Lodovici, in *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino*, Ed. Studium, Roma 1979, cap. XI, osserva che i termini *natura, substantia, essentia* in Agostino sembrano convertibili e tutti significano l’*id quod est*, ma ciascuno sottolinea un particolare aspetto del *quod est*: *natura* deriva da *nascor*: propriamente si dice degli enti creati, finiti; *substantia* deriva da *subsisto*: indica ciò che è *in se ipso*, dunque la sostanza e non gli accidenti; *essentia* deriva da *esse*: indica propriamente l’*id quod est*, e in senso vero e proprio Dio. Anche F.-J. Thonnard pone l’equivalenza tra *essence, nature, substance*, cfr. *op. cit.* pp. 44-45.

In *De Civ. Dei* 1,13 si parla di una natura dell'uomo (*natura hominis*), in 9,12 di una natura degli uomini (*hominumque natura*) e in 10,24 della natura umana (*humana natura*), e ancora in 17,7,4 si parla dell'unica e identica natura del genere umano (*secundum generis humani unam eademque naturam*). In 2,7 si parla della natura delle cose (*rerum natura*); in 9,3,4 c'è una natura del corpo (*corporis natura*) rispetto a cui (in 9,9) la natura dell'anima (*animae natura*, in 6,12) è migliore (*natura eius excellentior*); in 13,22 c'è una natura del corpo spirituale (*natura corporis spiritalis*). In 4,27 troviamo una natura degli dèi (*deorum natura*) e in 8,16 una natura dei demoni (*naturam demonum*); e in 11,13 una dignità di natura (*naturae dignitate*) degli angeli.

In 10,2 Agostino parla anche di una natura di Dio (*natura Dei*), e in 13,24,3 si parla della sostanza o (*vel*) natura (*substantia vel natura*) dello Spirito Santo. In 6,8,1 si legge che il vero Dio è Dio 'per natura' (*verus Deus natura Deus sit*), e che non ogni natura è dio (*non omnis natura deus est*) perché c'è una natura dell'uomo (*hominis*) e dell'animale (*pecoris*) e dell'albero e della pietra, dei quali niente (*quorum nihil*) è Dio. In 8,3 si parla anche di una natura della luce incorporea e immutabile (*naturamque incorporei et incommutabilis luminis*); e in 8,8 leggiamo che già Platone considerava la natura di Dio incorporea (*Deum, cuius natura sit incorporalis*).

Talvolta, come già visto, *natura* equivale (*vel*) a *substantia* (*substantia vel natura*): ad esempio in 10,24 si parla della sostanza o (*vel*) natura della carne (*carnis substantiam vel naturam*), e in 14,3,1 di una natura e sostanza del corpo (*natura substantiaque corporis*). *Substantia* e *natura* sembrano a volte almeno connesse all'idea di *species* (*naturam et speciem*): come in 12,26 leggiamo che Dio è autore di ogni *natura* e di ogni *species* (*omnem naturam et omnem speciem*) dell'universa creatura.

Qui dunque in genere si parla della *natura* come natura 'di' qualcosa: degli uomini, dei demoni, degli angeli; e c'è (o sembra esserci) anche una natura 'di' Dio: *natura Dei*.

Ma cos'è *natura*?

Da alcuni passi traiamo qualche indicazione, mai sistematica, sempre rapsodica. In 8,10,2 Agostino scrive che da Dio abbiamo ricevuto una natura (*a Deo nobis natura esse*) 'per la quale' siamo fatti a sua immagine (*qua facti ad eius imaginem sumus*); e in 8,14,1 che (secondo i platonici) dèi, uomini e demoni hanno diversa dignità di natura (*diversa dignitas naturarum*). In 11,22 Agostino spiega che le cose sussistono (*vigeant*) 'nelle' loro nature (*in suis locis naturisque*). In 17,1 si parla di somiglianza 'per' natura (*natura similem*), e in 12,21 di somiglianza 'di' natura (*naturae similitudine*) fra gli uomini; e in 18,2,1 si legge che la *societas* umana è legata per una comunione (*quadam communio*) dell'unica e identica natura (*unius eiusdemque naturae*). In 14,23,2 leggiamo che il corpo 'per' natura (*natura*) è inferiore all'animo. In 13,24,5 si dice che la 'nostra' natura è 'ciò per cui' (*qua*) siamo uomini (*homines sumus*); e in 15,23,1 infine troviamo che gli angeli sono spiriti 'per natura' (*natura*) e (in 11,13) che sono eccellenti per la dignità della natura (*naturae dignitate*).

Dunque, riassumendo, qui si parla di *natura* come natura 'di' qualcosa: c'è una natura 'dell'uomo, del genere umano, come c'è una natura 'dell'angelo; e c'è una natura 'del corpo, una natura 'dell'anima, e anche una natura 'del corpo spirituale. Infine sembra esserci una *natura* 'di' Dio.

La *natura* sembra indicare 'ciò per cui siamo quello che siamo', e in genere 'ciò per cui qualcosa è quello che è': la 'nostra' natura è ad esempio 'ciò per cui' (*qua*) siamo uomini (*homines sumus*). *Natura* indica anche 'ciò in cui' (*in*) ogni cosa sussiste; e ancora 'ciò per cui' qualcosa è simile a qualcos'altro, o gli è inferiore o superiore. Ancora, abbiamo visto un passo in cui la *natura* umana è 'ciò per la comunione con la quale' gli uomini sono uniti in *societas*. In 8,6 Agostino parla anche della *species*, come 'ciò per cui' ogni cosa mutabile è (*qua est*), qualunque cosa è, (*quidquid illud est*), in qualunque modo e di qualunque

natura è (*quoquo modo et qualiscumque natura est*). Qui *species* è in connessione con *natura*.

Anche nel *De Trinitate* si ritrovano lo stesso uso e accezione. In 3,8,15 c'è che ogni creatura è “per natura (*natura*) questa o quella (*ita vel ita*)” (seguo qui la traduzione di Città Nuova); e in 4,2,4 leggiamo che noi per natura non siamo Dio (*Deum quod natura non sumus; Deus enim natura non sumus*) ma per natura siamo invece uomini (*homines natura sumus*); e ancora, in 5,16,17 si legge che la natura o (*vel*) forma di una moneta (*natura eius vel forma*) è ‘ciò per cui è una moneta’ (*qua nummus est*). In 8,4,7 Agostino spiega anche che abbiamo impressa la nozione (*infixam notitiam*) della natura umana (*naturae humanae*), e secondo questa nozione (*secundum quam*), quando vediamo un uomo, riconosciamo immediatamente che è un uomo (*hominem esse cognoscimus*) ovvero riconosciamo la *forma* dell'uomo (*vel hominis formam*). (Qui conoscere qualcosa ‘secondo la *notitia* della natura’ vuol dire pensarla ‘secondo la *species*’ (*illud quod secundum speciem cogitamus*).)

Compare anche in *De Trinitate* la *natura* ‘di’ Dio. In 12,14,22 leggiamo che Dio solo “possiede” una natura immutabile (*cuius solius immutabilis est natura*, direi anche: ‘la natura ‘di’ Dio solo è immutabile’). In 15,17,28 Agostino parla della natura ‘di’ ciascuna delle tre Persone (*in sua quisque natura; in uniuscuiusque natura*). In 2,6,11 si parla della natura immutabile ‘dello’ Spirito Santo (*natura Spiritus Sancti*), in 2,8,14 della natura ‘del’ Verbo di Dio (*naturam Verbi Dei*), e ancora riguardo al Verbo in 15,26,46 si parla delle due nature umana e divina (*utraque natura, et humana scilicet et divina*).

Ma cosa s'intende qui con *natura*? In 1,7,14 leggiamo che il Figlio di Dio ‘per natura’ (*natura*) è uguale al Padre, e infatti (*enim*) il Figlio è uguale al Padre ‘nella forma di Dio’ (*in forma Dei*). In 2,18,35 Agostino scrive che *natura* o (*vel*) *sostanza* o (*vel*) *essentia* indicano ‘ciò stesso che Dio è’ (*idipsum quod Deus est*), qualunque cosa è (*quidquid illud est*) (G. Beschin per Città Nuova traduce *idipsum quod Deus est* con “l'essere stesso di Dio”, così anche B. Cillerai per Bompiani; ma potrebbe tradursi anche diversamente: ‘l'*idipsum*, che è Dio’). In 6,3,4 si dice che lo spirito dell'uomo e lo spirito di Dio sono diversi per natura (*diversum natura*). E in 14,8,11 che la *mens* umana non è ‘di quella natura di cui Dio è’ (*illius naturae cuius Deus est*). In 2,5,9 troviamo che il Figlio ‘nella’ natura spirituale (*in natura spiritali*) è invisibile agli occhi umani, e ancora in 15,3,5 che Dio resta del tutto immutabile ‘nella’ (*in*, “per”) sua natura o (*vel*) *essenza* (*natura vel essentia sua*). Anche altre volte *natura* sembra equivalere (*atque*) a *essentia* (*natura atque essentia*), come ad esempio 6,3,4.

Anche in *Conf.* 15,24,37 si parla delle nature delle cose (*naturas rerum*, “l'essenza delle cose”), e (4,15,24) della natura dell'anima, e (10,6,10) della natura dei corpi (*eorum natura*). In 8,10,22 si spiega che la natura dell'anima (*animae naturam*) non è ‘ciò che Dio è’ (*hoc esse, quod Deus esse*); e in 10,17,26 Agostino chiede: ‘Dio mio, che cosa sono (*quid sum*)? Quale (o di quale) natura sono?’ (*quae natura sum*, “qual è la mia natura?”, cfr. edizione Bur; così anche in Bompiani).

Dunque riassumendo, anche qui compare *natura* come natura ‘di’ qualcosa. E *natura* è anche qui ‘ciò per cui’ una cosa “è questa o quella” (*ita vel ita*); la ‘nostra’ natura umana è ‘ciò per cui’ siamo uomini (*homines natura sumus*), e la natura ‘di’ una moneta è ‘ciò per cui’ è una moneta (*qua nummus est*). La natura di qualcosa è ciò di cui abbiamo impressa la *notitia* e conoscere qualcosa ‘secondo la *notitia* della *natura*’ significa sapere ‘che cosa è’, cioè è conoscerla ‘secondo la *species*’, o conoscerne la *forma*. Dunque *natura* è qui connesso a *species* e *forma*. Inoltre, chiedersi di qualcosa ‘che *natura* è’, vuol dire chiedersi ‘che cos'è’.

Ancora, *natura* equivale talvolta a *essentia*: *natura atque essentia*, e a *substantia*: *natura vel substantia vel essentia*.

C'è una *natura* 'di' Dio; c'è una natura 'del' Padre, 'del' Verbo, e 'dello' Spirito. E indica 'ciò stesso che Dio è' (*idipsum quod Deus est*).

Dunque anche qui *natura* sembra indicare 'ciò che qualcosa è'.

Compaiono anche altre accezioni di *natura*, com'era capitato già con *essentia* e *deitas*. In alcuni passi, *natura* sembra indicare 'qualcosa che è', nell'accezione di *quod est*; cioè sembra si possa dire che se qualcosa 'è', 'è una *natura*'; e questo sia in riferimento alla creatura sia riguardo a Dio.

In *De Civ. Dei* 17,11 si parla di ogni umana natura (*omnis humana natura*). In 4,31,2 Agostino scrive che Dio è una natura immutabile (*natura incommutabilem Deum verum esse*); in 7,9,1 si legge ancora che il vero Dio è una natura viva, incorporea ed immutabile (*Deum verum, vivam, incorpoream incommutabilemque naturam*). In 7,22 ancora si parla dell'eterna e immutabile natura che Dio è (*illam aeternam incommutabilemque naturam, qui solus Deus est*); e ancora in 12,2 si parla di Dio come di una natura che sempre 'è'. In *De Trin.* 6,4,7 leggiamo che un bue, un cavallo e un cane li diciamo usando un nome generico (*generali nomine; sive superiore genere*) tre sostanze, ed un alloro, un mirto e un olivo li diciamo tre tre sostanze o nature (*vel tre substantias, aut naturas*). In 14,9,12 leggiamo che la *mens* dell'uomo è una natura razionale e intellettuale (*rationali et intellectuali, quae hominis mens est*) (*mens* è reso qui con: "spirito"); e anche che Dio è una natura superiore a tutte le altre (*illa ceteris natura prestantior Deus est*). In 15,3,5 ancora leggiamo che Dio è una natura incorporea e immutabile (*natura incorporealis, incommutabili, quod Deus est*); e ancora in 15,22,2. si parla della semplicità di quella somma natura che è Dio (*in illius summae simplicitate naturae quae Deus est*).

Dunque qui *natura* sembra sinonimo di *essentia* o *substantia* come 'qualcosa che è' o *quod est*. E riguardo a Dio si dice che Dio è una *natura* ed 'è una *natura* immutabile', perché 'è immutabilmente'.

Compare inoltre spesso un'accezione ampia di *natura*, ad indicare l'universa creatura, tutto il creato, ogni creatura, specialmente in unione a *cuncta* e *omnis*.

In *De Civ. Dei* 7,14 si parla dell'immensa mole del cielo e della terra come *natura* (*naturam*); in 7,27,30 si parla delle nature create (*naturis creatis*) e dell'immensa natura (*pro immensae naturae*); e in 7,31 di Dio che amministra la natura. In 11,2 leggiamo che tutta la natura (*cunctam naturam*) è creata da Dio, e ancora in 5,9,4 che Dio è il creatore della natura (*conditorque naturae*). In 7,9,1 di nuovo si parla di tutte le nature create (*factarum omnium naturarum*) e (*que*) di tutte le cose naturali (*naturaliumque rerum*). In 27,1 si parla del corso abituale della natura (*naturae curriculum*) e si dice che la natura ha una sua legge (*lege naturae*, 15,12,2) e un suo corso (*usitatum naturae modum*, 14,24,2). In 8,3 Agostino ricorda che prima di Socrate i filosofi si occupavano delle realtà fisiche cioè (*id est*) naturali (*magis physicis, id est naturalibus*); in 11,25 osserva che *naturale* traduce l'aggettivo greco "fisico" e che la fisica era per i greci la filosofia naturale. In *Conf.* 1,10,16 ancora troviamo che Dio è ordinatore e creatore di tutte le cose naturali (*rerum omnium naturalium*); e in 2,6,14 che Dio è il creatore di tutta la natura (o di ogni natura) (*omnis naturae*); ancora in 10,35,55 Agostino osserva l'inutilità di indagare natura fuori di noi (*naturae, quae praeter nos est*).

Riassumo. Mi sembra che si parli di *natura* come: 1) la natura 'di' qualcosa, e quindi, direi, 'ciò che qualcosa è', o 'ciò per cui è'; 2) qualcosa che è, *quod est*; 3) l'universa creatura.¹²⁴

¹²⁴ Sull'uso del termine *natura* secondo le diverse accezioni in Agostino si può vedere C. Boyer, "The notion of Nature in St. Augustine", in *Studia Patristica. Paper presented to the Second International Conference on*

Infine sembra che i termini *natura* ed *essentia* e *substantia* siano intercambiabili.

2.6 Come conciliare le due accezioni di *essentia*? Ancora un'antinomia

Abbiamo dunque messo in luce diverse accezioni di *substantia* o (meglio) *essentia* (ousia): 1) l'*essentia* è anzitutto *quod est*, 'ciò che è', dunque l'essente, l'ente detto *simpliciter*, che non è 'in' altro come in un soggetto (e cioè non è un accidente), e dunque semplicemente 'è'; 2) ma *essentia* si ricava da *esse* come *sapientia* da *sapere*, e sembra quindi indicare qualcosa che Agostino esprime con una serie di locuzioni ricorrenti, a volte contratte e persino sfuggenti, come: 'ciò per cui (*qua*)' qualcosa è, 'ciò che (*id quod*)' qualcosa è, 'ciò di cui (*cuius*)' qualcosa è, 'ciò da (*ex*) cui' qualcosa è, e ancora 'ciò secondo (*secundum*) cui' qualcosa è, e anche 'ciò per cui (*quo*)' qualcosa è maggiore o minore o uguale a qualcos'altro; in questa seconda accezione *essentia* sembra in particolare legato ad altri termini come *forma* e anche *species*. Talvolta ancora, benchè più raramente, in una terza accezione *essentia* è sembrata (a me, almeno) indicare 3) l'essere (*esse*) come atto (come anche *sapientia*, *scientia*, *vita* ecc., possono indicare il sapere, il conoscere, il vivere ecc.).

Ora, questa significazione molteplice di 'ousia' (per Agostino *substantia* o meglio *essentia*) non è nuova, né è un'invenzione di Agostino, ma è invece già presente nel pensiero antico, e la si trova in Platone e in Aristotele. Ad esempio C.H. Kahn ha osservato a riguardo che dopo Platone il nome 'ousia' fu usato per indicare: 1) la nominalizzazione del verbo indicante il 'che cos'è' socratico (ti esti) e quindi le Forme platoniche e le essenze aristoteliche (to ti en einai), 2) l'essere (*being*) o l'esistenza (*existence*) o vera realtà di ciò che esiste (*true reality*) (in un'accezione meno tecnica), 3) come equivalente di 'ta onta': le cose che sono o che ci sono (*the things there are; the thing that is*). Kahn rileva che questa terza accezione è presente in Aristotele (in *Categorie*) che però non abbandona l'accezione platonica di 'ousia' come 'essenza' (*essence*: per Kahn indica di preferenza il 'che cos'è'). Quest'uso molteplice rende possibile qualche confusione, anche nelle traduzioni, e alcuni problemi di interpretazione (com'è il caso di *Metaph. Z*, osserva Kahn), e ci sono passi in cui il lettore ha difficoltà a capire di quale accezione si tratti oppure se le si stia usando insieme contemporaneamente.¹²⁵

Anche in Agostino c'è la stessa difficoltà: non sempre è chiaro a quale delle accezioni si faccia riferimento e spesso la traduzione dal latino è difficile o può essere fatta in modi diversi. Mi sovviene ad esempio un passo di *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* 2,2,2, dove *natura* o *substantia* o *essentia* è: *id quod intelligitur in suo genere aliquid esse*. Cos'è dunque? 'Ciò che' qualcosa è inteso essere? Oppure ciò che è inteso essere 'qualcosa'? Dunque: 'qualcosa che è', o invece 'ciò che qualcosa è'?

Dunque: *essentia* in latino; ousia in greco. Con un unico vocabolo s'indicano due cose: a) ciò che è, qualcosa che è; b) ciò che qualcosa è, o anche ciò per cui qualcosa è. Talvolta in aggiunta *essentia*/ousia sembra indicare l'atto d'essere. Come mai? Che nesso c'è tra questi termini?

Riformulo. *Essentia*/ousia indica a) sia ciò che propriamente 'è', b) sia 'ciò per cui' qualcosa è. Che nesso c'è tra le due accezioni?

Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1955, Part II, Berlin 1957, pp. 175-186. Cfr. anche S. MacDonald, "The divine nature", in The Cambridge Companion to Augustine, Cambridge 2001, pp. 71-90.

¹²⁵ Cfr. C.H. Kahn, *The verb 'Be' and its synonyms: philosophical and grammatical studies (6): the verb 'be' in ancient Greek*, Dordrecht Boston, 1973, pp.454-462. Cfr. anche G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, IX, pp.263-264.

Ma il nostro problema ora è questo: in Agostino questa significazione molteplice di *essentia* viene riferita a Dio. Infatti da un lato diciamo che Dio è *substantia* o meglio *essentia* perché certamente Dio ‘è’, dall’altro lato sembra che Dio ‘abbia’ una sostanza o essenza, o natura, cioè sembra che ci sia una *essentia* ‘di’ Dio, qualcosa come una *deitas*, ‘per la quale Dio è’, e che è ‘ciò che Dio è’, o ‘di cui è’, o ‘da cui è’.

Ancora, sembra che Agostino usi *essentia* (o *substantia*, cioè comunque ousia) per indicare: 1) Dio in quanto ‘è’, in quanto il Suo nome è *Qui est* (o *Qui sum*, se è Lui a pronunciarlo); 2) qualcosa come un’*essentia* ‘di’ Dio, una ‘sua’ *substantia*, o *natura*, o *forma*, qualcosa come una *deitas* ‘di’ Dio, intesa come ‘ciò che Dio è’, o ancora come ‘ciò per cui Dio è’, o anche come ‘ciò per cui Dio è Dio’, e ‘come ciò per cui’ o ‘secondo cui’ Dio ‘è tutto ciò che è in riferimento a sé’ (*ad se*).

Questa circostanza pone però qualche problema: se c’è davvero una natura ‘di’ Dio, una ‘sua’ sostanza o essenza, un’essenza che Dio ‘ha’, e ‘per cui è’ ed ‘è Dio’, Dio non è evidentemente semplice, è invece composto in qualche modo; cioè c’è Dio e c’è anche qualcos’altro, qualcosa che è ‘altro’, appunto la ‘sua’ essenza o natura. Ma la ‘semplicità’ di Dio è un’esigenza del pensiero, lo era almeno per gli antichi, e lo era anche per Agostino che la riafferma più e più volte. In *En. in Ps.* 146,11, ad esempio, Agostino scrive che la sostanza di Dio (*ipsius substantia*) non ha parti, e che Dio è uno è semplice (*unius simplicis*); in *De Civ. Dei* 11,10 leggiamo che le Persone divine sono dette semplici (*dicuntur simplicia*); e sempre in *De Civ. Dei*, 11,26, troviamo un passo paradigmatico, spesso citato, ma enigmatico: Agostino scrive che c’è un solo bene (o un solo buono, *bonum*) che è Dio, e che la Trinità è quest’unico Dio, ed è semplice (*simplex*); poi aggiunge che questa ‘natura del bene’ (*naturam boni*) è detta semplice. Ora, qui ad essere semplice è: Dio (*Deus*), la Trinità (*Trinitas*), oppure è la ‘natura del bene’ (*natura boni*)? E come tradurre *natura boni*? Come: “natura del bene”?¹²⁶ O come: ‘natura di bene’, cioè natura essenzialmente buona? Passi come questo rivelano la straordinaria complessità dei testi di Agostino, e la sua bellezza sfuggente, direi, imprevedibile. Comunque, Dio è semplice: *simplex*. Anche in *De Trin.* 15,5,7 Agostino ribadisce che Dio è una natura semplice (*illa simplex natura*); semplice e ineffabile (*ineffabili simplicique natura* 15,5,8); e in *Conf.* 13,3,4 leggiamo che Dio ‘è semplicemente’ (*simpliciter es*), e in 4,16 che Dio è mirabilmente semplice e immutabile (*simplicem atque incommutabilem*).

Inoltre, l’essenza, o natura è comparsa talvolta come *causa ut sit* (*De Trin.*, 7,1,11) cioè in una locuzione in cui sembra essere la ‘causa per cui qualcosa è’; perciò, se Dio ‘ha’ davvero una natura, se c’è una natura ‘di’ Dio, c’è anche una causa per cui Dio è, quindi Dio ha una causa, ma allora Dio non è davvero Dio.

Dunque: da un lato Dio è mirabilmente semplice, ed è Dio e quindi non ha una causa per cui è; dall’altro sembra esserci un’essenza ‘di’ Dio, una ‘sua’ natura, cioè Dio sembra ‘avere’ un’essenza o sostanza o natura o deità.

Noi diremmo, cioè sembrerebbe coerente dire: Dio è semplice e senza causa, non c’è ‘dunque’ alcun’essenza o sostanza ‘di’ Dio. Oppure: Dio ‘ha’ un’essenza o natura, ‘quindi’ Dio non è mirabilmente semplice, e c’è qualcosa (una causa) per cui Dio è. Invece, con Agostino, dobbiamo scambiare i termini degli enunciati, e dire: Dio è mirabilmente semplice, e senza causa, ‘e nondimeno’ sembra esserci un’essenza o sostanza o natura di Dio. Come si vede, l’argomentazione è antinomica: ‘e nondimeno’. Com’è possibile?

C’è quindi un problema. Riguarda l’argomento agostiniano di *De Trin.* 5,2,3. Ritorniamoci. Agostino scrive: 1) ‘essenza’ si ricava da ‘essere’ come ‘sapienza’ da ‘essere sapiente’; 2) Dio certamente è; 3) dunque Dio certamente è essenza (ousia, *essentia*). Ora quest’argomento è problematico. Infatti da un lato *essentia* si ricava da *esse* come *sapientia* da *sapere*

¹²⁶ Così traduce Città Nuova.

e sembra dunque un *nomen qualitatis* o anche di un *nomen rei* nell'accezione di Quintiliano; sembra dunque indicare: 'ciò per cui' qualcosa è. Dall'altro lato però Dio è (*est*) e dunque è certamente *essentia*. Non: Dio 'è', e dunque 'ha un'essentia'; ma: Dio 'è', e dunque 'è *essentia*'.

In breve le due significazioni di *ousia*: a) *quod est* o 'ciò (o qualcosa) che è', e b) *quo est* o 'ciò per cui è', o *id quod est* o 'ciò che (qualcosa) è', o *causa ut sit*, si riferiscono entrambe a Dio stesso.

Riformulo, è importante e siamo su un crinale impervio: 'essenza' si ricava da 'essere' come 'sapienza' da *sapere* e ha dunque la forma di un *nomen qualitatis* o d'un *nomen rei* nell'accezione di Quintiliano, o comunque ha la stessa forma di 'sapienza' e di 'scienza' e quindi deve indicare 'ciò per cui' qualcosa 'è'. Tuttavia Dio è certamente *essentia* perché (Agostino usa *enim*, "infatti") certamente 'è' (*est*): perché il suo nome è *Qui est*, e allora 'essenza' deve indicare 'qualcosa che è'. Quindi: da un lato 'essenza' sembra indicare 'ciò per cui qualcosa è' (infatti si ricava da 'essere' come 'sapienza' da *sapere*) ma dall'altro lato 'essenza' deve indicare *quod est* o 'qualcosa che è' (infatti Dio è *essentia* perché 'è', perché il Suo nome è *Qui est*).

È come se si dicesse: a) *essentia* sembra essere 'ciò per cui qualcosa è', e però b) Dio è *essentia* perché 'è', perché è 'colui che è'. Ora tra a) e b) si genera (mi pare) una straordinaria frizione. Acuita dal fatto che Agostino collega i due enunciati tramite la congiunzione *enim*: 'infatti' (che indica consecuzione). Come dire: a) 'essenza' ha la stessa forma di 'sapienza' e deve quindi significare 'ciò per cui' qualcosa 'è'; b) e perciò Dio è *essentia*: perché 'è', perché è 'colui che è'. O meglio (secondo l'ordine di Agostino) è come dire: a) Dio è certamente *essentia* perché certamente 'è', perché è *Colui che è*; b) e infatti (*enim*) 'essenza' è come 'sapienza', dunque indica 'ciò per cui qualcosa è'. Ora evidentemente tra a) e b) c'è una forte antitesi.

Sembrirebbe coerente dire: 'essenza' è come 'sapienza' (quindi indica 'ciò per cui qualcosa è') e perciò Dio (che certamente 'è') 'ha' un'essenza (o è 'per' un'essenza). Oppure, all'inverso ma sempre coerentemente, diremmo: Dio è *essentia* per il fatto che certamente 'è', e dunque l'essenza è *quod est* ovvero sia 'ciò (o qualcosa) che è'. Invece nel passo di Agostino occorre scomporre e invertire i termini dei due enunciati e dire: Dio è *essentia* perché 'è', e infatti (*enim*) 'essenza' è come 'sapienza'. O anche, cambiando l'ordine ma non il senso: 'essenza' è come 'sapienza', e infatti (*enim*) Dio 'è' (non: 'ha') *essentia* perché 'è'. Ma questo schema è (o sembra a me) antinomico.

Ora, domandiamoci: perché Agostino costruisce in questo modo il suo argomento?

2.7 *Essentia ed esse*

Occorre prima un chiarimento. Abbiamo sostenuto che nell'argomento di *De Trin.* 5,2,3, *essentia*, che deriva da *esse* come *sapientia* da *sapere*, indica 'ciò per cui qualcosa è'. Tuttavia abbiamo anche visto che in alcuni passi *essentia* sembra usato da Agostino per indicare l'essere (l'*esse* come 'atto', più nel senso di *agere* che di *actus*, e dunque come *enérghēia*),¹²⁷ come in *De Civ. Dei* 11; 11,27; 11,28; e forse in *Conf.* 13,16. Mi sembra che an-

¹²⁷ Come osserva F. Amerio, in Aristotele "l'atto assume due aspetti principali. È atto l'azione di una potenza, tanto considerata nel suo svolgersi, quanto considerata nel suo termine. Rispetto alla potenza di costruire è atto tanto il costruire quanto il costruito. Nel primo senso A. usa di preferenza il termine *enérghēia*; nel secondo senso *entelechia*" (cfr. F. Amerio, *op. cit.*, p. 182). Ancora Amerio scrive: "E così certi atti sono (...) *azione*, *enérghēia*. Certi altri sono invece (...) il termine, il risultato pieno, l'*entelechia*" (cfr. p. 184, nota 1; cfr. Aristotele, *Metafisica*, IX,VI,1048a, 25– b,9. Ora *actus*, e anche *actus essendi*, non caratterizzano il vo-

che l'argomento di *De Trin.* 5,2,3 sia letto da alcuni interpreti in ordine a quest'accezione di *essentia* come 'essere'.¹²⁸ Ora io ritengo plausibile anche questa interpretazione dell'*essentia* come *esse*; ma osservo che anche intendendo *essentia* come *esse*, non viene meno l'antinomia rilevata in *De Trin.* 5,2,3. Lo schema antinomico permane invariato anche intendendo *essentia* come *esse* (l'essere come atto). Infatti dovremmo dire, coerentemente: a) *essentia* è l'*esse*; b) Dio è, è *Qui est*, dunque Dio 'ha' l'*esse*. Oppure con uguale coerenza: a) Dio è *essentia* perché 'è'; b) e quindi l'*essentia* è *quod est*. Invece con Agostino scomponiamo i due ragionamenti, ne incrociamo i termini e diciamo: a) *essentia* è l'*esse*; b) e nondimeno Dio è *essentia* perché 'è' (*Qui est*) (e cioè 'ha' l'essere). O anche: a) Dio è *essentia* perché è, perché il Suo nome è *Qui est*; b) e nondimeno l'*essentia* è l'*esse* (l'essere). Dunque chiediamo: perché Agostino ha inteso in questo modo il suo argomento?

Ho comunque optato per l'accezione di *essentia* come 'ciò per cui' qualcosa è: in *De Trin.* 5,2,3 intendo l'essenza come 'ciò per cui qualcosa è', e non come l'essere inteso come atto, come atto d'essere.

Perché?

Anzitutto per la derivazione che Agostino pone di *essentia* da *esse*: l'essenza è nominata 'da ciò che è' l'essere, *ab eo quod est esse*. Ora mi pare che tale derivazione comporti distinzione, e che qui dunque *essentia* non possa semplicemente indicare l'*esse*, o stare per *esse*. In secondo luogo perché in *De Trin.* 5,2,3 *essentia* (come *substantia*) traduce ousia, ed è spesso associato a *natura*: dunque *substantia* o *essentia* (o *natura*) e cioè ousia come può semplicemente equivalere ad *esse* (essere) come atto? In terzo luogo ho considerato la grande frequenza con cui compare (nei testi utilizzati) circa l'*essentia* la locuzione: 'ciò per cui qualcosa è', o 'ciò con cui qualcosa è', rispetto alla sua equivalenza al termine *esse*.

cabolario di Agostino, perciò li si deve usare qui impropriamente. Nel *De Magistro*, 3,6 Agostino parla comunque di 'quelle cose che possiamo agire' (*de his (...) quae agere possumus*, "cose che possiamo fare", tr. M. Bettetini, cfr. Agostino, *Il maestro e la parola*, Rusconi, Milano 1993, p. 18) come 'il camminare' (*ambulare; ambulatione*, cfr. 10,32), e ancora: *edere, bibere, sedere, stare, clamare et innumerabilia cetera* (cfr. 3,6); Agostino osserva che queste cose possono essere mostrate senza segni, semplicemente 'agendo' (*possumus (...) id agendo, res ipsa potius quam signo demonstrare*, 3,6). *Esse* è al modo infinito. Del verbo al modo infinito Agostino tratta nelle *Regulae Aurelii Augustinii*, Cap. III, 1 (*De verbo*); tra le definizioni di 'verbo' c'è: *verba dicimus haec quae percurrimus cum temporibus et personis*; circa modo infinito (*de modo infinito*) si spiega che è detto 'infinito' perché 'è senza persone' (*hic modus sine personis est*) ed ha solo 'il tempo determinato' (*et habet solum tempus praefinitum*): presente, passato e futuro (*praesens, praeteritum et futurum*); cioè designa soltanto i tempi e non le persone (*ecce vides designare tantum tempora, non personas*). Può diventare un modo definito (*tunc quasi fit finitum*) se si aggiunge un soggetto e un verbo reggente: *nisi velis iungere et dicere "clamare debet ille"; tunc quasi fit finitum clamare debet ille*. Così anche in *Incipit Ars Sancti Augustini pro fratrum mediocritate breviata*, Cap. VI, *De Verbo: infinitivus qui neque numeris neque personis certus est et aliquando nec tempore ut scribere, scripsisse*.

¹²⁸ Tra questi, F.-J. Thonnard ha scritto: "l'essence (...) elle ne peut que s'identifier pleinement et formellement avec l'existence, puisqu'elle est ce qui exprime l'acte d'être ou d'exister (...); l'essence augustiniennne est l'exercice meme (toujours *actuel*) de l'existence, soit purement et simplement (au degré suprême), soit (en chaque degré) selon le mode ou la mesure demandée par chaque espèce dans l'ordre universel". Cfr. "Ontologie Augustinienne", p. 41, in *L'année théologique augustiniennne*, XIV, 1954, pp. 41-53. Cito E. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova 1998, p. 241: "Dio è l'Essere per eccellenza, tanto che è questo il nome con cui si è designato lui stesso inviando Mosé ai figli d'Israele: *Ego sum qui sum*. Ora, l'atto di esistere è precisamente ciò che designa la parola «essenza». Come da *sapere* si è fatto derivare *sapientia*, così da *esse* si è fatto derivare il termine *essentia*. Possiamo quindi affermare che, poiché è l'Essere per eccellenza, Dio è la suprema essenza". Cfr. anche S. MacDonald, "The divine nature", cit., p. 92: "God is being itself, that is wich truly and supremely is".

Infine ritengo che l'accezione di *essentia* come 'ciò per cui qualcosa è' contribuisca grandemente a comporre il quadro dell'ontologia di Agostino ed è quindi utile a comprenderne la teologia.¹²⁹

In generale distinguerei questi tre termini: 1) ciò (o qualcosa) che è, dunque l'ente o anche l'essente, 2) il suo essere come atto, e il suo essere ciò che è, e dunque il suo atto d'essere, 3) ciò per cui (o con cui, o a causa di cui) esso è.

In latino direi: 1) *quod est o qui est*, 2) *esse*, 3) *eo quo aliquid est* ('ciò per cui qualcosa è').

2.8 Ricapitoliamo

Dunque facciamo ancora il punto. Ho rilevato in *De Trin.* 5,2,3 una frizione tra i due enunciati: a) Dio è *essentia* perché 'è', perché è *Qui est*; b) infatti (*enim*) *essentia* si ricava da *esse* come *sapientia* da *sapere* e deve perciò indicare 'ciò per cui qualcosa è'. Ora qui a) non è conseguente con b). Perché: a) sembra porre un'accezione di *essentia* come *quod est* (ciò che è); invece b) sembra porre un'accezione di *essentia* come 'ciò per cui qualcosa è'. Come mai?

Sarebbe coerente dire: a) *essentia* è da *esse* come *sapientia* da *sapere*, e dunque l'*essentia* è 'ciò per cui qualcosa è'; b) Dio certamente è, è *Qui est*, dunque Dio 'ha' un'*essentia*. O anche diremmo, con uguale coerenza: a) Dio è *essentia* perché è, perché il Suo nome è *Qui est*; b) dunque l'*essentia* è *quod est*: è 'ciò (o qualcosa) che è'. Invece con Agostino incrociamo i termini dei due enunciati, e diciamo: a) Dio è *essentia* perché è, perché è *Qui est*; b) e nondimeno *essentia* è da *esse* come *sapientia* da *sapere*, e dunque dovrebbe designare 'ciò per cui qualcosa è'. O ancora: a) *essentia* è da *esse* come *sapientia* da *sapere*, e quindi dovrebbe indicare 'ciò per cui qualcosa è'; b) e nondimeno diciamo che Dio è *essentia* perché è e perché il Suo nome è *Qui est*.

Ora tra a) (*essentia* è da *esse* come *sapientia* da *sapere*, e dunque *essentia* è 'ciò per cui qualcosa è') e b) (Dio è, è *Qui est*, e perciò Dio 'è' *essentia*; dunque l'*essentia* è 'qualcosa che è') c'è qualche aporia. Non sembrano conseguenti. Come mai?

È necessario ora un approfondimento. Dovremo seguire Agostino in un lungo percorso, nel quale si chiariranno le antinomie, e si chiarirà anche la nozione di essenza o natura 'di' Dio che in fondo ancora non è stata esplicitata. Si è riportata una serie di locuzioni in cui i nomi *essentia*, *substantia* e *natura* compaiono, e se ne sono accennati alcuni caratteri (semplice, immutabile ed eterna, presente ovunque (*ubique*), ecc.), ma parzialmente, e ancora non si è detto nulla circa le perfezioni che essa esprime.

Ritorniamo quindi alle due accezioni di ousia (sostanza o essenza) ed al modo in cui finora le abbiamo viste riferite a Dio.

Agostino scrive che: 1) Dio è ousia (*substantia* o meglio *essentia*) perché 'è', perché il suo nome è *Qui est*; 2) e inoltre Dio sembra 'avere' un'*essentia*. Ora, ripartiamo da qui. Chiediamoci: che cosa significa, per Dio, 'essere'? Come, in che modo, Dio 'è'? Dio 'è' come anche la creatura 'è'? O anche: che cosa significa per Dio 'avere' un'essenza? Dio 'ha' una essenza come le creature 'hanno' un'essenza?

La risposta è assai circostanziata, sparsa in vari passi, in varie opere.

¹²⁹ Circa la possibilità d'attribuire un'ontologia ad Agostino, F.-J. Thonnard ha scritto: "Si l'ontologie est cete partie de la philosophie qui étudie l'être et ses propriétés transcendentales, il y a incontestablement dans l'œuvre augustinienne les éléments d'une «Ontologie»". Cfr. F.-J. Thonnard, "Ontologie Augustinienne", p. 41, in *L'année théologique augustinienne*, XIV, 1954, pp. 41-53.

2.9 Dio è eterno

In *En. in Ps.* 9,11 Agostino scrive che le cose del mondo scorrono via per la mutevolezza del tempo (*temporis volubilitate praeterfluunt*), esse hanno soltanto il ‘sarà’ e il ‘fu’ (*nihil habentes nisi erit et fuit*) ma non l’‘è’: ciò che in esse è futuro, appena giunge, già diviene passato (*quod in illis futurum est, cum venerit, fit statim praeteritum*). Nella natura di Dio (*in natura Dei*), invece, niente sarà come se ancora non fosse (*non erit aliquid, quasi nondum sit*), né qualcosa fu come se ormai non fosse (*aut fuit, quasi iam non sit*): c’è soltanto ‘ciò che è’ (*id quod est*), e ‘ciò che è’ è l’eternità (*aeternitas*). Perciò Dio ha detto: *Io sono colui che sono*, e: *Colui che è mi manda a voi* (Ex. 3,14).

Dunque Dio è *Qui est* perché nella sua natura c’è soltanto ‘ciò che è’: *id quod est*, e cioè l’eternità. Dio è *Qui est* perché è eterno.

Cosa significa dunque che Dio è ‘eterno’? Qui significa che ‘nei Suoi anni’ niente ‘sarà’ (‘come se ancora non fosse’) né ‘fu’ (‘come se ormai non fosse’); c’è soltanto ‘ciò che è’.

In un altro passo (*En. in Ps.* 101,II,10) Agostino dice ancora che ‘gli anni di Dio’ non vengono e non vanno. In questo nostro tempo ogni ora, giorno, anno viene per non essere più (*venit ut non sit*); prima di venire sarà (*antequam veniat, erit*), e quando è venuto non è più (*cum venerit, non erit*): nessuno di essi “sta” (*stat*). Gli ‘anni di Dio’ sono invece ‘eterni’ (*aeterni*), non c’è in essi: Fu e Sarà (*non est ibi: Fuit et Erit*), ma soltanto l’È (*non est ibi nisi Est*). Perciò Dio dice: *Io sono colui che sono*. Perciò il suo ‘nome’ è: *Colui che sono* (*Qui sum*). Agostino aggiunge qui che gli anni di Dio sono dunque eterni perché non mutano (*non mutantur*).¹³⁰

Ancora, in 88 II,3, troviamo che la sostanza di Dio è ‘assolutamente immutabile’ (*omni modo incommutabilis*). In essa non c’è: Fu o Sarà, bensì soltanto: È. Infatti è scritto: *Io sono Colui che sono* (Es 3,14). Quest’assenza dell’era e del sarà, quest’assolutezza dell’È, questa è appunto l’eternità (*aeternitas*). Dunque anche qui l’eternità è connessa all’immutabilità. Anche in *Conf.* 12.11 leggiamo che Dio è eterno perché non muta (*mutaris*) per nessuna “forma” (*ex nulla specie*) e la sua volontà non varia (*nec variatur*) coi tempi.

L’eternità di Dio è dunque qui (come in molti altri passi) connessa all’immutabilità.

In *Conf.* 11,12 troviamo che nell’eterno niente scorre (*in aeterno non autem praeterire ququam*) bensì tutto è ‘presente’ (*sed totum praesens esse*). In 1,6,10 però Agostino aggiunge un elemento che rende in qualche modo antinomico il tema dell’eterno: spiega che il giorno odierno (*hodiernus dies*) in (*in*) Dio non trascorre (*non peragitur*), ‘e nondimeno’ (*et tamen*) trascorre (*peragitur*) in Lui, perché in (*in*) Lui sono (*sunt*) tutte le cose che trascorrono; e queste non avrebbero vie in cui ‘passare’ (*vias transeundi*) se non fossero contenute in Dio. Agostino aggiunge anche: poiché non vengono meno (*non deficiunt*), gli anni di Dio (*anni tui*) sono il giorno odierno (*hodiernus dies*, l’oggi), ‘ma’ attraverso (*per*) questo oggi sono passati e passeranno tutti (*quam multi*) i nostri giorni. E ancora: tutte le cose di domani (*crastina atque ultra*) e tutte le cose di ieri (*hesterna et retro*) Dio le farà (*facies*) e le ha fatte (*fecisti*) oggi (*hodie*).

Si notino le antitesi: l’oggi in Dio non trascorre, ‘e nondimeno’ (*et tamen*) trascorre perché tutto ciò che trascorre trascorre in (*in*) esso. O anche: l’oggi in Dio non trascorre, e però tutto ciò che trascorre è contenuto (*contineres*) in Dio. E: gli anni di Dio che non passano sono l’oggi, ‘ma’ (*et*) attraverso (*per*) questo suo (*tuum*) oggi sono passati e passeranno tutti i nostri giorni. E anche: ‘oggi’ Dio ‘farà’ le cose future e ‘ha fatto’ le cose passate. Agostino chiede: chi può capire?

¹³⁰ Cfr. A. K. Coomaraswamy, *Tempo ed Eternità*, Luni Editrice, Milano 1996 (ediz. orig. *Time and eternity*, 1989), pp. 95-100.

Darei questa definizione di Dio eterno: senza tempo in ogni tempo ed ogni tempo in Lui. In *De Trin.* 2,5,9 leggiamo che ‘la successione (o l’ordine) dei tempi è senza tempo nella eterna sapienza di Dio. Osservo anche qui l’antinomia: ‘successione’ di tempi, ‘senza tempo’. Ancora, in 4,17,23 leggiamo che l’intero svolgimento (*volumen*: volume, vicissitudini) dei secoli è già sempre (*iam semper*) nella sapienza del Creatore (*in sapientia Creatoris*) che è eterna (*in aeternitatem spiritualis naturae*). In *De Trin.* 5,16,17 Agostino scrive che niente di temporale accade a Dio (*nihil accidit Deo temporaliter*), e aggiunge però che in Dio il passato non è trascorso (o ‘passato’: *apud quem nec praeterita transierunt*) e il futuro è già stato fatto (*et futura iam facta sunt*).¹³¹

In *Conf.* 11,12 l’eternità ‘è sempre presente’ (*semper praesens*). Anche in *De Trin.* 2,5,10 si parla dell’eternità (*aeternitatem*) di Dio che è ‘sempre presente’ (*semper praesentis*). C’è anche qui (io direi) una qualche antitesi: ‘presente’ (dunque: ‘ora’), ‘sempre’ (che significa però appunto: ‘in ogni tempo’). Ancora in *De Trin.* 5,1,2 troviamo che Dio è ‘senza tempo’ (*sine tempore*) ma ‘sempiterno’ (*sempiternum*, eterno; ma anche, e forse meglio: perpetuo, che dura per sempre); e quindi, anche qui, da un lato Dio è ‘senza tempo’, e però è ‘sempiterno’ (che non implica forse una connotazione temporale?). *Sine tempore sempiternum*.

In *De Trin.* 4,17,23 leggiamo che è eterno solo ciò che non muta affatto, e che la vera eternità coincide con l’immortalità, l’incorruttibilità e l’immutabilità. Noi (corpo e anima) siamo mutevoli, mentre la Verità che sempre ‘è’, è eterna. Poi si aggiunge qualcosa che da al tema dell’eterno e del tempo una dimensione ulteriore: e cioè che la Verità si è fatta mutevole e mortale (“è nata”) senza perdere la sua eternità, in modo da condurci a sé. Cioè: Cristo ‘si fa nato’ per noi (*nobis fieret ortus*) pur ‘rimanendo eterno’ (*qui maneret aeternus*); quindi è sia nato sia eterno. Cristo si fa (*factus est*) uomo (corpo ed anima) ma resta eterno. Anche questo è antinomico e però riguarda un altro aspetto, quello dell’Incarnazione, che è naturalmente centralissimo nell’opera di Agostino ma sul quale noi qui non ci soffermiamo.¹³²

Le antitesi riguardo al tempo e all’eternità di Dio sono numerose nelle *Confessioni*. Ad esempio in 13,29 Agostino spiega che (nella *Genesi*) molte volte (“sette o otto volte”, *utrum septem vel octem*) Dio vede buone le Sue opere; e tuttavia non c’è tempo (*non inveni tempora*) nel vedere di Dio. Come mai nel ‘vedere’ di Dio (*in tua visione*) non c’è successione di tempi (*non esse tempora*), e nondimeno Dio vede ‘tante volte’ (*totiens*), di ‘giorno in giorno’ (*per singulos dies*, i giorni della creazione in *Genesi*) che buone erano le cose create? In 13,36 leggiamo che Dio ‘fa’ ogni cosa (*opera tua (...) feceris*) ‘quieto’ (*quietus*). Opera, quiescendo (e già questo è antinomico). Inoltre, Agostino aggiunge che Dio opera ‘sempre’ (*semper operaris*) e ‘sempre’ quiesce (*semper requiescis*): dunque Dio non agisce secondo il tempo né riposa secondo il tempo (*nec moveris ad tempus nec quiescis ad tempus*). E (*et*) però (*tamen*) fa (o crea) le visioni temporali e gli stessi tempi (*facis et visiones temporales et ipsa tempora*). Sottolineo: *et tamen*, e tuttavia, e nondimeno. ‘E’ (cong.) + ‘tuttavia’ (avv.): compare spesso nelle antitesi agostiniane.

¹³¹ A. Ghisalberti ha osservato che “nella nostra struttura concettuale (...) il concetto di eternità si pone a partire dal tempo, per rimozione dei tratti che fanno del tempo una cosa mobile, una realtà che si disperde, sino al rischio estremo di corrosione. L’eternità si configura al contrario come quella permanenza non corrosa né corrodibile, come quella pienezza non intaccabile, di cui dice il sintagmema *semper*”. Inoltre: “il tempo è rappresentabile come un’apertura, con una partenza che non avrà fine in se stessa, ma che deve ritornare all’eternità da cui è costituita”. A. Ghisalberti, *Circolarità di tempo ed eternità in Agostino e Tommaso d’Aquino*, in “Annuario filosofico” 17, 2001, pp.83-93. Cfr. anche, dello stesso autore, *Filosofia medievale. Da Sant’Agostino a San Tommaso*, Giunti, Firenze; Milano 2006.

¹³² A. Ghisalberti scrive che “il Verbo incarnato configura un reale punto di incontro di eternità e tempo”. *Ivi*.

In *Conf.* 11,5 leggiamo che Dio fece tutte le cose nel suo Verbo (*in tuo verbo fecisti ea*). Cioè Dio disse e furono fatte (*ergo dixisti et facta sunt*). Dunque Dio crea ‘dicendo’ (*dicendo*). O: Dio ‘dicente’ (*dicente Deo*) crea. Dio dunque crea tutte le cose nel (*in*) suo Verbo (o Parola). Ora nel Verbo di Dio non capita che finisca ciò che è detto (*neque finitur quod dicebatur*) e che venga detto qualcos’altro (*et dicitur aliud*) affinché sia detto tutto (*ut dicuntur omnia*). Nel Verbo non capita che qualcosa cessi (*cedit*) e qualcos’altro subentri (*succedit*). Cioè il Verbo non trascorre temporalmente, ma permane in eterno (*manet in aeternum*). Dio crea (*facit*) dunque tutte le cose con un verbo che viene detto eternamente (*verbum quod sempiternae dicitur*) e col quale (*quo*) tutte le cose sono dette eternamente (*et eo sempiternae dicuntur omnia*). Dunque Dio crea dicendo (solo dicendo, non in altro modo): dicendo tutte le cose simultaneamente ed eternamente (*simul ac sempiternae omnia*, 11,7). ‘Nondimeno’ (*tamen*) (aggiunge Agostino) le cose non avvengono (*nec (...) fiunt*, non sono fatte) tutte insieme e simultaneamente (*simul et sempiterna omnia*, 11,7).

Domando: com’è possibile? Anche qui c’è una antitesi, giocata sul contrasto: *facit, fiunt*.

Dio fa (*facit*) tutte le cose insieme simultaneamente (*simul omnia*), ma (*nec tamen*) le cose non sono fatte (*non fiunt*, non avvengono) tutte insieme simultaneamente (*simul omnia*). Ancora: Dio fa (*facit*) tutto *simul*; e nondimeno le cose non sono fatte (*non fiunt*) tutte *simul*.

In *Conf.* 11,11 l’eternità è ciò che sempre sta: sempre ‘stante’ (*semper stantis*; da *stans*: participio presente di *stare*). I tempi invece mai stanno: mai ‘stanti’ (*numquam stantibus*). I tempi scorrono e passano (*praetereunt*). Il tempo è fatto da moti che si succedono (*praetereuntibus*) e non sono simultanei. Nell’eterno invece non succede o passa niente ma tutto è presente (*totum praesens*). L’eternità sta (*stat*); il tempo scorre (*praeterit*). Ora c’è anche qui (mi sembra) una qualche antitesi: Agostino scrive che l’eternità che sempre sta (*stans*) ordina o ‘detta’ (*dictat*) i tempi futuri e passati (*futura ac praeterita*). O anche: i tempi futuri e passati scorrono (*excurrere*) da (*ab*, a partire da) ciò che è sempre presente (*ab eo quod semper est praesens*). Ci si chiede: come può ciò che non scorre ‘dettare’ (*dictat*) ciò che scorre? Come può qualcosa scorrere da ciò che è sempre presente? Agostino domanda: come vedere che l’eternità né passata né futura che sempre sta ‘detta’ (*dictat*, “determina”, in Bur) il futuro ed il passato?

Ancora in *Conf.* 12,28 leggiamo che Dio supera (*superari*) tutti i tempi per una stabile permanenza (*stabili permansione*) e nondimeno (*nec tamen*) non c’è creatura temporale (*nec quiquam esse temporalis creaturae*) che non l’abbia fatta Dio (*quod tu non feceris*). *Nec tamen*: ‘né, tuttavia’. O: ‘e nondimeno’. Ricorre spesso a congiungere due enunciati fra i quali c’è una qualche frizione o antinomicità.

In *Conf.* 11,30 leggiamo che Dio è prima (*ante*) del tempo creatore eterno di tutti i tempi (*aeternum creatorem omnium temporum*). Ripeto: ‘prima’ (*ante*) del tempo, ‘eterno’ (*aeternum*) creatore del tempo (*creator temporum*). Domando: come può essere ‘prima’ e nondimeno ‘eterno’? E come può ‘creare il tempo’, ‘prima’ del tempo?

Il tema del ‘prima’ ritorna in 11,12, in un passo celebre. Qui leggiamo che Dio è creatore di ogni creatura. Ora qualcuno può domandare: cosa faceva Dio ‘prima’ di fare (o creare) tutto ciò che è stato fatto? Agostino osserva che questa domanda è assurda. Infatti anche il tempo è una creatura. Non c’è stato dunque un tempo in cui Dio non aveva ancora creato nulla. Non c’è stato un tempo (un *tunc*: un “allora”) ‘prima’ della creazione. Non c’è stato un ‘prima’ della creazione.¹³³

¹³³ É. Gilson osserva che la creazione *ex nihilo* non è ‘nel tempo’ ma semmai è ‘con il tempo’: il mondo infatti ha inizio col tempo. cfr. É. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant’Agostino*, ed. it. Marietti, Genova 1983, p. 231-232. Sui ‘paradossi’ nella dottrina agostiniana della creazione cfr. G. Lettieri, “Il paradosso del-

In 11,13 il tema è riformulato. Agostino scrive che Dio è creatore di tutti i tempi (autore dei secoli). Dunque è contraddittorio dire: ci fu un tempo in cui Dio non aveva creato nulla. È cioè contraddittorio dire: ci fu un tempo prima di ogni creatura.

Quindi? Agostino riconosce che ci troviamo in queste panie: a) da un lato Dio ha creato tutti i tempi (*omnia tempora fecisti*) ed è quindi prima (*ante*) di tutti i tempi; b) dall'altro se il tempo è una creatura non c'è alcun 'prima' del tempo.

Ancora: a) Dio è certamente 'prima' del tempo; b) e nondimeno non può esserci un 'prima' del tempo: non c'è un tempo in cui non c'è alcun tempo (*nec aliquo tempore non erat tempus*).

Come dire: Dio crea ogni cosa (e dunque anche il tempo) prima del tempo, e nondimeno il 'prima' è un tempo.

Ancora: a) Dio crea 'prima del tempo'; b) e nondimeno, il 'prima' è un tempo. Come pensare questi due enunciati? In *Conf.* 1,6 leggiamo che 'Dio è prima dei primordi dei secoli e prima di tutto ciò che può essere detto un prima' (*ante primordia saeculorum et ante omne, quod vel ante dici potest, tu es et Deus es*). Dio è 'prima' di 'ogni prima'. Come pensarlo?

Qui non è antinomico il tempo. È antinomico che Dio crei ogni cosa (anche il tempo) prima del tempo. O: un creatore di tutto (dal nulla) prima del tempo. O: un Dio prima del tempo creatore eterno di ogni tempo. Un Dio creatore del tempo prima di ogni tempo. È antinomico: un Dio a) di cui il tempo sia una creatura, e b) che crei ogni cosa prima del tempo.

Come dire: a) 'prima' di creare ogni creatura Dio non non aveva creato ancora nulla; b) e nondimeno il tempo è una creatura (dunque il 'prima' è una creatura; e 'prima' di creare ogni creatura non c'era alcun 'prima'). O anche come dire: a) 'prima' della creazione b) 'non' c'era tempo. O: a) il 'prima' della creazione b) è 'in nessun tempo'.

Ogni 'prima' è il 'prima' di un 'poi': è dunque già tempo. Come pensare un 'prima' che non sia il 'prima' di un 'poi'? Ancora: se il tempo è creato, c'è un 'prima' del tempo. Ma il 'prima' è già un tempo. Se però non c'è un 'prima' del tempo, il tempo non è una creatura. Come uscire dall'antinomia?¹³⁴

L'antinomia può anche formularsi così. Noi diremmo: a) Dio crea il tempo, dunque è prima del (o precede il) tempo. Oppure diremmo: b) non c'è un 'prima' del tempo, e dunque il tempo non è creato. Invece dobbiamo dire (con Agostino): c) Dio crea il tempo, e nondimeno non c'è un prima del tempo. Ora a) e b) sembrerebbero più coerenti di c). Tuttavia: a) è inaccettabile: perché un prima del tempo (un prima d'ogni prima) è assurdo. Ma anche b) è inaccettabile: se Dio non crea il tempo, Dio non crea tutto dal nulla. Quindi, benchè sia antinomico, dobbiamo dire c): Dio crea il tempo, e però non c'è alcun prima del tempo.

la creazione nel *De civitate Dei*. Il confronto con il platonismo", in AA.VV., *Il De civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, a cura di E. Cavalcanti, Herder, Roma – Freiburg – Wien 1996, pp. 215-244.

¹³⁴ E. Zolla commentando il primo versetto del Testo Sacro formula così l'antinomia: "è tutto il versetto che propone un enigma. Si parla di un inizio nel tempo o dell'inizio del tempo? (...) Se il tempo è un rapporto fra prima e poi, un inizio di questo rapporto non è contraddittorio? Esso sarebbe prima del poi in cui si pone il rapporto fra prima e poi, ma non è immaginabile un prima che non sia un poi di un altro prima. Si è dunque proiettati dal versetto nell'inimmaginabile, in ciò che occhio non ha veduto, né orecchio udito, né fantasia concepito (...) Sant'Agostino insegnò a soffermarsi su *berē'shīt* diventato *en archē* nel prologo al *Vangelo di Giovanni* (...) E quell'*archē* o *berē'shīt* è diventato così il Verbo o Moto alla Creazione: manifesta (insegna sant'Agostino) il Volto divino. Nel *Vangelo di san Giovanni* non dice forse il Cristo: "Io sono l'inizio"? (*Gv*, 8,25). Ma soffermiamoci accanto a questa parola così incredibilmente feconda, se addirittura può fissarci con gli occhi del re di tremenda maestà. Con le pupille un poco coperte dall'arco superiore delle palpebre, sotto gli ampi archi delle sopracciglia, separate dalla vastissima radice del naso la cui forma pare un calice, con le pupille che ci fissano e ci annientano svariando dall'ira alla compassione, dall'ironia divina alla distanza infinita, dalla condanna alla misericordia, nell'icona del Sacro Volto di Edessa e da quant'altre immagini archeiropite raggianti di quella stessa qualità fascinosa e tremenda che si cela dietro le lettere che compongono la parola *berē'shīt*". Cfr. E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, Adelphi, Milano 1998, p. 32-36.

Chiediamci: c'è una contraddizione? Agostino scrive: in Dio non c'è contraddizione (*Conf.* 12,25: *Deus, in cuius sinu non est contradictio*).

Provo ancora a variare un po'. Anzitutto (direi) un 'inizio' è l'esserci di qualcosa che 'prima' non c'era: iniziare ad essere è essere ciò che 'prima' non si era (cfr. *Conf.* 11,7: nascente è essere ciò che non si era). Dunque, sembrerebbe doversi dire: a)¹ Dio 'crea' il tempo, b)¹ dunque c'è un 'prima' del tempo. Oppure: a)² il tempo non è una 'creatura', b)² e dunque non c'è un 'prima' del tempo. Invece (con Agostino) dobbiamo scomporre i due ragionamenti, e incrociarne i termini, e dire: a)¹ Dio 'crea' il tempo, b)² 'e nondimeno' non c'è un 'prima' del tempo. O anche: il tempo ha un 'inizio', 'e nondimeno' non c'è alcun 'prima' del tempo. In quel: 'e nondimeno', sta l'antinomia. L'antinomia è necessaria. Infatti, b)² è necessario: non può esserci un prima del tempo (che prima è?); e a)¹ è ugualmente necessario: Dio non può non creare dal nulla. L'antinomia è necessaria e però è impensabile: cos'è un 'inizio' senza un 'prima'? Cos'è un 'inizio' del tempo senza un 'prima' del tempo?

Agostino spiega che sono dunque vane le domande: “cosa faceva Dio prima (*antequam*) di fare il cielo e la terra?”; e: “perché Dio ha deciso di creare qualcosa, non avendo mai prima (*antea numquam*) fatto alcunchè?” Domande vane, perché non si può nemmeno parlare di 'prima' e di 'mai' dove non c'è il tempo.

Dunque?

L'antinomia è infine risolta (mi sembra) in due passaggi: 1) anzitutto ponendo questa domanda: 'cosa' significa 'precedere' il tempo? La domanda suggerisce che il significato di 'precedenza' può non essere secondo il tempo. 2) Agostino distingue (*est idoneus discernere*) quindi quattro tipi di precedenza (*Conf.* 12,29). Qualcosa può precedere (*praecedere*) e essere 'anteriore' (*prior*) 1) per la (o nella) eternità (*aeternitate*): come Dio precede tutte le cose (*sicut Deus omnia*); 2) per il (o nel) tempo (*tempore*): come il fiore precede il frutto; 3) per la (o nella) elezione (*electione*): come il frutto precede il fiore; 4) per la (o nella)¹³⁵ origine (*origine*): come il suono precede il canto.

L'antinomia dunque è risolta mediante la distinzione di quattro significati di anteriore: Dio non precede il tempo per il tempo ma per l'eternità. L'antinomia è in qualche modo risolta, e tuttavia Agostino avverte: i significati 1) e 4) sono difficilissimi da capire (*difficillime intelleguntur*). È infatti raro e straordinariamente arduo vedere e scorgere (*rara visio est et nimis ardua*) l'eternità (*aeternitatem*) di Dio che immutabilmente fa (*incommutabiliter facientem*, immutabilmente faciente) le cose mutabili (*mutabilia*) ed perciò anteriore (*ac per hoc priorem*).

Dunque: Dio è 'prima' di ogni tempo creatore eterno di ogni tempo (*ante omnia tempora aeternum creatorem omnium temporum*). Antinomia necessaria. Non comporta contraddizione per la distinzione di quattro significati di 'anteriorità'. Ma chi può comprenderne il significato? Agostino ricorre ad un linguaggio impervio e scrive: Dio non precede i tempi per (o in) un qualche tempo (*nec praecedis tempore tempora*) altrimenti non precederebbe tutti i tempi (*alioquin non omnia praecederes*), bensì Dio precede (*praecedis*) ogni passato per l'eccellenza (*celsitudine*) dell'eternità sempre presente e 'supera' (*superas*) ogni futuro perché è sempre lo stesso (*idem ipse*). Anche in *Conf.* 12,11 leggiamo che Dio è eterno perché è sopra (*super*) tutti i tempi; perché supera (*superari*) tutti i tempi (12,28).

¹³⁵ In BUR: “nell'eternità”; “nel tempo”; “nell'elezione”; “nell'origine”. Cfr. Sant'Agostino, cit. p.645.

2.10 Dio è immutabile

In *Conf.* 1,1,10 si trova che Dio non muta (*non mutaris*). In 4,15,26 leggiamo che la sostanza di Dio è immutabile (*incommutabilem tuam substantiam*). Così anche in 7,7,11. E in 13,16,19 Dio è immutabilmente (*tu (...) qui es incommutabiliter*), conosce immutabilmente (*et scis incommutabiliter*), e vuole immutabilmente (*et vult incommutabiliter*). E la sua essenza (*essentia tua*) conosce e vuole immutabilmente, la sua conoscenza (*scientia tua*) è e vuole immutabilmente, la sua volontà (*voluntas tua*) è e conosce immutabilmente. In 4,11: Dio sempre sta (*semper stantem*) e permane (*ac permanentem*). E in moltissimi altri passi è ribadito che Dio è immutabile.

Anche in *De Trin.* 1,1,1 leggiamo che Dio è sostanza immutabile (*incommutabilem substantiam quae Deus est*). Ed in 1,1,3 che la sostanza di Dio è immutabile (*substantiam Dei sine ulla commutatione*). Così anche in 1,12,26 e 3,4,10. In 4,1,1 l'essenza di Dio (*essentia Dei*) non ha niente di mutevole (*nihil habet mutabile*).

Ancora in 3,9,16 leggiamo che in Dio (qui *summa essentia*) niente inizia ad essere né cessa d'essere (*ubi nec oritur nec moritur aliquid nec incipit esse nec desinit*).

In *De Trin.* 4,1 Agostino spiega che ci sono tre classi di mutevoli: 1) mutevoli nei tempi e nei luoghi (*locis et temporibus*): come i corpi; 2) mutevoli nei tempi e nei 'quasi luoghi' (*solis temporibus et quasi locis*)¹³⁶: come i pensieri dei nostri spiriti (*spirituum nostrorum cogitationes*); 3) mutevoli solo nei tempi senza alcuna immagine di luoghi (*solis temporibus et nulla vel imagine locorum*): come certi ragionamenti delle nostre menti (*quaedam nostrarum mentium ratiocinationes*). L'essenza di Dio (*essentia Dei*) invece non ha niente di mutevole (*nihil habet mutabile*).

Ma che cos'è mutare? In *Conf.* 11,4 leggiamo che Dio è immutabile perché non c'è in Lui qualcosa che prima non c'era (*non est in eo quicquam quod ante non erat*). Dunque si ha mutazione quando non c'è più ciò che c'era; o quando c'è qualcosa che prima non c'era. In 11,7 nascere e morire sono anch'essi mutare: essere ciò che non si era e non essere più ciò che si era (*in quantum quidque non est quod erat et es quod non erat, in tantum moritur et oritur*). Ma il Verbo di Dio è immutabile perché in Lui niente va via e niente 'succede' o subentra (*non ergo quicquam verbi tui cedit atque succedit*) e perciò è eterno.

In *De Trin.* 5,2,3 c'è un maggior dettaglio. Agostino scrive che Dio è sostanza o meglio essenza. Ma ci sono anche altre cose che chiamiamo sostanze o essenze (*aliae quae dicuntur essentiae*) però queste ricevono degli accidenti (*capiunt accidentia*) per i quali (*quibus*) esse mutano in qualche modo (*in eis fiat mutatio*). Invece a Dio niente può 'accadere' in questo modo (*Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest*). Perciò (*et ideo*) Dio è l'unica immutabile sostanza o essenza (*sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est*).

Dunque: Dio non riceve accidenti per i quali possa avvenire in Lui qualche mutamento, e perciò (*et ideo*) Dio è immutabile.¹³⁷

In *De Trin.* 5,4,5 leggiamo che l'accidente (*accidens*) è ciò che può essere perso (*quod amitti potest*) per una mutazione (*mutatione*) della cosa a cui accade (*aliqua mutatione eius rei cui accidit*). Ma in Dio (*in Deo*) non c'è alcun accidente (*nihil accidens*) perché (*quia*) in Dio non c'è nulla di mutevole o che possa essere perso (*nihil mutabile aut amissibile*). Cioè perché (*quia*) Dio permane immutabile (*omnino incommutabilis manet*). Qui l'assenza di accidenti sembra (diversamente da prima) la conseguenza dell'immutabilità: in Dio non c'è accidente, perché (*quia*) Dio è immutabile.

¹³⁶ In Città Nuova: "per movimenti puramente temporali e che hanno un qualcosa di spaziale". Cfr. Sant'Agostino, *De Trin.*, cit., p. 177.

¹³⁷ Per un'introduzione sul tema dell'immutabilità di Dio in Agostino si veda A. Trapè, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo Sant'Agostino*, in Quaderni della Cattedra Agostiniana, 1, Roma 1959.

Dunque cos'è l'accidente? *Accidens* è participio presente di *accidere*: “cadere presso, cadere sopra; accadere”. In 5,2,3 l'accidente è ciò per cui avviene una qualche mutazione nella cosa che li riceve. In 5,4,5 invece l'accidente è ciò può esser perso a causa di una mutazione nella cosa a cui. Lì (5,2,3) l'accidente sembra la causa della mutazione, qui (5,4,5) invece la conseguenza. Lì Dio sembra immutabile perché non riceve accidenti, qui invece l'assenza di accidenti sembra la conseguenza dell'immutabilità. Comunque sia, la mutazione e l'accidente sono strettamente legati. L'accidente è ciò che accade, e comporta sempre la mutevolezza di ciò a cui accade. L'immutabilità è invece connessa all'assenza di accidenti in Dio.

In seguito (sempre in 5,4,5) Agostino fornisce ulteriori dettagli circa l'accidente. Distingue l'accidente ‘separabile’ (*accidens quod separabile dicitur*) e l'accidente ‘inseparabile’ (*quaedam dicuntur accidentia inseparabilia*). Spiega anzitutto che anche l'accidente inseparabile viene perduto (*amittit eum tamen*) quando ciò in cui esso esiste cessa di essere. Ad esempio è accidente inseparabile il colore nero delle piume del corvo (*sicuti est plumae corvi color niger*), e quando la piuma cessa d'essere (*quia non semper pluma est*) tale accidente viene perso. Infatti (prosegue Agostino) la stessa materia (*ipsa materies*) è mutabile (*mutabilis est*), e perciò quando quel corvo e quelle piume cessano di esistere (*ex eo quod desinit esse illud animal vel illa pluma*), e il loro corpo è mutato e trasformato in terra (*illud corpus in terram mutatur atque vertitur*), viene perso anche quel colore (*amittit utique etiam illud colorem*). Agostino spiega inoltre che anche l'accidente ‘separabile’ viene perso non ‘per separazione’ ma ‘per mutazione’ (*non separatione, sed mutatione amittatur*). Ad esempio la nerezza dei capelli di un uomo (*capillis hominum nigritudo*) è un accidente separabile (*separabile accidens dicitur*), perché i capelli mentre ancora esistono (*dum capilli sunt*) possono diventare bianchi (*possunt albescere*): e questo avviene non perché il nero si ritiri (*discedat*) dal capello per andare altrove (*ut aliquo eat*) quando arriva il bianco (*inde candore succedente*), ma perché quella qualità del colore nero viene mutata e trasformata (*sed illam qualitatem coloris ibi vertitur atque mutatur*). Dunque anche l'accidente separabile comporta mutazione. Perciò né l'accidente inseparabile né l'accidente separabile si trovano in Dio: nessun accidente in Dio (*nihil accidens in Deo*), perché non c'è in Lui niente di mutabile (*nihil mutabile*) o che possa esser perso (*aut amissibile*).

Agostino aggiunge ancora una cosa (ed è importante): spiega che forse può chiamarsi ‘accidente’ (*quod si et illud dici accidens placet*, “se poi si vuole chiamare accidente”, in Città Nuova) anche ciò che seppure non viene perso (*quod licet non amittatur*) può tuttavia aumentare o diminuire (*minuitur tamen vel augetur*), come ad esempio la vita dell'anima (*sicuti est animae vita*). Infatti, l'anima ‘vive’ fintanto che ‘è’ (*nam et quamdiu vivit anima est*), e poiché l'anima ‘è sempre’ (*et quia semper anima est*), ‘vive sempre’ (*semper vivit*); e però vive ‘di più’ (*magis vivit*) quand'è sapiente (*cum sapiens est*) mentre vive ‘di meno’ (*minusque*) quando diventa insipiente (*dum desipit*): dunque avviene anche qui una qualche mutazione (*fit etiam hic aliqua mutatio*) quando la vita ‘diminuisce’ (*ut minus sit*).

Dunque la ‘vita’ è una qualità dell'anima che non viene persa ma può aumentare e diminuire. Qui Agostino (mi sembra) la include in un'accezione ‘ampia’ di ‘accidente’.

Veniamo ora alla ‘sapienza’ (l'altra qualità considerata qui da Agostino). La sapienza (*sapientia*) può essere acquistata o perduta (*deest insipienti sapientia*). È un accidente? In *De Trin.* 7,1,2 (un passo complicatissimo¹³⁸) Agostino distingue (se non sbaglio) le qualità che ‘sono in un qualcos'altro’, come ad esempio la forma e il colore ‘in un corpo’ (*forma (...) et color (...) utrumque non in se ipso, sed in aliqua mole*), dalle qualità che invece ‘permanono in sé’ come la sapienza (*manet autem in se sapientia*) che (scrive Agostino) viene ricevuta ‘per partecipazione’ (*participatione*). Ora, Agostino spiega che quando un corpo

¹³⁸ Agostino sta commentando la frase di San Paolo: *Cristo è la forza di Dio, e la sapienza di Dio* (1 Cor 2,24).

muta in un colore diverso (*cum enim corpus in alium colorem fuerit mutatum*), quel colore (ad esempio il bianco) che aveva prima non permane (*non manebit candor ille*) ma cessa di essere (*omnino esse desinet*); quando invece un'anima (*quaecumque anima*), che era divenuta sapiente 'per partecipazione alla sapienza' (*participatione sapientiae fit sapiens*), ridiviene 'insipiente' (*si rursus desipiat*), la sapienza 'permane comunque in sé' (*manet tamen in se sapientia*) e non muta (*nec illa mutatur*) per il fatto che l'anima è diventata stolta. Dunque (conclude Agostino) la sapienza non è in colui che da essa diviene sapiente (*non ita est in eo qui ex ea fit sapiens*) nel modo in cui la bianchezza è nel corpo che da essa è bianco (*quemadmodum candor in corpore quod ex illo candidum est*). Dunque la *sapientia* è un accidente? Direi così: in un'accezione (per così dire) 'stretta', l'accidente dovrebbe (così insegna Aristotele, cfr. *Categ.* 2,1a,20) 'essere in un soggetto', come una certa figura o un certo colore sono in un corpo; in 7,5,10 qualità come forma e colore sono cose che si dicono 'essere in qualche soggetto' (*ea quae in aliquo subiecto esse dicuntur*): cose che sono 'nella sostanza' (*non substantiae sed in substantia*); in 7,1,2, alcune qualità (come il colore) sembrano avere un essere puramente 'relativo' (*ad aliquid coloratum refertur color eius, nec omnino ad se dicitur color, sed semper alicuius colorati est*). In questo senso la sapienza non sembra un'accidente perché 'permane in sé'. Ma in un'accezione (anche qui) più 'ampia' (*si et illud dici accidens placet*), direi che anche la sapienza rientra tra le qualità che possono essere perdute (*amitti*) e comportano comunque una qualche mutazione in chi le possiede.¹³⁹ (Osservo che altri esempi di qualità che 'permangono in sé' e sono ricevute per partecipazione potrebbero essere (in quanto 'convertibili' con la *sapientia*) il bene (*bonum*) e la grandezza (*magnitudo*), come pure la 'giustizia', la 'bellezza', ecc. Così anche la 'vita perché (cfr. *De Trin.* 15,5,7) in Dio la vita è identica all'essenza e natura (*ipsa essentia eius atque natura*): anche la vita si converte dunque con la sapienza, e con la grandezza e il bene, e con la deità e con l'essenza in Dio.)

In *De Trin.* 5,5,6 Agostino ancora riporta che è accidente (*omnia enim accidunt*) tutto ciò che può essere perso (*quae vel amitti possunt*) o diminuire (*vel minui*); e segue un elenco di ciò che si dice 'secondo l'accidente' (*secundum accidens*, e non 'secondo la sostanza', *nec (...) secundum substantiam*): le 'grandezze' (*et magnitudines*) e le 'qualità' (*et qualitates*), 'ciò che è detto in relazione a qualcosa' (*et quod dicitur ad aliquid*) (come ad esempio le amicizie (*amicitiae*) e le parentele (*propinquitates*) e le servitù (*servitutes*) e le somiglianze (*similitudines*) e le uguaglianze (*aequalitates*) ecc. (*et si qua huiusmodi*), "la posizione" (*et situs*) e "il modo di essere" (*et habitus*), il luogo (*et loca*) e il tempo (*et tempus*), l'azione (*et opera*) e la passione (*atque passiones*). Un'elenco delle categorie si trova anche in *De Trin.* 5,7,8: Agostino distingue ciò che è detto (*aio*): *secundum substantiam, secundum quantitatem, secundum qualitatem, secundum relativum, secundum situm, secundum habitum, secundum tempus, secundum locum, secundum id quod est facere, secundum praedicamentum quod pati vocatur*.

Comunque niente si dice di Dio 'secondo l'accidente' (*nihil in eo secundum accidens dicitur*) perché (*quia*) 'niente accade a Dio' (*nihil ei accidit*, cfr. *De Trin.* 5,6). E questo per il fatto che (*quamobrem*) Dio è 'assolutamente immutabile' (*quia omnino incommutabilis manet*, cfr. 5,4,5). Abbiamo però visto che l'immutabilità di Dio comporta che Dio non riceva:

- accidenti 'separabili' che 'sono in un soggetto' (come il nero dei capelli dell'uomo);
- accidenti 'inseparabili' che ugualmente 'sono in un soggetto' (come il nero delle piume di un corvo);
- qualità come la sapienza che possono essere perse ma comunque 'permangono in sé';

¹³⁹ Mi sembra che qui si prevengano alcune obiezioni: che l'accidente inseparabile accada anche a ciò che è immutabile; che l'accidente separabile non comporti necessariamente la mutevolezza; che in Dio ci sia aumento e diminuzione pur non accadendogli alcunchè.

qualità che non vengono mai perse ma possono aumentare e diminuire (come ad esempio la vita).

Tutte queste qualità infatti comportano nella creatura una qualche mutazione e possono rientrare (direi) in un'accezione 'ampia' di accidente.¹⁴⁰

Questo però evidentemente non significa che Dio non sia 'vivente e 'sapiente'. Ci torneremo.

Osservo che anche il tema dell'immutabile è costruito per antitesi: Dio è infatti 'immutabile' ma è 'mutante ogni cosa' (*inmutabilis, mutans omnia*, cfr. *Conf.* 1,3); e 'permanendo rinnova ogni cosa' (*manens innovat omnia*, *De Trin.* 2,8,13); e non è 'mai nuovo' ma neppure è 'mai vecchio' (*numquam novus, numquam vetus*, cfr. *Conf.* 1,3¹⁴¹). E in Dio 'stanno' (*stant*, permangono) le cause di tutte le cose 'instabili' (*rerum omnium instabilium (...) causarum*), e 'permangono immutabili' le origini (*inmutabiles mament origines*) delle cose 'mutevoli' (*rerum omnium mutabilium*, cfr. 1,6). E ancora Dio conosce immutabilmente tutte le cose che non sono immutabilmente (8,3) e la sua eternità fa immutabilmente le cose mutevoli (*aeternitatem tuam inconmutabiliter mutabilia facientem*, 12,29). Ed è 'bellezza tanto antica e tanto nuova' (*pulchritudo tam antiqua et tam nova*, cfr. 10,27). In *De Trin.* 3,8,15 c'è che ogni cosa mutevole è creata per mezzo della Sapienza immutabile e che la Sapienza immutabile non abbandona nessuna delle cose mutevoli. Così anche in 5,1,2 Dio è senza alcun mutamento faciente le cose mutevoli (*sine ulla sui mutatione mutabilia facientem*).

Dunque: Dio è immutabile (*inmutabilis*) ma è mutante (*mutans*) ogni cosa. E: non è mai nuovo e neppure è mai vecchio. Il curatore di *Conf.* per BUR lamenta "un'eccessivo impiego delle antitesi che caratterizza spesso lo stile Agostiniano".¹⁴² H.-I. Marrou ha osservato che S. Agostino non sa pensare se non per antitesi.¹⁴³ Ma non sono antitesi di maniera (o artifici retorici): manifestano invece un modo d'argomentare a cui è sottesa sempre una antinomia.

Dunque (cfr. ad esempio *De Trin.* 1,2) Dio solo è veramente immutabile. In *De nat. Boni* 39 Agostino scrive che Dio solo è immutabile perché non soltanto non muta ma nemmeno può mutare. Ci sono invece cose che non mutano e però sono create e dunque sono mutevoli e non immutabili: come le creature angeliche. Agostino quindi distingue: 1) ciò che è senza inizio e senza fine ed è dunque immutabile; 2) ciò che è senza fine ma ha un inizio e perciò (anche se non muta) è mutevole. Dunque: immutabile = senza inizio e senza fine. Dunque l'immutabilità è connessa al fatto che Dio è Creatore e non creato. Dio solo è immutabile perché Dio solo è senza inizio oltre che senza fine: Dio solo è Creatore, non creatura.

Il tema compare anche in *Conf.* 12,2,15: qui leggiamo che il "cielo del cielo" (o "cielo dei cieli", *caelum caeli*: qui la sublime creatura angelica spirituale e intellettuale) non è coeterno (*non coaeterna*) a Dio ma aderisce (*cohaerentem*) a Dio eterno con amore tanto casto che non si separa (*resolvere*, slacciare, sciogliere) da Dio e non defluisce (*defluere*, scorrere giù) in nessuna varietà e vicissitudine di tempi (*in nullam tamen temporum varietatem et vicissitudinem*); per la perfetta contemplazione (*sine ullo defectu contemplationis*) senza mutamento (*sine ullo intervallo mutationis*) benchè mutevole (*quamvis mutabile*) non muta

¹⁴⁰ F.-J. Thonnard ha osservato che "le grand critère pour déterminer l'existence et la nature des accidents, le seul dont se serve Augustin, c'est le *changement*". Cfr. F.-J. Thonnard, op. cit., p.48.

¹⁴¹ Queste due locuzioni (*inmutabilis, mutans omnia*; e *numquam novus, numquam vetus*) sono inseriti in *Conf.* 1,3 in uno schema molto articolato di antitesi.

¹⁴² Cfr. S. Agostino, *Le Confessioni*, BUR, Milano 1996, p.321, n.28.

¹⁴³ Cfr. H.-I. Marrou, *Sant'Agostino*, Mondadori, Milano 1960.

(*tamen non mutatum*); è partecipe (*particeps*) dell'eternità di Dio; dura in eterno e non passerà e però non è coeterna a Dio perché non è senza inizio ma è creata. Anche qui dunque: eterno = senza inizio. (Si notino anche qui almeno di sorvolo le antitesi: a) la creatura angelica (il "cielo dei cieli") non varia per nessuna mutazione (*ut nulla mutatione varietur*), e b) nondimeno gli inerisce la mutabilità (*inest ei tamen mutabilitas*) (non è immutabile); e anche: a) benchè non coeterna a Dio (*quamvis non coaeterna*), e b) tuttavia (*tamen*) non patisce alcuna successione (*tamen nullam patitur vicissitudinem temporum*) di tempi e non si distende in alcun tempo (*in tempora ulla distenditur*).

In *En. in Ps.* 89,3 leggiamo ancora che la sostanza di Dio (*Dei substantiam*) è assolutamente immutabile (*omnimodo incommutabilem*) e qui ugualmente l'immutabilità è connessa all'eternità: in essa (*ubi*, dove) non c'è Fu e Sarà (*ubi non est: Fuit, et Erit*) ma soltanto È (*sed tantum Est*). Perciò (*unde*) è scritto: *Io sono colui che sono*; e anche: *tu sei sempre lo stesso* (*idem ipse*) e *i tuoi anni non verranno mai meno*. Qui dunque Dio è *Qui est* perché (*unde*) è eterno e immutabile. Agostino dà un nome a Dio eterno e immutabile: *idem ipse*, "sempre lo stesso".

Idem ipse compare molte volte. Cfr. anche *Conf.* 7,20,26: *semper idem ipse*. In 1,6 Agostino esclama: *Tu autem idem ipse es* "Tu sempre Te stesso" (cfr. ed. BUR).

Idem ipse. Come tradurlo? "Sempre lo stesso"; ma anche direi: 'lo stesso identico'. *Tu idem ipse*: "sempre Te stesso", o: 'identico Tu stesso'; o: 'Tu stesso, lo stesso'. (Da: *idem* = "lo stesso, il medesimo, identico" + *ipse* = "(io, tu, egli) stesso".¹⁴⁴)

Comparirà ora un altro nome, che ritornerà spesso: *Idipsum*.

2.11 Dio è *Idipsum*

In *En. in Ps.* 121,6 si trova un'annotazione importante sull'*idipsum*. L'*idipsum* è ciò di cui è detto: *tu sei sempre lo stesso* (*tu idem ipse es*), e: *i tuoi anni non verranno meno* (*et anni tui non deficient*). L'*idipsum* è dunque Dio come *idem ipse*; è dunque (ancora) ciò i cui anni non vengono meno, i cui anni sono come un solo giorno che non sorge e non tramonta. L'*idipsum* è ciò che "sta" (*stat tamen*). Invece gli anni nostri non stanno, vengono meno (*deficiunt*): quelli che sono venuti già non sono più (*qui venerunt, iam non sunt*) e quelli che verranno ancora non sono (*qui futuri sunt, nondum sunt*). Niente nel nostro tempo è stabile. L'uomo stesso in sé non sta (*non ergo in se stat*): il corpo (*corpus*) si trasforma di continuo, l'anima (*anima*) muta incessantemente, persino la mente razionale (*mens rationalis*) è mutevole. L'uomo diventa dunque stabile soltanto quando partecipa dell'*idipsum*: l'uomo muta e si trasforma se non partecipa di colui che è l'*idipsum* (*si non participet eius qui est idipsum*, cfr. 121,8).

In 146,11, ancora troviamo che l'*Idipsum* è Dio come *idem ipse*: i suoi anni non vengono meno; non muta e non può essere ora in un modo e ora in un altro (*aliter et aliter*, "in maniere diverse"). In *Conf.* 11,13 Dio è l'*idem ipse* perché suoi anni non vengono meno (*deficiunt*) bensì stanno tutti insieme simultaneamente: sono un unico giorno che è oggi (*hodie; hoc die*: questo giorno), l'odierno (*hodiernus*) che non cede posto a domani e non succede a ieri ed è l'eternità (*aeternitas*).

Ora il termine *idipsum* è tratto da un Salmo: *Ierusalem quae aedificatur ut civitas. Cuius participatio eius est in idipsum*. Viene tradotto come: "l'Assoluto". Ma è un vocabolo poco traducibile alla lettera. Forse sta per *idem ipse* (o *idem ipsum*, se neutro) e appunto in questi passi l'*idipsum* 'è' Dio come *idem ipse*: 'sempre lo stesso', 'lo stesso identico', 'egli stesso

¹⁴⁴ Cfr. L. Castiglioni - S. Mariotti, *Vocabolario della lingua latina*, Loescher, Torino 1990.

identico'. Oppure sarebbe: *id + ipsum*: “esso, esso stesso”. (In diversi passi (anche non in riferimento a Dio) *idipsum* compare nel significato di: “lo stesso” (cfr. ad esempio *En. in Ps.* 104,15: *idipsum verbum*: “la stessa parola”).) E in *Conf.* 9,4,11 Agostino chiama Dio *id ipsum*: tradotto come “l'Essere stesso” in Città Nuova. Anche *En. in Ps.*, 121,5 il traduttore rende *id ipsum* con: “l'Essere”. Ma *Id ipsum* è alla lettera: *id* (“esso”) + *ipsum* (“lo stesso”), dunque: ‘esso, lo stesso’, o: ‘esseo, esso stesso’. J.-L. Marion ha lamentato la tendenza a tradurre *Idipsum* con “l'Essere stesso”, dunque semplicemente aggiungendo (e non è poco) il nome “Essere” per attrazione semantica al significato di *Id + Ipsum*. Marion ha osservato che “il sintagma *idipsum* si traduce senza difficoltà con un *quella cosa stessa*; si tratta di un pronome dimostrativo (*quella cosa*), rafforzato da un aggettivo (*stesso*); come tale non definisce e nemmeno nomina ciò che si limita ad indicare (...). Si tratta di un puro deittico: mostra ma non significa niente (...). Come deittico radicale, *idipsum* può dunque praticare e permettere solo una stretta denominazione (...). Intenderemo dunque *idipsum* come la cosa stessa, o quello *stesso* della cosa (intesa con l'imprecisione tipica di cosa)”¹⁴⁵. Osservo che evidentemente per Marion *idipsum* è composto da *id* (“*quella cosa*”) + *ipsum* (“*stesso*”). Comunque in alcuni passi Agostino associa *idipsum* a *idem ipsum* (*idem*, identico + *ipsum*, esso stesso) per indicare dunque l'immutabilità di Dio. Così troviamo in *De Trin.* 3,2,8. Anche in *Conf.* 9,4,11 l'*idipsum* è Dio che non muta (*qui non mutaris*). L'espressione è tratta qui dal Salmo IV: *In pace, in id ipsum obdormiam et somnum capiam*. In *En. in Ps.* 146,6 ugualmente l'*idipsum* è colui che è *idem ipse*: “sempre lo stesso”. Dunque l'*idipsum* è comunque Dio in quanto non muta.

Nel manuale di lingua latina *Sermo et humanitas*¹⁴⁶ leggo che *idem* indica identità e significa: “lo stesso” come “medesimo”, “uguale”; al neutro: “la stessa / medesima cosa”. *Ipse* invece indica “lo stesso” come “in persona”, o come l'avverbio “proprio”, “persino”. Dunque come tradurremo *Idem ipse*? Direi: ‘egli stesso lo stesso’, ‘egli stesso identico’, ‘proprio lui l'identico’, ecc.).

Anche in *De nat. Boni* (24) compare *idem ipse*, è tratto dai Salmi 101 e 27, ed indica l'“immutabile” (*incommutabilem*), o la *sapientia in se ipsa manens*, ‘sapienza che permane in sé’.

In breve direi che *id ipsum* esprime identità, ‘stessità’; c'è una ‘stessità’ di Dio, un'essere egli stesso lo stesso, sempre se stesso, e questo sembra connesso all'immutabilità.

Ancora, in *Conf.* 9,10,24 Agostino ricorda di essersi una volta elevato con ardente affetto verso l'*id ipsum* (*in id ipsum*) per attingere la regione dove in eterno Dio pasce Israele con la verità (*in aeternum veritate pabulo*) e dove c'è la Sapienza che non diviene (*non fit*) ma è sempre così come fu e sarà (*sed sic est, ut fuit, et sic erit, semper*) e in cui non c'è essere passato ed essere futuro ma solo essere (*esse*) perché è eterna (*quoniam aeterna est*).

Dunque *Idipsum* è Dio in quanto immutabile ed eterno.

2.12 Dio è quod est

En. in Ps. 121,5 è ancora intorno all'*Idipsum*. Il Salmo recita che Gerusalemme partecipa dell'*idipsum* (*cuius participatio est in idipsum*). Agostino domanda: cos'è *Idipsum* (*Quid est idipsum*)? *Idipsum* è ciò che è sempre nel medesimo modo (*quod semper eodem modo*

¹⁴⁵ Cfr. J.-L. Marion, *In Luogo di sé*, (tr. it. M.L. Zannini) Jaka Book, Milano 2012, pp.383-384. Dello stesso autore cfr.: “Note sur l'usage de *substantia* par s. Augustin”, in *Après la métaphysique: Augustin?*, Alain de Libera (ed.), Publications de l'Institut d'Études Médiévales de l'Institut Catholique de Paris, Vrin 2013, pp. 147-165. Sul tema dell'*Idipsum* si veda anche *Autos, idipsum: aspects de l'identité d'Homère à Augustin* (sous la dir. De D. Doucet et al.), Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence 2014.

¹⁴⁶ N. Flocchini – P. Guidotti Bacci – M. Moscio, *cit.*, pp.194-195.

est), e non è ora in un modo e ora in un altro (*non modo aliud, et modo aliud est*). Poi aggiunge (e questo è importante): dunque cos'è *Idipsum*, se non (*nisi*) 'ciò che è' (*quod est*)? Dunque, *Idipsum* è 'ciò (o qualcosa) che è', *Idipsum* è *quod est*.

Agostino pone dunque l'equivalenza di *Idipsum* e *quod est*, di *Idipsum* e 'ciò (o qualcosa) che è' (noi diremmo l'essente o l'ente). Cioè: l'*Idipsum* è l'immutabile ed è 'ciò che è'; e 'ciò che è' è immutabile ed è *Idipsum*.

Quindi, diciamo: ciò che è, è immutabile; e ciò che è immutabile, è. L'equazione sorprende. Comporterebbe che ciò che muta 'non è'. È così?

Subito dopo Agostino chiede ancora: ma cos'è *quod est*? Cos'è 'ciò che è'? Cosa significa *quod est*? O anche: di cosa possiamo dire che è *quod est*, che è 'ciò che è', dunque che 'è'? Agostino risponde: 'ciò che è' (*quod est*) è 'ciò che è eterno' (*quod aeternum est*). E argomenta: infatti (*nam*) ciò che è sempre diverso (*quod semper aliter atque aliter est*), poiché muta, 'non è' (*non est*). Ripeto: ciò che muta 'non è'. Tuttavia domandiamoci: cosa intende qui Agostino con *non est*? È spiegato subito dopo: Agostino non intende che ciò che muta 'non è assolutamente (cioè del tutto)' (*non omnino non est*), ma piuttosto (*sed*) che 'non è sommamente' (*sed non summe est*).

Quindi ancora Agostino domanda: cos'è dunque *quod est* (*Quid est quod est*)? Risponde: solo (*quid nisi*) Dio il cui nome (*nomen*) è *Qui sum* (*Ex*, 3.14).

Riformulo. Ciò che non permane, ciò che muta, 'non è' (*non est*). O meglio, non diciamo che 'non è assolutamente' (*non omnino non est*), ma che 'non è sommamente' (*non summe est*). Agostino distingue tra *omnino non esse* e *non summe esse*: "assolutamente non essere" e "non essere sommamente". Le cose che mutano non si può certo dire che "assolutamente non sono"; però si deve dire che "non sono sommamente". Tuttavia, ciò che muta, seppure in qualche modo 'è', poiché comunque 'non è sommamente', non possiamo chiamarlo 'ciò che è', non possiamo chiamarlo *quod est*. Invece solo ciò che è sommamente possiamo chiamarlo *quod est*, solo ciò che è sommamente è 'ciò (o qualcosa) che è'. Dunque solo Dio, l'*Idipsum*, che è "sempre lo stesso", immutabile, che è sommamente, è 'ciò che è'; soltanto Dio è *quod est*.

Ancora: solo ciò che è sommamente può dirsi *quod est*. Ma è sommamente solo *Idipsum*, solo colui che di sé ha detto: *Io sono colui che sono*, e il cui nome è: *Colui che è*. Dio solo dunque è il *Quod est*. Il suo nome è: *Colui che è*, o semplicemente: *È*.

In sintesi è posta un'equivalenza: *Idipsum* = è immutabilmente = è sommamente = è *quod est* (= Dio).

E un'altra complementare: è mutabile = non è sommamente = non è *quod est* (= creatura).

Dunque: 'che è sommamente' = 'che è' (*quod est*). O: 'è sommamente' = 'è' (*est*).

Dunque: Agostino distingue Dio 'che è' (*quod est*) dalla creatura che 'non è' o, almeno, non è *quod est* ('qualcosa che è'), non è degna del nome: *quod est*, o del nome 'È'.

2.13 Dio è sommamente

Summe compare molte volte. In *En. in Ps.* 70 II,6 leggiamo che Dio è 'ciò che è sommamente' (*quod summe est*) e 'immutabilmente' (*incommutabiliter*). In *Conf.* 1,6,10 Dio è sommo e non muta (*summus est et non mutaris*), è sommamente (*summe esse*) e vive sommamente (*summe vivere*); in 3,6,10, Dio è sommamente buono (*summe bone*); in 12,15,18 è sommamente buono (*summe bonus est*) perchè sommamente è (*quia summe est*). Il punto qui è sempre: *summe*.

In *De Civ. Dei* 12,5: Dio è sommamente (*summe est*), mentre ogni essenza creata (*facta est omnis essentia*) non è sommamente (*non summe est*) perché non è uguale a Dio, ed è stata fatta dal nulla (*de nihilo facta esset*). E in 12,7 ancora Dio è 'ciò che è sommamente' (*quod*

summe est). Spesso *summe esse* è contrapposto a *minus esse*; e il contrario di *minus* è *magis*. Perciò, direi, ‘Dio è sommamente’, significa qui che Dio è ‘più’ della creatura, cioè è in sommo grado, è massimamente. Ad esempio in *De Civ. Dei* 12,7, e 12,8, Agostino contrappone Dio che è sommamente (*quod summe est*) a ciò è invece in minor grado (*quod minus est*). Osservo dunque che c’è per Agostino una certa gradazione nell’essere: alcune sostanze sono ‘di più’, altre ‘di meno’. Dio solo è massimamente e sommamente.

In *Conf.* 12,11 leggiamo: Dio ‘è’ (*te, qui es*), il resto ‘è meno’ (*minus est*) di Dio. In *De Trin.* 5,1,2 Dio vive sommamente mentre le cose mutevoli sono ‘mancanti’: *egenarum*, e cioè anche: povere, indigenti. Chioso: perché non vivono (e non sono) sommamente.

Compare talvolta la domanda: chi è ‘più’ di Dio? *Quis magis est?* (come in *De Trin.* 5,2,3). In *Conf.* 13,3 leggiamo che solo Dio è semplicemente (*simpliciter*). E in 13,16 che Dio è assolutamente (*omnino*, completamente, del tutto; e anche: senza dubbio, certamente, solamente).

In *De Civ. Dei* 12,2 (sommario) leggiamo ancora che Dio è sommamente ed è sempre (*qui summe et semper est*). E poco dopo c’è un elemento importante: Dio è somma essenza (*summa essentia*) cioè (*hoc est*) è sommamente, perché (*ideo*) è immutabile (*immutabilis sit*). Qui sottolineo due cose: anzitutto, ancora, Dio è sommamente perché (*ideo*) è immutabile; in secondo luogo essere sommamente è (*hoc est*) essere una somma essenza. Occorre ricordare che per Agostino (cfr. *De imm. animi* 12,19) qualcosa ‘è essenza’ perché ‘è’ (*omnis essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est*). Dunque ciò che ‘è sommamente’ è anche ‘somma essenza’. Anche in *De Trin.* 3,9 leggiamo che Dio è somma essenza (*summa essentia*) creatrice. E in 10,12,19 si parla della somma e altissima essenza divina (*summam et altissimam essentiam*). In 5,8,9 leggiamo che la ‘sublimità divina’ (*divina sublimitas*) è *praestantissima* (cioè ‘eccellente, notevole, insigne’; da *praestare*: star davanti; essere superiore, primeggiare, eccellere; superare, vincere; garantire, assicurare; mostrare, dimostrare; mantenere, conservare; fare, eseguire, adoperarsi; fornire, prestare, dare. In Città Nuova: “eccelsa”).

In *De imm. animi* 12,19 leggiamo che Dio è la sostanza che massimamente e principalmente è (*substantia quae maxime ac primitus est*).

Magis esse, minus esse. Esser ‘di più’, esser ‘di meno’. Cosa significa?

È un tema complesso, mi limito qui a qualche osservazione utile al nostro discorso.

Per Agostino c’è un’ordinata gerarchia di sostanze: in *De Civ. Dei* 12,2 leggiamo che Dio ha dato a tutte le creature di essere (*dedit esse*, anche ‘ha dato l’essere’), ma non di essere sommamente (*non summe*) come Lui è; e ad alcune ha dato di essere ‘di più’ (*amplius*) e ad altre ‘di meno’ (*minus*); e poi leggiamo: *ita naturas essentiarum gradibus ordinavit*. Cosa significa? È tradotto: “ordinò le essenze in vari gradi” (cfr. Città Nuova); ma può anche tradursi: ‘ordinò le nature secondo gradi di essenze’; o, anche: ‘ordinò le nature delle essenze per gradi’. Cosa significa che alcune sono di più, e altre di meno? Cosa sono questi ‘gradi’ di essenze?

In *De Civ. Dei* 12,5 si trova che Dio è sommamente (*Deus qui summe est*), mentre le essenze create non sono sommamente (*omnis essentia, quae non summe est*) e ciascuna conserva invece il proprio essere (*suum esse*) quanto (*quantum*) ne ha ricevuto (*acceperunt*). Che cosa significa qui: *quantum*? (è tradotto: “nelle proporzioni in cui l’hanno ricevuto”, cfr. Città Nuova).

In generale qui abbiamo due problemi: 1) cosa significa che fra le creature alcune sono ‘di più’ e altre invece ‘di meno’? 2) cosa significa che Dio è ‘sommamente’ (e invece le creature non sono sommamente)? Cosa significa che le creature sono ‘meno di’ Dio? (*minus*, cfr. ad esempio *Conf.* 12,11).

Mi interessa qui il secondo problema: cos'è per Dio essere sommamente? Cosa vuol dire che niente è 'più di' Dio? (*magis*, cfr. ad esempio *De Trin.* 5,2,3).

Nel passo successivo (sempre *De Civ. Dei* 12,5) è spiegato solo che l'essenza creata non è sommamente (come Dio) perché è stata fatta dal nulla (*quae de nihilo facta esset*) e in nessun modo potrebbe essere (*neque ullo modo esse posset*) se non fosse stata fatta da Dio (*si ab illo facta non esset*) e quindi non è uguale (*aequalis*) a Dio. Dunque qui l'essere 'di meno' rispetto a Dio (e cioè il non essere sommamente) è legato all'essere creato dal nulla. Lo stesso tema ritorna più volte anche in altre opere.

Dunque la differenza tra essere in modo sommo (*summe esse*) e non essere in modo sommo (*non summe esse*) sta in questo: è sommamente solo ciò che è veramente eterno e immutabile, mentre non è sommamente ciò che è creato dal nulla e quindi mutevole. La differenza *summe / non summe* è ricondotta qui a quella eterno / creato e quindi a quella immutabile / mutevole.

Teniamo quindi ora per fermo questo (attenendoci al linguaggio di Agostino):

Dio è *Qui est*, in Dio c'è solo l'*Est* (e non anche il *non est* come nelle creature); Dio è immutabilmente; Dio è veramente (*vere*) e sommamente (*summe*) e massimamente. Questo è per Dio *magis esse*.¹⁴⁷

2.14 Dio è veramente

In *Conf.* 7,11,17 Agostino ancora afferma che le cose (*cetera*) al di sotto (*infra*, 'al di sotto', ma anche: 'dopo', o ancora: 'meno') di Dio né 'assolutamente sono' (*nec omnino esse*) né 'assolutamente non sono' (*nec omnino non esse*). O meglio: certamente (*quidem*) 'sono' (*esse*) perché 'sono da' Dio (*abs te sunt*), e nondimeno (*autem*) 'non sono' (*non esse*) perché 'non sono ciò che Dio è' (*id quod es non sunt*). Dunque: sono, 'e nondimeno' non sono.

Agostino qui aggiunge: infatti (*enim*) 'è veramente' (*id vere est*) ciò che permane immutabile (*quod incommutabiliter manet*).

L'espressione *vere*, 'veramente', compare molte volte.

In *Conf.* 7,20,26 Agostino ricorda che Dio è (*esse te*), che è veramente (*et vere te esse*), che "è sempre il medesimo" (*qui semper idem ipse es*). Aggiunge qui anche che Dio è infinito (*et infinitum esse*). In *En in Ps.* 101,II,14 ancora leggiamo che solo "ciò che rimane così com'è" (*quod est sicuti est*) è veramente (*hoc solum vere est*). E in 38,22 che Dio è 'colui che è veramente' (*qui vere est*). In 134,6 ancora: Dio è (*est enim*) ed è veramente (*et vere est*), e perciò (*eo ipso quod*) è senza inizio e senza fine (*sine initio e sine termino est*).

In breve: diciamo 'che è veramente', che è 'veramente *quod est*', solo ciò 'che è immutabilmente e sommamente'.

In *De Trin.* 5,2,3 leggiamo ancora che a Dio compete massimamente e verissimamente l'essere (*Deus (...) cui ipsum esse (...) maxime ac verissime competit*), e che niente è maggiormente (*magis est*) di Dio.

Ora chiediamoci: perché a Dio compete l'essere massimamente e verissimamente? Agostino argomenta (*De Trin.* 5,2,3) anzitutto (si è già visto) osservando che oltre a Dio anche altre cose sono dette sostanze o essenze (*aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae*), ma queste ricevono degli accidenti (*capiunt accidentia*) per i quali (*quibus*) mutano in va-

¹⁴⁷ Su *magis esse, minus esse* in Agostino, cfr. R.M. Garcia, "Magis esse y Minus esse en san Agustin y una possible influencia neoplatonica", in *Revista Agustiniiana*, 41, 2000, pp. 626-636. L'autore spiega: "Agustin (...) quiere expresar que la conducta humana al orientarse hacia el bien se acerca al ser y a su creador, pero si defecciona y comete el mal, se alejarà de Dios y se aproximará al no-ser. Esto nos permite hablar de un crecimiento o decrecimiento tanto ético, como ontológico", cfr. p. 632.

rio modo. Invece a Dio niente può accadere (*Deo autem aliquid accidere non potest*) e perciò (*et ideo*) Dio è l'unica sostanza o essenza immutabile (*sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est*), e Gli compete massimamente l'essere (*ipsum esse maxime ac verissime competit*), e niente è maggiormente (*magis*) di Dio.

Sottolineo l'*ideo*: 'perciò'. Dunque: Dio non riceve accidenti, e perciò (*ideo*) Dio è una sostanza immutabile, l'unica, e a Lui compete massimamente l'essere.

Ancora: Dio è immutabile, e perciò è massimamente e verissimamente; e niente è maggiormente di Lui.

Chiediamoci però: perché l'essere (o di essere) compete massimamente e veramente solo a ciò che non muta né può mutare? Qual è il motivo? Qui, almeno in questo passo, Agostino dà questa spiegazione: ciò che muta non conserva l'essere (*non servat ipsum esse*), e ciò che può mutare, anche se non muta, può non essere ciò che era (*potest quod fuerat non esse*); e quindi (*ac per hoc*) solo ciò che non muta né può assolutamente mutare (*quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest*) 'occorre che sia detto verissimamente essere' (*sine scrupolo occurrit quod verissime dicatur esse*). (Ora *occurrit quod verissime dicatur esse* può tradursi però in due modi: 1) 'solo ciò che è immutabile, si può dire verissimamente che è'; 2) 'solo ciò che è immutabile, può essere chiamato verissimamente l'essere'. Così in Città Nuova; "merita senza riserve ed alla lettera il nome di essere". Opterei per la prima traduzione, ma ci torneremo.)

Dunque Agostino conclude: solo ciò che è immutabilmente, è veramente.

In *De Civ. Dei* 8,11 ancora leggiamo che Dio è veramente (*vere est*), perché (*quia*) è immutabile (*incommutabilis est*). In confronto a Lui (*in eius comparatione*) le cose mutevoli che sono fatte, è come che non siano (*tamquam non sint*). E ancora in *De Trin.* 5,2,10 leggiamo che Dio solo (*solus*) è veramente (*est vere*) perché è immutabilmente (*quia incommutabilis est*).

2.15 Dio è propriamente

In *En. in Ps.* 134,4 Agostino scrive: *bonum bona faciens sicuti est proprie, sic et bonum est proprie*. Cioè: il bene che rende buoni (quindi Dio), com'è 'buono propriamente', così anche 'è propriamente'.¹⁴⁸ Invece le cose create, non si può dire che 'non sono' (*neque ea quae fecit non sunt*) perché appunto 'sono' create; ma in confronto a Dio che le ha create, neppure si può dire che sono (*in eius comparatione, non sint*). Infatti: *verum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est*. Cioè: l'essere vero è l'essere immutabile, che (*quod*; o anche: 'perciò') soltanto Dio è. (Torneremo poi sull'*esse*, l'"essere".)

C'è qui una certa antinomia: la creatura 'è' fatta e però non si può dire 'che è', non può dirsi (direi) ente o essente. Da un lato essa 'è fatta', 'è creata', dunque non si può dire che assolutamente 'non è'; dall'altro in confronto a Dio non si può neppure dire 'che è', non la si può chiamare *quod est*, non può esser detta 'qualcosa che è'.

Dunque Agostino ha aggiunto ora (*En. in Ps.* 134,4) che Dio 'è propriamente' (*est proprie*). In 134,6 leggiamo che è difficile capire che Dio è propriamente (*ipsum proprie esse difficile est capere*). Compare inoltre ora (riguardo a Dio) un'espressione singolare: *Est enim est*. Come tradurlo? L'È, è; o: È, è. O ancora: Dio è l'È (In Città Nuova: "Egli infatti è l'esistente"). Dio dunque è l'È; e l'È, è.

Ma cosa significa *proprie*?

¹⁴⁸ In tr. Città Nuova: "come ha in proprio l'esistenza così ha in proprio la bontà".

In *De Trin.* 1,1,2 è chiarito cosa s'intende con *proprie*. Agostino osserva che la Scrittura usa sovente parole (*verbis*) tratte dalle cose corporee (*ex rebus corporalis*) e anche dalla creatura spirituale (*de spiritali creatura*) per significare (*quibus significaret*) ciò che non è né corporale né spirituale, e cioè per parlare di Dio (*cum de Deo loqueretur*). Ad esempio quando dice: *Nascondimi all'ombra delle tue ali* (*Ps* 16,8); o: *Io sono un Dio geloso* (*Ex* 20,5) Invece (*vero*) altre volte usa espressioni che si dicono di Dio propriamente (*proprie*), e che non hanno riscontro (*non inveniuntur*, non si trovano) nella creatura. Dunque ripeto: si dicono propriamente di Dio (*proprie de Deo dicuntur*) quelle cose che non si trovano in nessuna creatura (*quae in nulla creatura inveniuntur*): cioè quelle cose che si dicono solo (o esclusivamente) di Dio. Ma la Scrittura pone raramente (*raro*) qualcosa come proprio di Dio. Com'è il caso di ciò che viene detto a Mosè: *Io sono Colui che sono*, e *Colui che è mi manda a voi* (*Ex* 3,14). Dunque: 'Io sono' o 'Colui che è' è detto di Dio propriamente (o esclusivamente). Dunque: 'che è', o semplicemente 'è', si dice propriamente (quindi esclusivamente) di Dio.

Tuttavia Agostino subito dopo riconosce che anche altre cose (come il corpo e l'anima) sono dette 'essere in qualche modo' (*dicitur esse aliquo modo*). Ma nondimeno qui la Scrittura vuole che riguardo a Dio l'essere venga inteso in un qualche 'modo proprio' (*proprio quodam modo*).

Dunque riformulo: è 'proprio' di Dio ciò che non si trova in nessuna creatura (*quae in nulla creatura inveniuntur*), e che quindi si dice esclusivamente di Dio. Ora: 'essere', 'che è', la Scrittura lo dice propriamente (*proprie*) di Dio. Nondimeno anche di altre cose diciamo che 'in qualche modo' sono (*esse aliquo modo dicatur*). Ma *Io sono* e *Colui che è* deve dirsi di Dio in 'modo proprio' (*modo proprio*, "in un senso esclusivo").

Osservo che c'è anche qui una certa antinomia: 'che è', si dice propriamente (esclusivamente) di Dio, 'e però' si dice anche delle creature. Propriamente (esclusivamente) di Dio, 'e nondimeno' anche delle creature. 'Esclusivamente', e nondimeno 'anche'. Com'è possibile? L'antinomia è infine risolta mediante la locuzione: 'in qualche modo' (*aliquo modo*) circa l'essere della creatura. E dunque distinguendo due modi d'essere: un primo 'modo', che è 'proprio', 'esclusivo', di Dio; e un 'qualche modo', che è della creatura.

Resta però il problema: come concepire quel 'modo proprio'? Come distinguerlo dal 'qualche modo'?

In breve, ancora: 'è', 'essere', si dice di Dio e anche della creatura. Ma di Dio 'in modo proprio' (*proprio modo*) e della creatura invece 'in qualche modo' (*aliquo modo*). Qui dunque si distinguono due modi di dire 'è', 'essere': un 'modo proprio', di Dio; e un 'qualche modo', della creatura. Come dire: Dio 'è in modo proprio' (suo esclusivo); la creatura invece 'è in qualche modo'. Ma cosa distingue il 'modo proprio' dal 'qualche modo'?

Agostino fornisce (sempre in *De Trin.* 1,1,2) un altro esempio, che aiuta a capire. Scrive che anche quando diciamo che 'Dio è immortale', 'immortale' va inteso in senso proprio. Infatti la vera (*vera*) immortalità (*immortalitas*) è l'immutabilità (*immutabilitas*), che è propria di Dio e che nessuna creatura può avere (*quam nulla potest habere creatura*). Perciò Dio solo ha (*solius est Creatoris*) l'immortalità (1 *Tim* 6,16). (Anche in 2,7,13 'mortale' equivale a 'mutevole')

Dunque osservo: si dice 'in modo proprio' (*proprie*) di Dio ciò che si dice 'solo' di Dio (*solius est Creatoris*). E si dice 'propriamente' (*proprie*) e 'solo' di Dio ciò che si dice 'veramente' (*vere*) di Dio. Dunque è posta l'equivalenza: *proprie = solius = vere*.

Dunque, dire: qualcosa (ad esempio: 'è', o: 'è immortale') si dice propriamente (esclusivamente) di Dio, e nondimeno si dice anche della creatura, significa: qualcosa si dice di

Dio in ‘modo proprio’, e della creatura invece in ‘qualche modo’. E questo ‘modo proprio’ consiste in ciò: che qualcosa si dice di Dio ‘veramente’; mentre il ‘qualche modo’ consiste in questo: che si dice anche della creatura ma ‘non veramente’.

L’antinomia è quindi risolta con la distinzione di due significati di ‘essere’: ‘veramente’ e ‘non veramente’. Ma come concepire che qualcosa è ‘veramente’? Cos’è ‘essere veramente’?

In *Conf.* 13,31 leggiamo che tutto ciò che in qualche modo è (*quidquid aliquo modo est*), è da Colui (*ab illo est*) che non è in qualche modo (*qui non aliquo modo est*), bensì ‘è è’ (*sed est est*; anche: ‘è,è’; o anche: ‘è l’è’; viene tradotto in BUR: “in modo assoluto”).¹⁴⁹

Osservo dunque che Dio solo è ‘Colui che è’, di Dio solo diciamo ‘è’ (*est*); ogni altra cosa invece ‘è in qualche modo’ (*quoquo modo est*) ed ‘è da’ Dio (*ab illo est*).

Torniamo a *En. in Ps.* 134,6. Torniamo a quel: È, è’. Il senso del *proprie* si rischiarava un poco di più. Qui Agostino scrive che ogni cosa buona la diciamo ‘buona’ insieme al suo nome (*bona cum suis nominibus*): ‘cielo buono’, ‘angelo buono’, ‘uomo buono’, ecc. Riguardo a Dio invece è meglio dire soltanto ‘buono’ (*nihil quam bonum*). Se diciamo solo ‘buono’, ci riferiamo certamente a Dio. Dio è dunque *simplex Bonum*: Bene semplice, o Buono semplice (*De Trin.* 8,3,5). Ora Agostino aggiunge che Dio, com’è buono propriamente, così anche propriamente ‘è’. Cosa significa? Significa che il suo nome è: *Qui est*, ‘Colui che è’, o ‘Che è’, e nient’altro. O anche semplicemente: ‘È’. O ancora: ‘l’È è’, ‘l’ È che è’, ecc. (*Est enim est*). Dunque Dio ‘è’ *proprie* perché ‘È’ è appunto il ‘suo’ nome.

In *De Trin.* 7,5,10 Agostino scrive anche che Dio è veramente e propriamente essenza, al punto che (*ita ut*, così che) forse (*fortasse*) solo Dio (*solum Deum*) dev’essere detto essenza. Agostino spiega anche perché solo Dio deve essere chiamato *essentia*: perché (*enim*) solo Dio è veramente (*est vere solus*), ed è veramente perché (*quia*) è immutabile, e (*-que*) diede a Mosè questo suo nome: *Io sono Colui che sono*; e: *Colui che è* (*Es* 3,14). Ancora in *En. in Ps.* 101,II,14 leggiamo che solo “ciò che rimane così come’è” (*quod est sicuti est*), questo soltanto è veramente (*hoc solum vere est*).

Ripeto dunque: propriamente Dio solo è *essentia*; infatti (*enim*) Dio solo veramente ‘è’; ed è veramente perché (*quia*) è immutabile e (*-que*) il Suo nome è *Qui sum* o *Qui est*.

Ancora, cito *En. Ps.* 101,II,10-14. Qual è il nome di Dio? In *Es.* 3,14: *Ego sum qui sum* (“Io sono Colui che sono”), e: *Qui est misit me ad vobis* (“Colui che è mi ha mandato a voi”). Se lo pronuncia Dio, il suo nome è: *Colui che sono*; o *Io sono*. Se lo pronunciamo noi, è: *Colui che è*. Se lo pronuncia Dio: *Sum*. Se pronunciamo noi: *Est*.

Agostino esclama: e che grande questo *Est*! Infatti propriamente soltanto Dio È!

Dunque, riassumiamo. Dio è immutabilmente, è *idem ipse* o *Idipsum*. Perciò (*ideo*) è sommatamente. Cioè (*hoc est*) è una somma essenza. Quindi è veramente. Quindi ‘è’, propriamente, cioè: a Dio compete propriamente di essere; essere è proprio di Dio; Dio propriamente ‘è’. O, ancora: ‘che è’, o ‘è’, è proprio di Dio. Ora, ‘proprio’ si contrappone a ‘comune’; ciò che è proprio, non è comune. Quindi, dobbiamo dire, caricando un po’ il tema: d’essere, non è comune a Dio e alle creature, ma invece è proprio di Dio. ‘È’, o l’ ‘è’, non è comune a Dio e alle creature, ma è proprio di Dio. Ancora, a ‘proprio’ è contrario ‘improprio’ (in *De Trin.* 7,5.10 c’è anche *abusive*). Se qualcosa non è comune a più cose, ma è proprio di una di esse, qualora lo dicessimo anche delle altre, lo diremmo in modo improprio.

¹⁴⁹ Tuttavia osservo che mentre il testo latino BUR ha: *sed est est*, il testo Città Nuova ha: *sed quod est est*, che può tradursi così: “Dio è Colui che è” (così per Città Nuova), o anche: ‘Dio è il *quod est*’. In questa accezione resta quindi invariato il senso dato a partire dalla edizione BUR.

prio. Dunque: 'è', o 'che è', lo diciamo della creatura solo impropriamente; infatti di essa non dobbiamo dire 'che è', ma soltanto che 'è in qualche modo', o che 'è fatta', o che 'è da Dio'; o ancora che 'è e non è', o 'né è né non è'; e non semplicemente che 'è'.

Quindi: le cose non sono (sommamente, veramente, propriamente). Eppure sono (fatte, da Dio). Sono (in qualche modo), ma non sono (sommamente, veramente, propriamente). Sono (fatte), ma (propriamente) non sono. Sono, nondimeno non sono. C'è un'antinomia? C'è contraddizione?

L'antinomia è risolta mediante la distinzione di due diversi significati di 'è', 'ente', o di 'essere': 1) 'essere veramente, semplicemente, propriamente'; 2) 'essere in qualche modo', 'essere – non essere', 'essere fatto', 'essere da'. Quindi non c'è contraddizione se diciamo: a) le cose 'non sono', b) eppure 'sono'. Infatti, dicendo che le cose 'non sono', intendiamo che 'non sono veramente, semplicemente, propriamente'; invece dicendo che le cose 'sono' intendiamo che 'sono in qualche modo', 'sono e non sono', 'sono fatte', 'sono da Dio', ecc.

Quindi a) e b) non sono contraddittorie. L'antinomia è risolta.

Tuttavia Agostino (in *En. in Ps.* 134,6) avverte che per la mente umana è difficile capire che cosa significa che Dio 'è propriamente' (*ipsum proprie esse difficile erat capere*; tr. in Città Nuova: "capire l'essere stesso"). A tal punto difficile che parlando a Mosè Dio ha aggiunto: *Io sono il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe* (*Es* 3,14). Cioè ha aggiunto al Suo nome 'eterno' (*Io sono Colui che sono*, esprime che Dio è propriamente) un nome 'temporale': *Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe*.¹⁵⁰

Osservo che le antinomie vengono spesso risolte in questo modo: distinguendo diversi significati del termine in questione (qui: 'è') e mostrando che nei due enunciati che compongono l'antinomia il significato di quel termine non è identico. Questo impedisce che ci sia una contraddizione. Resta però che il significato è comunque in qualche modo impensabile: *difficile capere*.

In *En. in Ps.* 146,11 Agostino domanda: *istam substantiam, istam divinam incorruptibilemque naturam quis capit?* Questa sostanza, questa natura divina e incorruttibile, chi la capisce? In *De Civ. Dei* 1,1,3 si legge che è difficile intuire e conoscere pienamente la sostanza divina: *intueri et plene nosse difficile est*. Il tema dell'incomprensibilità di Dio ricorre frequentemente. Ed è spesso connesso (mi sembra) all'antinomicità di Dio.

2.16 Dio è propriamente ciò che è propriamente

Abbiamo visto che l'ousia (*substantia* o *essentia*) è il significato principale di 'ente'. Cioè: 'è', 'ente', 'essere', *simpliciter*, si dice propriamente dell'ousia; mentre dell'accidente diciamo che 'è in', che 'è nell'ousia', o anche che 'è e non è'; ma non semplicemente che 'è' (se non abusivamente).

Poi abbiamo visto che *essentia* (dunque ousia) si dice propriamente di Dio. Infatti solo di Dio diciamo veramente e semplicemente che 'è'; della creatura invece diciamo che 'è in qualche modo', e che 'è fatta', che 'è da', ma non che veramente 'è': dunque non diciamo che veramente 'è ousia'. Ancora: l'*essentia* (che traduce ousia) è ciò che veramente e propriamente 'è'; ma solo Dio veramente e propriamente 'è', mentre le creature 'sono in qualche modo', o 'sono fatte', o 'né sono né non sono'; dunque solo Dio propriamente e veramente 'è *essentia* (ousia)'.

¹⁵⁰ Sui due nomi di Dio ("il nome dell'essere" e "il nome della misericordia") cfr. A. Ghisalberti, *Agostino e i due nomi di Dio*, in *Vivarium*, Napoli 1994.

Dunque si dice propriamente di Dio ciò che propriamente è detto essere. Si dice propriamente di Dio: *essentia* (ousia). O anche: Dio è propriamente ciò che è propriamente.

In *De Trin.* 5,2,3 Agostino scrive (adatto qui un po' il testo): (*Deus*) *est substantia vel essentia, quam Graeci vocant ousia. Sed aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae, capiunt accidentia, quibus in eis fiat mutatio; Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui (o quae) Deus est.*

Può intendersi così: Dio è sostanza o essenza; ma anche altre cose sono essenze o sostanze; queste però mutano, Dio invece non può mutare; dunque Dio è l'unica sostanza o essenza immutabile.

Ma *De Trin.* 5,2,3 può intendersi (e tradursi) anche così: Dio è senza dubbio essenza; oltre a Dio però anche altre cose sono dette sostanze o essenze; ma queste mutano in vario modo; Dio invece non muta, e perciò c'è un'unica sostanza o essenza, immutabile, che è Dio. Infatti solo ciò che non muta 'è veramente', e cioè gli compete veramente 'l'essere' da cui è nominata 'l'essenza'; e quindi solo ciò che non muta 'è' veramente 'essenza'. (Cioè qui non si dice solo che Dio è l'unica essenza immutabile, ma invece precisamente che Dio è l'unica vera essenza: l'unico di cui diciamo veramente che è 'essenza'.)

Cioè ancora *De Trin.* 5,2,3 può intendersi in due modi: A) 'essenza' si dice di Dio e di altre cose. Ma solo Dio non muta, dunque Dio è l'unica essenza immutabile. B) 'Essenza' si dice di Dio e di altre cose. Ma solo Dio è immutabile e quindi 'è' veramente; e perciò Dio è l'unica essenza: l'unico di cui diciamo veramente che è essenza. Può riformularsi variamente.

Ancora: Dio 'è' e quindi è 'essenza'. Ma chiamiamo 'essenze' anche altre cose. Però queste mutano, quindi non sono veramente; e quindi non sono veramente 'essenze'. Dio invece non può mutare, e quindi 'è veramente', e quindi di Dio solo diciamo che è veramente 'essenza'.

In conclusione: solo ciò che è immutabile 'è', ed è quindi 'essenza'. C'è una sola essenza: Dio.

Dunque in breve: 'sostanza' o 'essenza' ed 'ente' si dicono sia di Dio sia di altre cose. Ma solo di Dio veramente, massimamente, senza riserve. Infatti Dio solo è immutabile e quindi a Lui solo compete massimamente e veramente l'essere (o d'essere); cioè di Dio solo diciamo senza riserve che è.

Vedremo che tuttavia anche questo tema deve sottostare ad uno schema antinomico. Se da un lato Dio è propriamente *essentia* (ousia), dall'altro lato Dio non è 'compreso' (*comprehensum*) in nessun genere, e nemmeno in quello dell'ousia (cfr. *Conf.* 4,16,28-29). Ci troviamo dunque in questa situazione: a) Dio certamente è *substantia* o meglio *essentia* (che i greci chiamano ousia), e è anzi l'unica vera *essentia*, ed è *essentia* propriamente, b) e nondimeno Dio non è compreso in nessun genere e nemmeno nel genere dell'ousia. Quindi al limite abbiamo questa situazione: a) ciò che propriamente è *essentia* (ousia), b) non è compreso nel genere dell'ousia. O anche: a) l'unica ousia vera e propria, b) non è compresa nel genere dell'ousia. Tra a) e b) c'è (mi pare) una frizione enorme.

Ed anche per converso (circa la creatura) abbiamo: a) ciò che non è propriamente ousia (la creatura mutevole), b) è invece compreso nel genere dell'ousia. Anche qui, tra a) e b), c'è frizione.

Questo però merita uno studio a parte. Ci torneremo.

2.17 Dio è spirito

Nelle *Confessioni* Agostino insiste molto sul fatto che Dio è 'spirito': *Deum esse spiritum*. In *En. in Ps.* 81,2 leggiamo che a Dio s'addice (*congruit*) "una presenza spirituale" (*spiritalem praesentiam*) e non corporale. In *Conf.* 3,7 'spirito' è contrapposto a 'mole corporea' (*moles*): Dio è spirito e non ha una mole corporea. Ora la *moles* è: a) ciò che è minore nella parte che nel tutto; b) ciò che si estende in lungo e in largo; c) ciò che non è tutto ovunque (*non est tota ubique*) come lo spirito (*sicut spiritus*). Dio è dunque: senza parti; e non è diffuso per spazi di luogo (né infuso nel mondo, né esterno ad esso, né diffuso per infiniti spazi, cfr. 7,1); Dio inoltre è tutto ovunque. In *En. in Ps.* 90 I,99: *ubique totum* ("presente in ogni luogo"; Agostino qui cita San Paolo: *in Lui infatti viviamo, ci muoviamo e siamo*). Ora, anche questo tema riceve uno sviluppo atinomico, o antitetico. Si fatica a seguire Agostino ed è pernicioso prendere o citare un enunciato isolandolo dal contesto. Quasi non c'è enunciato che non trovi, o poco dopo, o poco prima, o altrove nel testo, un contrappunto, un altro enunciato che funge da contrasto, e sviluppa un'antitesi. Così qui (e in molti altri passaggi) Dio è ovunque, e nondimeno niente può contenerlo (cfr. *Conf.* 1,3). È ovunque, ma nessun luogo lo circoscrive (cfr. 5,2). O anche: Dio è tutto ovunque e però non è in nessun luogo (6,3). O ancora: tutto intero ovunque ma senza luogo (cfr. *De Trin.* 5,1,2: *sine loco ubique totum*; Città Nuova: "*tutto presente dappertutto senza luogo*"). Sono molte le variazioni sul tema. In *Conf.* 1,2 Dio riempie il Cielo e la Terra e nondimeno né Cielo né Terra possono contenerlo. Dio invece contiene tutte le cose: Dio contiene tutto riempiendolo di sé, Dio riempie ogni cosa con tutto se stesso. (Osservo: come se il contenuto contenesse il contenitore; o come se il contenente riempisse il contenuto.)

Dunque: Dio è ovunque ma nessun luogo lo circoscrive.

In *Conf.* 4,5 il tema s'intreccia ad altri più pertinenti all'ambito morale (che tralasciamo): qui Dio è presente ovunque, ma nondimeno respinge lontano le nostre miserie. E ancora: Dio è presente ovunque, ma nondimeno rimane in sé, mentre noi siamo travolti e mutiamo di vicissitudine in vicissitudine.

Sant'Anselmo nel *Monologion* (cfr. XX-XXIV) ordinerà questo tema (unito a quello dell'eternità) in modo più sistematico.¹⁵¹ Sant'Anselmo prima argomenta che è impossibile che la somma essenza sia ovunque e sempre (*ubique et semper*) (infatti se la somma essenza è tutta intera in ogni luogo e tempo (*tota simul in omnibus locis ac temporibus*), devono esserci tante somme essenze quanti sono i tempi del tempo e (direi) i luoghi del luogo). Poi argomenta 'invece' che è necessario che la somma essenza sia ovunque e sempre (se infatti la somma essenza non è ovunque e sempre, allora: o è soltanto in qualche luogo e tempo, o non è in alcun luogo e tempo; ma non può 'non essere' in nessun luogo e tempo ciò che 'è veramente', né può essere solo in 'qualche' luogo e tempo ciò per cui 'ogni' altra cosa è). Cioè: è impossibile che la somma essenza sia ovunque e sempre; 'e nondimeno' è necessario che la somma essenza sia ovunque e sempre.

Anselmo quindi domanda (cfr. XXII): *quomodo ergo convenient haec tam contraria secundum prolationem, et tam necessaria secundum probationem?* Cioè: in che modo convengono (*convenient*: "sono in accordo, concordano") queste due cose, tanto contrarie secondo l'enunciazione (*prolationem*), e nondimeno tanto necessarie secondo la dimostrazione (*probationem*)? Forse la legge del luogo e del tempo non vige per la somma essenza? Dunque ancora: 1) la somma essenza è tutta intera in ogni luogo e tempo; 2) la somma essenza 'non è' tutta intera in ogni luogo e tempo. Entrambe necessarie secondo la dimostrazione, e tuttavia contrarie secondo l'enunciazione. Anselmo scioglie così la contrarietà: essa riguarda l'enunciazione, non il significato. Infatti l'enunciazione (*prolatio*) "essere nel

¹⁵¹ Cfr. Anselmo d'Aosta, *Monologion*, Rusconi, Milano 1995, pp.105-122.

luogo e nel tempo” (*esse in loco aut tempore*) può significare: a) esser presente (*praesens esse*) ad un luogo e ad un tempo; b) esser contenuto in un luogo e in un tempo. Ora riguardo alle nature “localizzate e temporalizzate”, significa sia a) che b); riguardo invece alla somma essenza significa invece solo a). Dunque: la somma essenza è in (= è presente a) ogni luogo e tempo? Sì. La somma essenza è (= contenuta) in ogni luogo e tempo? No. Dunque qui la contrarietà riguarda l’enunciazione (‘essere nel luogo e tempo’), ma non il significato (che è o “esser presente a” o “esser contenuto in”).

Quindi ancora: la somma essenza è in ogni luogo e tempo: è presente in ognuno; non è in ogni luogo e tempo: non è contenuta da nessuno. Anselmo conclude: meglio (*convenientius*) allora dire: è ‘con’ (*cum*) ogni luogo e tempo. Sebbene (osserva però Anselmo) l’uso linguistico non permetta qui l’espressione *cum*.¹⁵²

Osservo anche che ho trovato antitesi simili a queste in Porfirio, nelle *Sentenze sugli intellegibili*: “nessuno degli incorporei in sé è in un alcun luogo” (*Sentenza 1*), e: “gli incorporei in sé sono ovunque” (*Sent. 2*); e ancora: “Dio è ovunque perché non è in nessun luogo” (*Sent. 31*).¹⁵³ E in Plotino, *Enneadi* (cfr. *Enneade*, 6,4; 6,5): “l’Essere uno e identico è tutto intero ovunque”.¹⁵⁴ Ancora in Porfirio (*Sentenza 38*) leggiamo: “Gli antichi, volendo esprimere le proprietà dell’ente incorporeo (...) lo hanno illustrato con i contrari, mettendoli insieme, affinché nel concepirlo abbandoniamo le fantasie derivanti dai corpi, che annebbiano le proprietà caratteristiche dell’ente”.

In alcuni passi Sant’Agostino osserva anche che Dio è infinito (*infinitum*, cfr. *Conf. 7,5*); ma non infinito localmente e quindi non diffuso attraverso infiniti spazi di luoghi (7,14; 7,18).

2.18 *Substantia* o *Essentia*?

Abbiamo visto che Agostino usa spesso *essentia* e *substantia* come equivalenti.¹⁵⁵ Spiega che in latino non s’intende altro (*non aliter*) dicendo sostanza oppure essenza (*non aliter in sermone nostro, id est in latino, essentia quam substantia solet intellegi, De Trin. 7,4,7*), e che secondo la consuetudine latina con *essentia* intendiamo (*intelligitur*) quello che (*hoc quod*, cfr. *De Trin. 5,10,11*) intendiamo con *substantia*. In *De Trin. 5,2,3* entrambi i nomi sembrano tradurre il greco *ousia* ed entrambi sembrano potersi riferire a Dio. In *De Trinitate 5,8,9*, l’unica differenza sembra che *essentia* è una parola più recente e che perciò in latino *substantia* è più familiare (*usitatus*). Agostino li usa molte volte come sinonimi (*vel, sive, atque*, ecc.); ed anche riguardo a Dio scrive sovente che Dio è *substantia* o *essentia*. In *De Trin. 5,8,10* c’è un dettaglio ulteriore. Agostino osserva che i Greci usano anche la parola ipostasi (*hypostasis*). Così molti cattolici esprimendosi in greco dicono: “mia ousia, treis hypostaseis”, che in latino è tradotto: *una essentia, tres substantiae*. Dunque qui sem-

¹⁵² S. Vanni Rovighi ha sostenuto che Anselmo seppe “‘scoprire’ la metafisica di S. Agostino” nel secolo XI, cfr. S. Vanni Rovighi, *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p.34.

¹⁵³ Cfr. Porfirio, *Sentenze sugli intellegibili*, Rusconi, Milano 1996, pp.61;63;123.

¹⁵⁴ Cfr. Plotino, *Enneadi*, Mondadori, Milano 2008.

¹⁵⁵ Circa l’adozione dei nomi *substantia* ed *essentia* in ambito patristico (Tertulliano, Novaziano, Ireneo, Vittorino, fino ad Agostino) rinvio a M. Simonetti, “Alcuni aspetti del linguaggio teologico da Tertulliano ad Agostino”, in E. dal Covolo – M. Soldi (a cura di), *Il latino e i cristiani. Un bilancio all’inizio del terzo millennio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, pp.187-204. Cfr. ancora M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 1983 (in particolare su *substantia*, che traduce *ipokeimenon*, Simonetti spiega che la traduzione fu operata da Tertulliano; cfr. p. 80).

bra (spiega Agostino) che *substantia* traduca ipostasi. Ma questi nomi (ipostasi e sostanza) indicano nella formula greca (e nella sua traduzione latina) le tre Persone. Ora Agostino avverte di non sapere (*nescio*) che differenza i Greci pongano fra ousia e ipostasi. Perciò usa indistintamente *essentia* e *substantia*: entrambi circa Dio devono indicare l'unità e non la distinzione delle persone (come avviene invece nella formula greca).

Ripeto: Agostino registra qui l'uso alla greca di *substantia* per ipostasi (ad indicare "persona"). Ma (cfr. 5,9) poiché nella lingua latina col termine *substantia* s'intende lo stesso che col termine *essentia*, Agostino esorta (*non audemus*) a non dire mai: 'un'essenza, e tre sostanze', bensì sempre: 'un'essenza o sostanza, e tre persone'. Cioè ad usare *substantia* come convertibile con *essentia*.

Tuttavia in alcuni altri passi (come in *De Trin.* 5,2,3) Agostino avverte che riguardo a Dio è comunque meglio dire (*si melius dicatur*) *essentia* e non *substantia*. Questo avvertimento ritorna più volte. Perché? C'è dunque una differenza tra *essentia* e *substantia*?

Riporto qui un passo che mi sembra esplicativo. Si tratta di *De Trin.* 7,5,10. Agostino si chiede se sia degno dire che Dio 'sussiste' (*si dignum est ut Deus dicatur subsistere*). La risposta è molto articolata: anzitutto Agostino nota che 'sussistere' è detto correttamente di quelle cose (*de his rebus*) nelle quali (*in quibus*) come in soggetti (*subiectis*) sono (*sunt*) quelle cose che si dicono essere in qualche soggetto (*ea quae in aliquo subiecto esse dicuntur*) come ad esempio un colore o una forma nel corpo (*color aut forma in corpore*). Così il corpo 'sussiste' (*corpus subsistit*) ed è perciò 'sostanza' (*et ideo substantia est*); quelle cose che invece sono 'nel corpo soggetto e sussistente' (*in subsistente atque subiecto corpore*) non sono sostanze (*non substantiae sunt*) bensì 'nella sostanza' (*vero in substantia*). (Le cose 'nella sostanza' sono qui i evidentemente suoi accidenti: un corpo non cessa di essere corpo se anche perde un colore o una forma, perché per esso 'essere corpo' non è 'avere quel colore o quella forma' (*non hoc est ei esse quod illam vel illam formam coloremve retinere*).)

Perciò sono dette propriamente sostanze (*proprie dicitur substantiae*) le cose che ricevono accidenti e sono mutevoli e non semplici (*res mutabiles neque simplices*).

Ora possiamo dire che Dio è *substantia*? Agostino risponde che se Dio sussiste in modo da poter essere detto propriamente sostanza (*si subsistit ut substantia proprie dici possit*), in Lui qualcosa esiste come in un soggetto (*inest in eo aliquid tamquam in subiecto*), e (*et*) Dio non è semplice (*simplex*). Quindi non si può (*nefas*) dire che Dio (*Deus*) sussiste (*subsistat*). Ad esempio non possiamo dire che Dio stia sotto (*subsit*) alla sua bontà e che questa bontà sia in Lui come in un soggetto.

Agostino perciò (*unde*) conclude: Dio è chiamato (*vocari*) sostanza (*substantiam*) abusivamente (*abusive*) solo per indicare (con un nome più familiare) che è essenza (*essentia*). E quindi *essentia* si dice di Dio veramente (*vere*) e propriamente (*proprie*).

Il passo è molto complicato. Tralascio ora diverse cose. Osservo solo che *substantia* deriva da *subsistere*, o anche da *subesse*, ed essa è dunque qualcosa che 'sta sotto, che 'soggiace': un *subiectum*. In questo senso sono dette sostanze le cose mutevoli e composte: quelle nelle quali (*in quibus*) esistono altre cose che non sono sostanze (*quae substantiae non sunt*) ma esistono nella sostanza (*in substantia*). (Qui emerge abbastanza chiaramente la distinzione aristotelica tra le cose che non sono nel soggetto e quelle che invece sono nel soggetto. Cfr. Aristotele, *Categorie* 4. Osservo inoltre la distinzione tra la predicazione *abusive* e quella *proprie*.)

Dunque, direi: *substantia* indica qualcosa che 'è' ed è il soggetto 'in cui' qualcosa esiste. *Essentia* invece indica qualcosa che 'è' ma in cui niente esiste come 'in un soggetto'. Ciò in cui niente esiste come 'in un soggetto' non è mutevole bensì è immutabile. La differenza

tra *substantia* ed *essentia* sembra quindi essere questa: la *substantia* è come un soggetto in cui qualcosa esiste, ed è mutevole; l'*essentia* invece non è un soggetto, e non è mutevole.

Cioè:

a) la *substantia* propriamente è mutevole; l'*essentia* propriamente è immutabile;

b) inoltre l'*essentia* è semplice (*simplex*); la *substantia* non è semplice.

Agostino conclude (l'abbiamo già visto) dicendo che Dio è veramente e propriamente essenza al punto che (*ita ut*, così che) forse (*fortasse*) Dio solo (*solum Deum*) dev'essere detto essenza. E spiega che Dio solo deve essere chiamato *essentia* perché (*enim*) Dio solo è veramente (*est vere solus*), ed è veramente perché (*quia*) è immutabile e (*-que*) disse a Mosè il Suo nome: *Io sono Colui che sono*; e: *Colui che è* (Es 3,14).

Dunque ripeto: propriamente Dio solo è *essentia* infatti (*enim*) Dio solo veramente 'è' ed è veramente perché (*quia*) è immutabile e il Suo nome è *Qui sum* o *Qui est*.

Riassumo brevemente. La *substantia* è come un soggetto in cui qualcosa esiste: dunque riceve accidenti, e non è semplice, ed è mutevole. Dio invece è semplice (*simplex*), e quindi niente esiste in Lui come in un soggetto: Dio non è un *subiectum*. Dunque Dio propriamente non è *substantia* ma è invece propriamente *essentia*. Ed è l'unica vera *essentia* perchè è immutabile (*incommutabilis*) e il suo nome è *Qui sum*.¹⁵⁶

Riformulo. Ousia può tradursi secondo Agostino sia con *substantia* che con *essentia*. L'uso latino normalmente non pone distinzione tra i due vocaboli. E quindi entrambi i nomi possono riferirsi sia a Dio sia alle creature e cioè a tutto quello che chiamiamo ousia. Quindi possiamo dire: Dio è ousia cioè *substantia* o *essentia*. E anche di altre cose (create) diciamo che sono ousie cioè *substantiae* o *essentiae*.

Tuttavia è possibile introdurre una distinzione tra *substantia* e *essentia*. Del resto anche etimologicamente sono distinte. Qual è questa differenza? *Substantia* indica uno 'star sotto', un 'soggiacere', cioè l'essere un soggetto in cui qualcos'altro (qualche accidente) esiste. E quindi propriamente diciamo *substantiae* solo quelle ousie che ricevono qualche accidente, quindi solo le ousie mutevoli. Se c'è un'ousia immutabile, questa 'propriamente' non deve chiamarsi *substantia*. Può chiamarsi *substantia* impropriamente (*abusive*) ma non propriamente (*proprie*). La chiameremo invece propriamente *essentia*. Ed è Dio appunto.

Come dire, ancora: ousia può tradursi *substantia* o *essentia*. Ma *substantia* indica uno 'star sotto' e quindi va bene solo per le ousie mutevoli. *Essentia* invece traduce ousia isolandola dall'accezione di 'soggetto', e cioè sceverando da ousia ogni accezione di 'soggiacenza' e dunque di mutevolezza. Perciò *essentia* è una traduzione di ousia appropriata riguardo alle ousie che non hanno accidenti e dunque riguardo alle ousie immutabili. Ma c'è un'unica ousia immutabile che è Dio. Dunque *essentia* è una traduzione di ousia appropriata a Dio. *Essentia* deve tradurre propriamente ousia solo riguardo a Dio.

Infine, poiché l'ousia è propriamente il *quod est* ('qualcosa che è'), e poiché solo ciò che è immutabile 'è' veramente, Dio solo è veramente e propriamente ousia. Quindi solo l'*essentia* è propriamente ousia.

E nondimeno vedremo che tale *essentia*, cioè l'unica vera ousia, non è compresa nel genere dell'ousia. È ousia certamente, ed anzi è l'unica vera ousia, e nondimeno non è 'compresa' nel genere dell'ousia. Su quest'antinomia torneremo più avanti.

¹⁵⁶ C'è una letteratura sulla storia della traduzione di ousia dal greco al latino. Rimando intanto a J.F. Courtine, "Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être. Les traductions latines d'ousia et la compréhension romano-stoïcienne de l'être", in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, sous la direction de P. Aubenque, Paris, Vrin, 1980, pp. 33-87.

Insitiamo ancora. Agostino usa spesso indistintamente i nomi *substantia* ed *essentia*, come traduzione del greco ousia. Tuttavia, a rigore, distingue le due accezioni. L'*essentia* è il *quod est* nel suo significato principale di 'ciò che', 'in sé' e 'non in altro'. Ora, la *substantia* invece cos'è? Anche la *substantia* in qualche modo 'è', ed è 'in sé' e non 'in altro'. Ma in aggiunta la *substantia* è anche (e propriamente) ciò che *substitit*; dunque il *subiectum* di qualche accidente. Perciò la *substantia* è mutevole. Perciò inoltre di essa diciamo a rigore che 'è in qualche modo', o 'che è-non è'. Mentre soltanto l'*essentia* 'è' *simpliciter*. Ancora, le *substantiae* sono mutevoli perché sono create (cfr. *De Civ. Dei*, 12,5). Dio solo è invece veramente immutabile ed eterno, perché non è creato ma creatore. (Cfr. ad esempio *De Trin.* 1,2: la stessa creatura angelica ("Cielo dei cieli") anche se non muta (perché aderisce (*cohaerentem*) a Dio senza mai separarsene e senza quindi mai defluire (*defluere*) in alcuna vicissitudine di tempi) è tuttavia mutevole (*mutabilis*) e quindi non coeterna a Dio in quanto è stata creata. Dunque solo Dio è immutabile ed eterno, solo Dio è *essentia*.)¹⁵⁷

Al limite anche la materia (*materies*, in *De Trin.* 5,4,5) è mutevole ed è dunque (forse propriamente, direi) *substantia*.¹⁵⁸ Agostino in *De Trin.* 5,4,5 scrive soltanto: *quapropter ipsa materies mutabilis est*. In *Confessioni* la materia (*materia*, o *materies*) è trattata più diffusamente: è creata 'da' Dio (*a Deo*) 'dal' nulla (*ex nihilo*) 'in' Principio (*in Principio*) (si notino: *a, ex, in*; cfr. 13,33); ogni cosa è fatta 'dalla' materia (*de materia*, 13,33); è creata 'insieme' (*simul*) a ciò di cui è materia (13,33) ma è anteriore (*prior; praecedit*) secondo l'origine (*origine*) alle cose che da (*ex*) essa sono fatte ('come il suono precede il canto', scrive Agostino, cfr. 12,29); è del tutto (*penitus*) informe (*informe*) ma riceve le forme visibili (*quod species caperet istas visibile*, cfr. 12,6-13); è qualcosa d'informe per mezzo di (*per*) cui avviene (*fieri*) ogni mutazione di forma in forma dei corpi (cfr. 12,3-6); è la mutabilità stessa (*mutabilitas rerum mutabilium*) capace (*ipsa capax est*) delle forme nelle quali mutano le cose mutevoli (*formarum omnium in quas mutantur res mutabiles*, 12,6); è qualcosa (*quiddam*) tra la forma e il niente (*quiddam inter formam et nihil*), né formato né niente (*nec formatum nec nihil*), un 'quasi niente' (*informe prope nihil*), un 'qualcosa niente' (o un 'niente qualcosa', *nihil aliquid*): la materia 'è non è' (*est non est*, 12,6); è (ancora) quasi nulla (*hoc paene nihil*) ma non assolutamente nulla (*non omnino nihil*): infatti 'è' in qualche modo (*utcumque erat*) perché 'è da Dio' (*ab illo utique*) da cui è tutto ciò che è (*a*

¹⁵⁷ R.J. Teske ha osservato: "In this sense "essence" seems to be a description that is proper to God, since *essentia* signifies immutability, self-sameness, and eternity". Cfr. R.J. teske, "Augustine's use of *substance* in speaking about God", in *The Modern Schoolman*, 62, 1985, pp.147-163; riedito in R. Teske, *To know the God and the Soul: Essays on the Thought of Saint Augustine*, Catholic University of America Press, 2008, pp.112-130, cfr. P. 124. Sull'uso teologico del termine *substantia* in Agostino, Teske scrive: "Bréhier points out (...) that Simplicius cites in his *Commentary on the Categories* no less than fifteen different commentaries on the *Categories*, many of which were written prior to the time of Augustine. (...) Paul Henry argues that Victorinus who has translated the *Categories* into latin, probably drew his three definitions of substance in *Adv. Arium*, 1,30, from the *Enneads*. And since Victorinus surely was the source of the translation of the *Enneads* that Augustine knew, it is likely that Augustine's concept of substance by the time *Trin.* Was heavily influenced by Plotinian thought" (pp.112-113, nota 1).

¹⁵⁸ Osservo che anche Apuleio nel *De Platone et ejus dogmate*, V, traduce ousia sia con *essentia* (*ousias, quas essentias dicimus*), sia con *substantia* (*Et quidem primae substantiae vel essentiae*). E spiega che per Platone ci sono due essenze (*duas esse ait*), mediante cui tutte le cose sono generate: di queste due essenze, una è solo intellegibile (*cogitatione sola concipitur*), l'altra può 'cadere sotto i sensi' (*sensibus subici potest*); e ancora, la prima è veramente (*vere esse*), la secondo invece non è veramente (*non esse vere*). Sono essenze del primo tipo (*primae substantiae vel essentiae*): Dio anzitutto (*primum deum*), poi la mente, le forme delle cose, l'anima; del secondo tipo (*secundae substantiae*) invece sono tutte quelle che vengono informate (*quae informantur*) e che nascono (*gignuntur*) e che hanno origine dal modello della sostanza superiore (*quae ab substantia euperioris exemplo originem ducunt*) e che possono mutare e trasformarsi (*quae mutari et converti possunt*). Per Agostino invece Dio solo è davvero immutabile ed 'è veramente' (*vere est*) e quindi Dio solo è propriamente *essentia*; le altre cose (anche quelle che non cadono sotto i sensi come l'anima, la *mens*, la creatura angelica) sono mutevoli e non eterne.

quo est quidquid est) e che in qualsiasi modo (*utcumque*) è qualcosa (*aliquid est*) (cfr. 12,15).

Ma non tratto ora questo tema della materia che andrebbe approfondito.)¹⁵⁹

2.19 Dio è semplice

Dunque: Dio è immutabile (*incommutabilis*), e non c'è in Lui alcun accidente (*nihil acci-*
dens), e solo Dio è veramente (*est vere solus*), e il Suo nome è *Qui sum* o *Qui est*.

Mi domando: qual è l'ordine degli enunciati? Cosa viene prima? L'immutabilità? O essere veramente? O non ricevere accidenti? O avere come nome *Qui sum*? La terminologia di Agostino è molto varia, e varia è anche (mi pare) la sequenza e l'ordine degli enunciati.

In 7,5.2 Agostino argomenta così:

ciò che muta non conserva l'essere, dunque non è massimamente e quindi non è veramente; è massimamente e veramente solo ciò che è immutabile. Dio solo è dunque veramente (ed è l'unica vera *essentia*) perché (*quia*) è immutabile e (*-que*) il nome di Dio è *Qui sum* o *Qui est*.

Riformulo:

- a) è veramente solo ciò che non muta né può mutare;
- b) Dio è immutabile e il Suo nome è *Qui est* (*Ex.*, 3,14);
- c) dunque Dio è veramente.

Il punto d'appoggio dell'argomentazione (riguardo a Dio) è dunque qui (mi sembra): Dio è immutabile e (*que*) il Suo nome è *Qui est* (*Es* 3,14).

Vorrei sottolineare l'importanza di *Es.* 3,14: il nome di Dio è *Qui sum* o *Qui est*. A me pare che Agostino ponga spesso questo passo a fondamento e garanzia del fatto che Dio è veramente e sommamente. Perché se Dio 'è', e basta, se 'è', senz'altro, è massimamente. In *De Civ. Dei* 8,11 Agostino ipotizza che Platone conoscesse la Scrittura. Infatti *Es.* 3,14 (*Ego sum qui sum*) insegna che soltanto ciò che è immutabilmente è veramente. Perciò le cose che mutano 'quasi' non sono (*tamquam non sint*) in confronto a Dio. (Qui *Es.* 3,14 sembra persino essere la fonte della dottrina platonica dell'immutabilità di Dio.) Platone ha insegnato questo con massima diligenza (*vehementer et diligentissime*).

¹⁵⁹ L. Villevielle ha sostenuto che in Agostino "le mot *substantia* est entendu à partir d'un *subsistere*. Autrement dit, la substance est comprise comme sujet et comme substrat (...) la substance, semblent être constitutivement liées à la corporéité (...) Cette interprétation de la substance à partir de la notion de substrat corporel se rencontre chez les stoïciens" (cfr. L. Villevielle, "La critique agostinienne des catégories d'Aristote", in *Revista Filosófica de Coimbra*, 43 (2013), pp. 143-164, cfr. p. 155). Cfr. anche M. Simonetti, "Alcuni aspetti del linguaggio teologico da Tertulliano ad Agostino", cit., pp.187-204: si spiega che *substantia* traduceva per Seneca e Quintiliano il greco *ipostasis*. Per gli Stoici era una realtà sussistente corporea (e per gli Stoici il pneuma o spirito divino che permea il cosmo dandogli vita e razionalità è sottilmente materiale). Poi assunse quello più astratto di 'natura', 'essenza', 'essere', e venne a coincidere col greco *ousia*. J.-F. Courtine (in "Essenza, Sostanza, Sussistenza, Esistenza", cit.) ha rilevato "il legame *substantia - corpus*" in Apuleio, in Cicerone, in Seneca, in Quintiliano, in un contesto latino in cui "«essere» può intendersi univocamente come *substantiam habere*, (...) e cioè avere un corpo (...). Di conseguenza *avere sostanza* significa sempre supporre o presupporre un corpo" (p.45-51); su un fronte diverso è, per Courtine, Mario Vittorino: "tutto lo sforzo di Vittorino consiste nel dissociare corporeità e sostanzialità" (p.52); con Agostino infine riesce a imporsi il nome *essentia* (p.54), in un contesto in cui "questo termine viene interpretato a sua volta risolutamente a partire dal verbo *einai*, e cioè reinterpretato nell'orizzonte del neoplatonismo porfiriano" (pp.54-55). Sul l'uso teologico di *ousia* in Agostino, nell'ambito della creazione *ex nihilo* e in un confronto con il platonismo cfr. V. Salas, Jr., "Revisiting St. Augustine's philosophy of God in light of Plato's protology", in *The Modern Schoolman*, 82/4, 2005, pp. 211-230. Sul tema della materia si veda G. Lettieri, "It doesn't matter". Le metamorfosi della materia nel cristianesimo antico e nei dualismi teologici", in *Materia. XIII colloquio internazionale: Roma, 7-8-9 gennaio 2010. Atti*, a cura di D. Giovannozzi - M. Veneziani, Ed. L. S. Olschiki, Firenze 2011.

Quindi *Es.* 3,14 è centrale. Qui, in questi passi, che Dio ‘è’, ed ‘è massimamente’, ‘veramente’ ed ‘immutabilmente’, sembra rimontare ad una prova scritturale: ad *Es.*, 3,14. Dunque: Dio è immutabilmente e quindi veramente e sommamente perché il Suo nome è *Qui sum*.¹⁶⁰

Tuttavia Agostino usa anche un’altra sequenza argomentativa. In *De Trin.* 7,5,10 troviamo che Dio (è *essentia* ma) non è *substantia* (e dunque non è mutevole) perché non riceve accidenti (non è *subiectum*), e non riceve accidenti perché è semplice (*simplex*).

Cosa significa *simplex*?

Cos’è essere ‘semplice’?

Agostino spiega che *simplex* detto di Dio significa due cose:

1) anzitutto Dio non ‘sussiste’ (*subsistat*, ‘sta sotto’) e non ‘è sotto’ (*subsistit*) (alle sue perfezioni come ad esempio) alla sua bontà (*bonitati suae*), come se questa bontà non fosse sostanza o essenza ma fosse in Dio ‘come in un soggetto’ (*in illo sit tamquam in subiecto*), e come se quindi Lui stesso non fosse la sua bontà (*neque ipse Deus sit bonitas sua*). Ora Agostino qui con quest’esempio ha indicato una regola fondamentale che ricorre in tutta la sua opera e che può essere formulato così: ‘Dio è ciò che ha’ (*quod habet hoc est*); e tale regola è qui la chiave di volta dell’intera argomentazione.

Riformulo. Dio è semplice perché ogni sua perfezione *ad se* non è in Dio come in un soggetto; come se Dio fosse la sostanza o essenza in cui esistono; come se Dio fosse la sostanza o essenza, ed esse non fossero anch’esse sostanza o essenza ma invece fossero in Lui come in un soggetto. Dunque anzitutto in Dio non c’è alcun accidente. (Qui, l’espressione: *ad se*, indica che si stanno considerando le perfezioni che Dio possiede ‘in riferimento a sé’ e non ‘ad altro’ (*ad aliud*). Ad esempio ‘grande’ e ‘buono’, Dio è detto esserlo *ad se*; invece ‘principio’, ‘creatore’, ‘signore’, Dio è detto esserlo in relazione alla creatura. E ancora, ‘Padre’, ‘Figlio’, ‘Spirito Santo’, vengono detti ciascuno in relazione all’altro. Ora non mi soffermo. Ci torneremo.)

Perciò (variando un po’) niente si dice di Dio ‘secondo l’accidente’, ma invece tutto è detto ‘secondo l’essenza’ (*secundum essentiam*, cfr. *De Trin.* 6,2,3).

In *De Trin.* 15,5,8 Agostino osserva che noi diciamo di Dio molte cose: Dio è eterno, immortale, immutabile, sapiente, bello, giusto, buono, beato, e poi anche diciamo che è spirito (*spiritus*). Ora, sembra che ‘spirito’ appartenga al genere della sostanza, e tutti gli altri invece al genere della qualità. Ma Agostino ricorda questa regola fondamentale: nella natura semplice (*in illa ineffabili simplicique natura*) che è Dio, tutto ciò che sembra dirsi secondo la qualità (*secundum qualitates dici videtur*) deve intendersi secondo la sostanza o essenza (*secundum substantiam vel essentiam est intellegendum*). Dunque niente si predica di Dio secondo l’accidente; e (più ampiamente) quelle perfezioni che riguardo alle creature si direbbero secondo la qualità, devono dirsi di Dio secondo la sostanza o essenza. E devono indicare proprio ciò che Dio è. Noi diremmo: si deve dire di Dio che ‘è buono’, come

¹⁶⁰ Cfr. O. Sagramola, *Agostino. Genio della Patristica*, Vecchiarelli, Roma 2010, p. 27. G. Catapano ha individuato nel metodo di Agostino “una sequenza di tre grandi momenti: prima di tutto, l’accertamento del contenuto della *fede*, attraverso un’interpretazione ermeneuticamente corretta delle sacre Scritture (libri I-V); poi, la difesa mediante la *ragione* di tale contenuto, attraverso la confutazione di versioni eretiche o comunque erranee di esso (libri V-VII); infine, la ricerca di una *comprensione intellettuale* di ciò che si crede, attraverso lo studio della realtà creata nella quale si riflette, come in uno specchio, Dio stesso; ricerca che si conclude con la consapevolezza di doversi ancora appoggiare alla fede (libri VIII-XV)”. Cfr. G. Catapano, *Saggio introduttivo ad Agostino*, in Agostino, *La Trinità*, saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, traduzione e apparati di B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, p. XXVIII. Sulla teoria e la pratica dell’ermeneutica biblica in Agostino, si veda G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pp. 87-120.

diciamo che 'è spirito', e come diciamo che 'è Dio'. Mentre ad esempio dell'uomo non diciamo che 'è buono' come diciamo che 'è uomo': 'buono' è detto secondo la qualità, 'uomo' invece secondo la sostanza. Ma riguardo a Dio ciascuno dei predicati *ad se* viene detto secondo la sostanza. Dunque diciamo che 'è buono, giusto, sapiente, onnipotente', come diciamo che 'è spirito, e che 'è Dio', e come diciamo 'che è'.

Anche in 5,8,9 Agostino afferma che tutto ciò che 'quell'eccelsa e divina sublimità' è detta in riferimento a se stessa (*ad se*), questo si dice sostanzialmente (*substantialiter*). Ancora in *De Trin.* 8,1,1 Agostino spiega che tutto ciò che Dio è detto *ad se*, è detto secondo l'essenza (*secundum essentiam*), perché (*quia*) in Dio (*ibi*) essere (*esse*) è ciò che è essere grande (*magnum esse*), buono, sapiente e qualsiasi altra cosa (*quidquid aliud*) la Trinità è detta in riferimento a sé (*ad se dicitur*).

Dunque le perfezioni *ad se* si predicano di Dio: *secundum essentiam, secundum substantiam, substantialiter*.

C'è quindi stata una semplificazione nel modo di predicare riguardo a Dio.

Ma la semplicità di Dio deve essere intesa in modo ancora più radicale.

Agostino infatti ha aggiunto (in *De Trin.* 7,5,10) qualcosa di importantissimo: Dio non è il soggetto delle Sue perfezioni perché Dio 'è' le Sue perfezioni. Agostino quindi definisce la semplicità di Dio ponendo un'ulteriore regola del discorso teologico. E la regola è questa: 'Dio è ciò che ha' (*hoc habet quod est*). È una regola che viene formulata variamente e che compare in diversi luoghi dell'opera di S. Agostino, caratterizzandola fortemente. Un luogo classico è *De Civ. Dei* 11,10. Agostino qui scrive che c'è un solo buono (*bonum solum*) che è Dio, e la Trinità è quest'unico Dio ed è semplice (*simplex*), e questa natura dell'unico bene (*naturam boni*) è detta semplice perché è ciò che ha (*hoc habet quod est*).

Dunque Dio 'ha' le Sue perfezioni in un modo molto particolare: non è il soggetto (*subiectum*) delle Sue perfezioni, ma invece 'è' le 'Sue' perfezioni. Dio 'è' ciò che 'ha'.

2) Agostino aggiunge anche qualcos'altro. Spiega che per Dio semplice (*simplex*) essere è ciò che è qualsiasi altra cosa si dica di Lui in riferimento a Lui (*simplex cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliud de illo ad illum dicitur*), come ad esempio grande (*magnus*), onnipotente (*omnipotens*), buono (*bonus*), e quant'altro si dica di Dio in questo modo.

Riformulo: per Dio 'essere' è lo stesso che 'essere grande', 'essere onnipotente', 'essere buono', e quant'altro si dica di Lui 'in riferimento a Lui'. Qui, l'espressione: 'detto di Lui in riferimento a Lui', indica ancora che si tratta di predicati che si dicono di Dio in riferimento a sé (*ad se*) e non in relazione ad altro (*ad aliud*): come grande, buono, ecc., Dio lo è in riferimento a sé e non in relazione ad altro. Non posso qui soffermarmi sulla distinzione tra predicati *ad se* e *ad aliud*. Qui m'importa soltanto che le Sue perfezioni "assolute" (così è spesso tradotto: *ad se*) non sono in Dio separate (l'espressione ricorrente è: *aliud atque aliud*, 'altro ed altro'; spesso tradotto con "distinte") tra loro; cioè: se diciamo che Dio è buono, e che è grande, e che è onnipotente, dobbiamo anche dire che per Dio 'essere buono' non è altro (*aliud*) che 'essere grande', e 'onnipotente', ecc.; e tutto questo non è per Dio nient'altro che semplicemente 'essere'.

Siamo arrivati ad un punto cruciale. Abbiamo considerato una serie di perfezioni divine: Dio è eterno, Dio è immutabile, Dio è sommamente e veramente e propriamente, Dio è *I-dipsum*, Dio è spirito, Dio è semplice. Sono perfezioni che non dicono tanto 'cosa' Dio è, ma 'come' Dio è: indicano un certo 'modo' d'essere di Dio. Indicano (come vedremo ora) che tutto ciò che Dio è (grande, buono, sapiente, ecc.) Dio lo è in un modo suo proprio, espresso dalla regola: 'Dio è ciò che ha'.

2.20 Dio 'è' ciò che 'ha'

Dunque in *De Trin.* 7,5,10 Dio è semplice perché: 1) Dio 'è ciò che ha'; 2) le Sue perfezioni non sono distinte e separate (*aliud atque aliud*) tra di loro; e quindi per Dio essere grande è ciò che è (*hoc est, quod est*) essere buono, ed essere grande e buono è ciò che è essere onnipotente, ed essere grande e buono e onnipotente non è altro che semplicemente essere. Ora tra 1) e 2) c'è un nesso molto stretto e compaiono insieme frequentemente. Proviamo ad approfondirle un po' e ad ordinarle, incominciando da 'Dio è ciò che ha'.

In *Conf.* 4,16 Agostino ugualmente scrive che Dio non è *substantia* perché è semplice (ed immutabile), e quindi non è il soggetto (*subiectum*) delle Sue perfezioni e queste non sono in Lui come in un soggetto (*quasi in subiecto*). Così ad esempio Dio non è il soggetto della Sua grandezza e bellezza: Dio 'è' invece la 'Sua' grandezza e la 'Sua' bellezza.

Ora domandiamoci: perché Dio 'è ciò che ha'? Quale argomento lo sostiene?

In *De Trin.* 5,10,11 c'è un argomento che ricorre frequentemente. Si parla della grandezza. Agostino considera quelle cose che sono grandi 'per la grandezza': grandi (scrive Agostino) 'per partecipazione alla grandezza' (*quae participatione magnitudinis magnae sunt*). E osserva che in queste (*in his rebus*) altro è la grandezza e altro ciò che è grande per la grandezza (*aliud est magnitudo, aliud quod ea magnitudine magnum est*).

Dunque che nelle cose grandi per partecipazione c'è quest'alterità (*aliud*): ciò che è grande è altro dalla grandezza.

Agostino argomenta così: la grandezza è ciò per cui (*qua*) è grande tutto ciò che è grande; ma dalla grandezza sono dette grandi molte cose; perciò la grandezza stessa deve essere altro dalle cose che sono dette grandi (*aliud ipsa magnitudo, aliud ea quae ab illa magna dicuntur*). La vera grandezza è quella per la quale (*qua*) è grande tutto ciò che è detto grande (*quid aliud magnum dicitur*): e perciò altro è la stessa grandezza, altro ciò che da (*ab*) essa è detto grande (*aliud ipsa magnitudo, aliud ea quae ab illa magna dicuntur*).

Agostino prosegue: la grandezza stessa certamente è grande 'da principio' (*primitus*, dapprima; "originariamente", cfr. Città Nuova) ed è superiore (*excellentius*) alle cose che sono grandi per partecipazione ad essa.

Quindi, ancora: la grandezza è ciò per cui ogni cosa è grande; inoltre la grandezza stessa è grande ed è grande da principio (*primitus*) e più (*excellentius*) delle cose che sono grandi per partecipazione ad essa. Osservo che se la grandezza non fosse grande per prima e più delle altre cose grandi, non sarebbe ciò per cui (*qua*) o da cui (*ab illa*) è grande ogni cosa grande.

Poi Agostino considera Dio. E argomenta così: Dio è certamente grande. Ma non è grande per una grandezza che non sia ciò che Lui stesso è (*Deus autem non ea magnitudine magnus est quae non est quod est ipse*), come se fosse grande per partecipazione ad essa (*ut quasi particeps eius*). Altrimenti questa grandezza sarebbe più grande di Lui (*alioquin illa erit maior magnitudo quam Deus*). Invece niente è più grande di Dio (*Deo autem non est aliquid maius*). Dunque: Dio è grande per una grandezza per la quale (*qua*) Lui stesso è la stessa grandezza (*ea igitur magnitudine magnus est qua ipse est eadem magnitudo*). L'espressione è terribilmente contratta.

Ancora Agostino prosegue: Dio non è grande per partecipazione alla grandezza bensì è grande 'per se stesso grande' (*se ipso magno magnus est*) essendo Egli stesso la propria grandezza (*quia ipse sua est magnitudo*). Ripeto ancora: Dio è 'grande per se stesso grande', o (anche, direi) Dio è 'grande per quel grande che Lui stesso è'. Cioè: Dio stesso 'è la sua (*sua*) grandezza'.

Riassumendo: nelle cose grandi per partecipazione alla grandezza, altro è la grandezza ed altro ciò che per essa è grande; invece Dio è Lui stesso la Sua grandezza.

Agostino aggiunge che questo vale per ogni altra perfezione *ad se* di Dio. Vale quindi per la bontà, per l'eternità, per l'onnipotenza, e per tutto ciò (*omnibusque praedicamentis*) che Dio è detto essere in riferimento a se stesso (*ad se ipsum*).

In *De Trin.* 8,3,4 Agostino parla del Bene. Osserva che non amiamo nient'altro che ciò che è buono (*nisi bonum*, 'il bene'): la terra buona, il campo buono, la casa buona, l'aria buona, l'amico buono, la ricchezza buona, il cielo buono, il discorso buono, il carne buono, ecc. Buono questo, buono quello (*bonum hoc et bonum illud*). Agostino invita a questo esperimento: togliamo il questo e il quello (*tolle hoc et illud*) e resterà il bene stesso (*et vide ipsum bonum*), che è Dio (*Deum*). Quando sentiamo: questo è buono, quello è buono, oltre al 'questo' e al 'quello', intendiamo (*intellegis*) anche il 'bene stesso' (*et ipsum*); e se si potesse scorgesse (*perspicere*) tale bene, si scorgerebbe Dio.

In 8,3,5 Agostino distingue le cose buone, che possono anche non esser buone, e che sono buone per partecipazione al bene (*participatione boni bona sunt*), dal bene stesso per la cui partecipazione sono buone (*ipsum bonum cuius participatione bona sunt*), e che è Dio. Dio non è buono per un altro bene (*non alio bono bonum*) ma è il Bene di ogni buono (*sed Bonum omnis boni*). Dunque Dio è il bene stesso: *Deus ipsum bonum*.

Poi ancora: Dio è il sommo Bene (*summum Bonum*), perché non è nient'altro che il bene stesso. Dunque Dio è Bene immutabile (*incommutabile Bonum*), perché non può aumentare né diminuire, potendo aumentare e diminuire solo ciò che è buono da un altro bene (*bonum ex alio bono bonum*). E (8,3,5) non ci sarebbero i beni mutevoli (*nulla essent mutabilia bona*) se non ci fosse il Bene immutabile (*nisi esset incommutabile Bonum*).

Inoltre Dio è Bene semplice (*simplex bonum*). Infatti ogni altra cosa la diciamo buona insieme al suo nome: 'casa buona', 'cielo buono'; Dio invece lo diciamo Buono senz'altro: 'Buono buono' (*Bonum bonum*, anche: "Bene buono"). Ancora (cfr. 8,3,4), dico: 'animo buono'. Qui intendo due cose diverse (*aliud, aliud*): ciò per cui (*quo*) è animo, e ciò per cui è buono. E diciamo: 'uomo buono', 'angelo buono', ecc., mentre di Dio diciamo che è il 'Bene buono' (*bonum Bonum*).

Dunque riassumo: Dio non è buono da (o per) un altro bene. Cioè non è buono per partecipazione a un bene che sia altro da Lui, ma è il Bene stesso da cui è buono ogni buono. Dio è il sommo Bene. C'è un nesso fra essere massimamente buono e non essere buono da un altro bene ed essere il Bene da cui è buono ogni buono. Come dire: ciò che è buono da un altro bene non è massimamente buono. Il bene da (o per) cui è buono è più buono. Invece ciò che non è buono da un altro bene è massimamente buono e non può che essere il Bene di ogni buono.

Dunque: Dio è massimamente buono, ed è il Bene per cui Lui stesso è buono, ed è il Bene da cui è buono ogni altro buono.

Si è parlato di 'partecipazione' (*participatio*). Il termine compare molte volte in Agostino e, come spiega L. Alici (curando la voce "partecipazione" in: *Agostino. Dizionario enciclopedico*), "non è sempre usato in senso univoco: accanto ad accezioni tecniche, esso compare anche con significati generici e meno precisi".¹⁶¹ Non possiamo ora occuparcene (occorrerebbe un lavoro a parte); osservo solo che *participare* deriva da *pars* ('parte') o *partim* ('in parte') + *capere* ('prendere'): 'prendere parte', 'possedere in parte' e quindi non sommamente e massimamente. Partecipare dunque significa: 'avere' qualcosa (ad es. il bene, la grandezza, ecc.) senza 'essere ciò che si ha'.

¹⁶¹ Cfr. A. Fitzgerald (a cura di), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, cit., pp.1059- 1061, p.1059. Sul tema della partecipazione si veda E. von Ivanka, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, presentazione di G. Reale, introduzione di W. Beierwaltes, Vita e Pensiero, Milano 1992, in particolare, pp. 142- 171 (ed. orig.: *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, 1964). Sulla partecipazione alle Idee nel Verbo si veda di Agostino: *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (46, *De ideis*).

L. Alici scrive: “In senso generale, la partecipazione non equivale ad una forma “orizzontale” ed estrinseca di prossimità, ma esprime una relazione intrinseca tra realtà appartenenti ad ordini verticalmente distinti. (...) Si può quindi essere spiritualmente distanti nella prossimità esteriore (come tra giusti ed iniqui) ed insieme analogicamente prossimi nella distanza metafisica (come tra il giusto e la giustizia). Il rapporto verticale di p. è percorribile nelle due direzioni: attraverso creazione e incarnazione, anzitutto, Dio nel Verbo si rende partecipe e riconoscibile alle creature razionali; attraverso la loro intenzionalità metafisica, queste ultime si riconoscono ontologicamente vincolate ad un orizzonte trascendente. La dottrina platonica e neoplatonica è mantenuta in un punto fondamentale (il riconoscimento di un rapporto tra unità intellegibile e molteplicità sensibile), ma inscritta in un orizzonte creaturale nuovo (...). Ogni realtà creata è quello che è nella misura in cui partecipa di un principio ideale, che a sua volta, non identifica soltanto una sfera di trascendentalità astratta, ma rimanda alla trascendenza divina. (...) Occorre quindi distinguere ciò che è grande per p. alla grandezza dalla vera grandezza (...) Nel suo fondamento ultimo, però, questo principio non è altro da Dio (...)”¹⁶²

L'argomento riguardo al Bene è ripetuto in molte opere. *En. in Ps.* 134,3 è sul versetto: *lodate il Signore perché è buono*. Agostino scrive che Dio è buono, ma inoltre ha fatto tutte le cose buone. Dunque Dio non può essere buono nel modo in cui sono buone le cose buone. Come dunque è buono Dio? Dio è buono ‘per un bene suo proprio’ (*ille bono suo bonus est*), mentre tutte le cose sono buone per un bene partecipato ‘da altrove’ (*aliunde participato bono*; cfr. *aliunde*: “da altro luogo, da altra cosa o persona”¹⁶³). E ancora: Dio è buono ‘per se stesso buono’ (*seipso bono bonus est*, anche: ‘per un bene che lui stesso è’; “per un bene che è lui stesso” in *Città Nuova*), mentre le cose sono buone aderendo a un altro bene (*adhaerendo alteri bono*), che è Dio.

Dio dunque è ‘propriamente’ il Bene dal quale tutte le altre cose sono buone (*proprie bonum, a quo sunt cetera bona*). Ma Agostino avverte che dirne qualcosa è faticoso. Lo attesta la forma molto contratta di queste espressioni.

In *En. in Ps.* 134,4 Agostino osserva che quando pensiamo ad una qualunque cosa buona, pensiamo insieme ad essa il bene per cui è buona. Quando invece penso che Dio è buono, non ho bisogno di pensare anche un altro bene che lo renda buono. Più ampiamente: il cielo è buono, la terra è buona, l’uomo è buono. Tutte queste cose le dico buone insieme al loro nome: ‘cielo buono’, ‘terra buona’, ‘uomo buono’. Riguardo a Dio invece posso anche dire semplicemente: ‘buono’. Tutte le cose buone sono rese buone da Dio, Dio invece non è reso buono da nessun altro.

Agostino qui dunque distingue ciò che è buono per un altro bene (*alio bono bonum*) da ciò che è buono per se stesso (*seipso bonum*). Dio è buono per se stesso, mentre tutte le altre cose sono buone per un altro bene, che ‘è’ Dio.

In *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* 2,2,2 leggiamo ugualmente che Dio è sommo bene (*summum bonum*) e che le creature buone non sono tanto (*tam*) buone quanto (*quam*) il loro Creatore. Dio è sommamente (*summe*) buono ed è buono per sé (*per se bonum*) e non è buono per partecipazione a qualche bene (*partecipazione alicuius boni*) ma è buono per propria natura ed essenza (*propria natura et essentia*). La creatura è invece buona partecipando (*participando*) di qualche altro bene. La creatura è buona ‘avendo il bene’ (*bonum habendo dicitur bona*) ma non ‘essendo il bene’ (*non existendo bonum*, ‘non esistendo come bene’).

Qui ‘avere’ il bene è diverso da ‘essere’ il bene.

¹⁶² Ibid, pp. 1059-1060. É. Gilson ha osservato che c’è in Agostino un’mediazione complessa tra due istanze: creazione *ex nihilo* e partecipazione; cfr. É. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant’Agostino*, cit. p. 229-232.

¹⁶³ Cfr. L.Castiglioni - S.Mariotti, *Vocabolario della lingua latina*, Loescher, Torino 1996.

Quindi direi: la creatura non è sommamente buona, è buona per partecipazione ad un altro bene, 'ha' il bene ma non 'è' il bene. Dio invece: è sommamente buono, è buono non per un altro bene ma invece per sé, 'è' il bene.

In *De nat. Boni* troviamo lo stesso tema. Agostino scrive che Dio è *summum bonum*: sommo Bene.

Ricapitoliamo:

Dio è sommamente buono. Perciò è buono per sé e non per un bene che sia altro da Lui. Se infatti Dio fosse buono per un altro bene, questo bene sarebbe più buono di Lui. Ma allora Dio non sarebbe sommamente buono. Dunque è necessario che Dio sia buono per sé e non per altro. Ora se Dio è buono per sé, Dio è ciò per cui Lui stesso è buono: è cioè il bene per cui è buono. Dio cioè è buono per quel bene che Lui stesso è. A questo punto Dio è: 1) sia 'buono', 2) sia il 'bene per cui' è buono. E non ci sono qui due cose: Dio buono ed il Bene per cui è buono. Bensì una sola: Dio e il bene non sono *aliud atque aliud*, ma *idem*. Non sono diversi ('altro ed altro') ma identici. Cioè: Dio è ciò per cui è buono. O, anche: Dio 'è' il bene che 'ha' (che 'ha', in quanto 'è buono').

Ciò dipende dal fatto che Dio è sommamente buono.

Ancora in *En. in Ps. 70 II,8* leggiamo: Dio è buono (*ille bonus*) ed è sommamente buono (*summe bonus*) e non è buono per un altro buono (o per un altro bene, *alieno bono*) ed è 'buono a sé da sé' (*de se sibi bonus*, come tradurlo? Cfr. Città Nuova: "buono per se stesso").

Occorre ragionare allo stesso modo anche riguardo alle altre perfezioni: come la sapienza, la forza, l'eternità, ecc. In *De Trin. 15,6,9* Agostino scrive che Dio non riceve la sapienza da qualcuno (*de aliquo*) bensì egli stesso è la Sua sapienza (*sua est ipse sapientia*). Così è per la vita. In *De Trin. 15,5,7* leggiamo che in Dio la vita è identica all'essenza e natura (*ipsa essentia eius atque natura*), e questa vita è Dio stesso (*vita quae Deus est*): infatti Dio vive per la vita (*vivit vita*) che Lui stesso è per se stesso (*quod ipse sibi est*). Dio è una natura semplice (*natura simplex*). In *Conf. 1,12,26* Dio (qui, il Figlio) 'è ciò che è ciò che ha' (*hoc ipsum est quod est id quod habet*): perciò il Figlio ha la vita immutabile e il Figlio è la vita immutabile.

In *Conf. 4,16,29* leggiamo che Dio è la sua bellezza (*tua pulchritudo tu ipse sit*). In 3,6,10 Dio è 'la bellezza di tutte le cose belle' (*pulchritudo pulchrorum omnium*).

Agostino estende questa regola a tutte le perfezioni *ad se* di Dio: infine anche alla *deitas* e all'*essentia*. Abbiamo visto che la *deitas* è in qualche modo 'ciò per cui Dio è Dio'; e l'*essentia* compare talvolta come 'ciò per cui Dio semplicemente è'. L'argomentazione di Agostino si stringe e converge intorno a questi due predicati in un modo complesso, che va ricavato dai testi, e in passi nei quali il tema può sembrare soltanto circostanziale (com'è il caso di *De Trin. 6 e 7*).

Agostino aggiunge comunque che la stessa *deitas* ("deità") non è altro da Dio stesso. In *De Trin. 5,11,12* leggiamo che la Trinità è un solo Dio, grande, buono, eterno, onnipotente, e che Dio stesso è la Sua deità, com'è Lui stesso la Sua grandezza, Lui stesso la Sua bontà, Lui stesso la Sua eternità, Lui stesso la Sua onnipotenza (*Trinitas unus Deus dicitur magnus, bonus, aeternus, onnipotens, idemque ipse sua sic dici potest deitas, ipse sua magnitudo, ipse sua bonitas, ipse sua aeternitas, ipse sua onnipotentia*).

Dunque Dio non è Dio per una deità che sia altro da ciò che Lui stesso è, ma è Lui stesso la Sua deità. Cioè è Dio per una deità che Lui stesso è. Quindi è Dio 'per sé' (o "da sé") e non per altro.

Ancora in *De Civ. Dei 11,10* leggiamo che le tre Persone (*illa*) che principalmente e veramente sono divine (*quae principaliter vereque divina sunt*), sono semplici perché (*quod*) in esse la qualità (*qualitas*) non è altro dalla sostanza (*substantia*) e perché non sono divine e

sapienti e beate per partecipazione a qualcos'altro (*nec aliorum participatione vel divina vel sapientia vel beata sunt*).

Dunque: le tre Persone sono principalmente e veramente divine perché non sono divine per partecipazione ad altro ma per sé.

Anche l'*essentia* o *substantia* è comparsa talvolta come 'ciò per cui Dio è', come ciò per cui Dio semplicemente 'è'. Il discorso di Agostino converge ora su quest'ultimo o primo predicato: che Dio 'è', è *quod est* o *Qui est*. Ora Dio è massimamente e sommamente, dunque Dio non 'è' per un'essenza che sia altro da Lui stesso, bensì è per un'essenza che Lui stesso è; quindi è 'per sé' e non 'per altro'; è Lui stesso la stessa *substantia* o *essentia* per cui è. In *Conf.* 7,2,3 leggiamo: Dio, qualunque cosa è (*quidquid es*), cioè (*id est*) la Sua sostanza per la quale è (*qua es*). Dunque qui la sostanza di Dio è ciò che Dio è, ed è ciò per cui Dio è, ed è (*id est*) Dio. In *Conf.* 7,4,6 Agostino parla ancora della sostanza 'di' Dio (*substantia tua*). Scrive che Dio è il bene stesso (*ipse est idem bonum*), e poi anche che la volontà e la potenza di Dio sono Dio stesso (*voluntas et potentia Dei Deus ipse est*), ed infine che la sostanza di Dio è Dio stesso (*substantia, quae Deus est*). Dunque c'è una sostanza di Dio, una sostanza che Dio ha (*tua*). Ma Dio stesso è questa sostanza, com'è il proprio bene, e la propria volontà e la propria potenza. È implicito il principio: 'Dio è ciò che ha'. Osservo che Agostino dice e ripete spesso entrambe le cose: Dio 'ha' una sostanza; Dio 'è' la 'sua' sostanza.

Mi sembra che (anche qui) il punto sia: Dio è massimamente. Dunque Dio non può essere per qualcos'altro ma deve essere per sé; deve essere Lui stesso l'essenza per cui è.

Dunque: la grandezza, la bontà, la sapienza, la forza, ecc., sono 'ciò per cui' qualcosa è grande, buono, sapiente e forte, ecc. 'Ciò per cui' (o 'ciò con cui'): *eo quo* (cfr. *Conf.* 4,16,29 riguardo a bontà e grandezza). E la deità è 'ciò per cui' Dio è Dio; e l'essenza è 'ciò per cui' Dio è. E occorre dire: Dio è la Sua grandezza, bontà, sapienza, forza, ecc.; e così anche Dio è la Sua *deitas* ed è la Sua *essentia* o *substantia*. Dunque Dio non si distingue dalle sue perfezioni: Dio 'è' ciò che 'ha'.

Ora questa circostanza comporta (mi pare) come conseguenza che neppure le perfezioni di Dio si distinguano tra di loro. Se Dio è la sua bontà, ed è la Sua grandezza, ed è anche la Sua forza e la Sua sapienza, consegue che la Sua bontà non si distingue dalla Sua grandezza, ed entrambe sono lo stesso della Sua forza e della Sua sapienza. Inoltre, poiché Dio è anche la Sua deità ed è la Sua essenza, consegue che in Dio la bontà, la grandezza, la forza, la sapienza non si distinguono dalla deità e dall'*essentia*. Cioè le perfezioni di Dio non sono tra loro 'altro e altro'; cioè la bontà è ciò che è (*hoc est quod est*) la grandezza, e la bontà e la grandezza sono ciò che è la sapienza e la forza; e la bontà, la grandezza, la sapienza e forza sono ciò che è la *deitas* e l'*essentia*. Questo vale per tutte le perfezioni di Dio *ad se*. Cfr. *De Trin.* 6,1,1-2: qui leggiamo che la forza è identica (*eadem est quae*) alla sapienza e la sapienza è identica (*eadem quae*) alla forza, e anche la grandezza è identica (*eadem quae*) alla forza, e così per tutti gli attributi *ad se* (come la giustizia e la potenza, cfr. 6,2,3). In 15,7,12 leggiamo che la sapienza di Dio non è altro che l'essenza (*non aliud sapientia eius, aliud essentia*). Così anche in *De Trin.* 7,1,1. E quando viene nominata una di queste perfezioni, dobbiamo prenderla come se fossero nominate tutte.

Può essere formulato in vari modi. In *De Trin.* 6,4,6 leggiamo che per Dio (*Deo*) essere (*esse*) è ciò che è (*hoc est quod est*) essere potente (*potentem esse*) o essere giusto (*aut iustum esse*) o essere sapiente (*aut sapientem esse*). In 6,5,7 c'è che per Dio non è diverso essere ed essere grande o buono o qualsiasi altra cosa (*non aliud est Deo esse, et aliud magnum esse vel bonum, et cetera*). In 15,7,12 ancora leggiamo che per Dio essere è ciò che è essere sapiente (*cui hoc est esse quod sapientem esse*). In *De Trin.* 7,1,1 leggiamo che per

Dio non è altro (*aliud*) essere grande, ed altro (*aliud*) essere Dio, e ancora per Dio non è altro essere Dio (*aliud Deum esse*) ed altro essere (*aliud esse*).

Dunque: Dio è la Sua grandezza, la Sua bontà, la Sua sapienza, la Sua onnipotenza, la Sua deità e la Sua essenza. Perciò in Dio la grandezza è identica alla bontà, alla sapienza, all'onnipotenza, alla deità ed all'essenza. E per Dio essere grande è ciò che è essere buono, sapiente, onnipotente, ed essere Dio e infine semplicemente essere.

Agostino talvolta formula da un altro punto di vista ancora, e scrive: ciò 'per cui' Dio è grande è identico a ciò 'per cui' è buono e a ciò 'per cui' è sapiente e a ciò 'per cui' è Dio, e infine a ciò 'per cui' è. Infatti: la grandezza (che Dio stesso è) è ciò per cui Dio è grande, e la bontà (che Dio è) è ciò per cui è buono, e la sapienza (che Dio è) è ciò per cui è sapiente, come la deità (che Dio stesso è) è ciò per cui è Dio, e l'*essentia* (che ancora, Dio è) è ciò per cui è; ma tutte queste cose in Dio sono identiche. Così in *De Trin.* 7,1,1 Dio non è grande 'con' (abl., anche: "per") qualcosa di diverso (*alio*) da ciò 'con cui' è Dio (*non alio magnus, alio Deus*; o anche: ciò 'con' ("per") cui Dio è grande non è altro da 'ciò con cui' Dio è Dio). Bensì Dio è grande con ciò con cui è Dio (*eo magnus quo Deus*). Quindi anche qui, in *De Trin.* 7,1,1: se per qualcosa essere (*esse*) è ciò che è (*hoc est quod est*) essere sapiente (*sapere*), allora questo qualcosa è per ciò (*eo est*) per cui è sapiente (*quo sapiens est*). In *En. in Ps.* 68I,5 leggiamo ancora che ciò per cui il Padre è Dio (*eo quod Deus est*) è ciò stesso per cui è sostanza (*hoc ipso substantia est*). Cioè: il Padre è Dio per ciò (*eo quod*) per cui (*hoc ipso*) è sostanza. (In Città Nuova: "in quanto è Dio, è sostanza". Cfr. L.Castiglioni-S.Mariotti: *eo quod*: "perciò che, perché, per la ragione che").

Viene ribadito molte volte. In *De Trin.* 15,7,12 leggiamo che per Dio essere è ciò che è essere sapiente (*hoc est Deo esse quod sapere*), e quindi per Lui l'essenza è ciò che è la sapienza (*ea illi essentia est quae sapientia*). In *Conf.* 13,3,4 Agostino scrive che Dio è semplicemente (*simpliciter es*) e quindi per Lui vivere non è altro che vivere beatamente (*non aliud vivere, aliud beate vivere*) perché Lui stesso è la sua beatitudine (*tua beatitudo es*). In 15,6,9 leggiamo ancora che Dio è la sua sapienza (*sua est ipse sapientia*), e la sua sapienza non è altro che l'essenza (*non aliud sapientia eius, aliud essentia*), e per Dio essere è ciò che è essere sapiente (*cui hoc est esse quod sapientem esse*). Qui (mi pare) la prospettiva può essere formulata in modo duplice: Dio è la sua sapienza, cioè l'essenza (che qui sta per Dio stesso, come *Qui est*) non è altro dalla sapienza. Ma anche: l'essenza 'di' Dio (ciò per cui Dio è) è identica alla sapienza (ciò per cui è sapiente), e queste non sono altro che Dio stesso. Anche altri passi sono variamente leggibili. In *De Trin.* 15,13,22 c'è che la scienza di Dio è la Sua sapienza (*quae scientia Dei est, ipsa est sapientia*), e la sapienza è l'essenza o sostanza (*quae sapientia, ipsa essentia vel substantia*); infatti nella semplicità di Dio essere sapiente non è altro che essere (*quod est sapere, hoc est esse*). Qui ancora per Dio essere sapiente (*sapere*) è essere (*esse*); dunque la sapienza (*sapientia*) è l'essenza (*essentia*): cioè è Dio stesso (*essentia* come *Qui est*); oppure anche: è l'essenza di Dio (*essentia* come *qua (Deus) est*).

L'importante qui è (mi sembra) tenere questo schema: Dio è la sua sapienza; per Dio essere è ciò che è essere sapiente; in Dio l'essenza è ciò che è la sapienza: ciò per cui Dio è sapiente è identico a ciò per cui Dio è. E così per ogni altra perfezione *ad se*.

Il punto centrale mi sembra che sia: *summe*, sommamente. Cioè mi sembra che questo modo di predicare riguardo a Dio dipenda dal (o sia comunque legato al) fatto che Dio è sommamente, ed è buono sommamente ed è sommamente grande ecc. In *Conf.* 1,6,10 si trova che per Dio essere non è altro che vivere (*cui esse et vivere non aliud atque aliud*) perché (*quia*) essere sommamente (*summe esse*) è lo stesso (*idipsum est*) che vivere sommamente (*summe vivere*). Dio è sommo (*summus*). Sottolineo il *quia*: per Dio essere è ciò che è vivere, 'perché' vivere sommamente è lo stesso che essere sommamente.

Qui il punto è: *summe*.

2.21 Semplice e molteplice

Anche il tema della semplicità di Dio viene svolto da Agostino in modo antinomico. E infatti Dio è semplice, e nondimeno di Dio si dicono molte cose (*multipliciter dicitur*). Agostino perciò in *De Trin.* 6,4,6 chiama Dio: ‘semplice molteplicità’ o ‘molteplice semplicità’ (*de illa simplici multiplicitate vel multiplicis simplicitate*). Un’espressione come sempre antitetica: Dio è molteplice, perché in Lui c’è bontà e (*atque*) grandezza e (*atque*) forza ecc.: cioè a Dio attribuiamo molte perfezioni; e nondimeno Dio è semplice perché in Lui bontà, grandezza e forza sono identiche (*eadem*) e non sono *aliud atque aliud*. In *De Trin.* 6,6,8 Agostino scrive che la sostanza divina è semplice e molteplice (*simplex et multiplex (...) illa substantia*); la creatura invece è molteplice e in nessun modo veramente (*vere*) semplice.

In *De Trin.* 6,7,8 Agostino espone così l’antitesi: a) Dio è di certo detto molteplicemente (*Deus vero multipliciter quidem dicitur*) grande (*magnus*), buono (*bonus*), sapiente (*sapiens*), beato (*beatus*), vero (*verus*), e qualsiasi altra cosa (*et quidquid aliud*) sembri dirsi di Dio non indegnamente (*non indigne dici videtur*); b) ma (*sed*) la grandezza di Lui (*magnitudo eius*) è identica alla sapienza (*eadem quae sapientia*, “s’identifica con la sapienza”, in Città Nuova), e la bontà identica alla sapienza e grandezza (*eadem bonitas quae sapientia et magnitudo*), e la verità è identica a tutte quelle altre cose (*eadem veritas quae illa omnia*); e inoltre (*et*) qui (*ibi*) non è altro (*non aliud*) essere beato (*beatum esse*), altro grande, altro essere sapiente o vero o buono (*aliud sapientem aut verum aut bonum esse*), o lo stesso essere semplicemente (*omnino ipsum esse*).

Dunque, la semplice molteplicità e molteplice semplicità di Dio consiste in ciò: Dio ha ‘molte’ perfezioni, e nondimeno le Sue molte perfezioni sono identiche (*eadem*) e non ‘altro e altro’ (*non aliud, aliud*) ed ognuna è ciò che è l’altra (*hoc est quod est*).

È importante osservare che Dio è semplice ‘e’ molteplice. È molteplice perché è detto in molti modi: grande, buono, ecc. ‘Ed’ è semplice perché le ‘molte’ cose che è detto essere sono ‘la stessa cosa’ (*eadem*); e per lui essere l’una non è altro (*non est aliud*) che essere l’altra. Questo rilievo è fondamentale.

2.22 Ancora su deitas ed essentia o substantia

Ma ecco un problema. S’è detto che la *deitas* è ciò per cui Dio è Dio, e l’*essentia* è ciò per cui Dio semplicemente è. Che nesso c’è tra *deitas* ed *essentia*? Che nesso c’è tra ‘ciò per cui Dio è Dio’, e ‘ciò per cui Dio (semplicemente) è’?

La domanda si pone anche circa le creature. Che rapporto c’è tra ‘ciò per cui qualcosa è’, e ‘ciò per cui qualcosa è quello che è’? Sono lo stesso? Qualcosa ‘è’, per ciò per cui ‘è quello che è’? Ciò per cui qualcosa ‘è’, è anche ciò per cui ‘è quello che è’? Ad esempio: ciò per cui un certo uomo ‘è’, è identico a ciò per cui ‘è uomo’? O ancora: ciò per cui un uomo è ‘sostanza’ (ousia), è identico a ciò per cui è un ‘animale razionale’? Ciò per cui ‘è uomo’ è anche ciò per cui ‘è’?

Ancora dunque chiedo: la deità è identica (*eadem*) all’essenza o sostanza? Ciò per cui Dio ‘è Dio’, è anche ciò per cui ‘è’? Certamente, Dio essendo ‘ciò che ha’, per Dio essere Dio è ciò che è (*hoc est quod est*) essere semplicemente; e quindi la *deitas* è identica all’essenza. Ma possiamo distinguerle almeno come distinguiamo (ad esempio) la deità e la bontà? O come distinguiamo la bontà e la sapienza? Diciamo quindi distintamente (*multipliciter*) che Dio ‘è’ e che ‘è Dio’?

Ora, i due termini *deitas* ed *essentia* (o *substantia*) sono variamente connessi nelle opere di Agostino; e inoltre sono spesso usati in associazione (*et, atque*) o in sostituzione (*vel, aut*) di *natura*. *Essentia, substantia, natura, deitas*: quattro nomi che si rimandano a vicenda. Non è facile capire se e come distinguerli.

In alcuni passi *essentia* o *substantia* e *deitas* sembrano coincidere ed essere equivalenti. In *En. in Ps.* 38,9 la *substantia* sembra ‘ciò che qualcosa è’ (‘la mia *substantia*’, scrive Agostino, ‘è ciò che sono’ (*quod sum*)); ed in 41,7 la *substantia* di Dio sembra essere proprio ‘ciò che Dio è’ (*quod Deus est*) (dunque direi: la sua deità). Ancora, in 43,5 *substantia* e (*atque*) *natura* indicano ciò per cui Dio ‘è ciò che è’ (*qua es quidquid es*). Anche in *De Trin.* 15,5,7 si parla di *essentia* e (*atque*) *natura* (si dice che in Dio la vita è identica all’essenza e natura).

Ancora, in *En. in Ps.* 68,I,5 *substantia* è ciò che siamo (o anche ciò per cui siamo) qualunque cosa siamo (*illud quod sumus quidquid sumus*); e *substantia* risponde alla domanda: ‘che cos’è?’; ed anche circa Dio, diciamo che la *substantia* del Padre e del Figlio e dello Spirito è ciò che ognuno di loro è: cioè ‘Dio’. In 81,21 apertamente la *substantia* o *natura* del Padre e del Figlio è la loro divinità (*divinitatem*). Anche in 140,10 Agostino ripropone l’accezione per cui la *substantia* è ‘ciò che qualcosa è’: scrive infatti, parlando della *substantia* di Dio, che la Sua *substantia* è ‘ciò che Egli stesso è’ (*substantiam suam, hoc quid ipse est*: “la sua sostanza, quello che Lui è”, cfr. Città Nuova). In *De Trin.* 1,9,19 Agostino parla dell’unica *substantia* e (*atque*) *deitas* del Padre, del Figlio e dello Spirito; dunque *substantia* qui è *deitas*. In 2,18,34 ancora la *substantia* di Dio è ciò per cui egli stesso è ciò che è (*qua est ipse quod est*). In *De Trin.* 3,10,21 la *substantia* è ancora ‘ciò che Dio è’ (*id quod est*). Ancora, in 5,8,9 Agostino parla della sostanza di Dio (*eius substantia*) per la quale è Dio (*qua Deus est*).

In altri passi il termine *deitas* compare invece da solo. In *De Civ. Dei* 11,10 si dice che le tre Persone non sono divine e sapienti e beate per partecipazione a qualcos’altro, dunque qui la divinità è considerata singolarmente. In 11,24 Agostino spiega che la Trinità è un unico Dio (*unus Deus*) per l’inseparabile divinità (*propter inseparabilem divinitatem*); dunque qui la divinità è ciò per cui la Trinità è l’unico Dio.

Anche il nome *substantia* compare talvolta da solo e sembra semplicemente indicare ciò per cui (*qua*) Dio ‘è’ (*est*), come in *De Trin.* 3,4,10: *ipsa sua qua est substantia*. Anche in *De trin.* 4,21,30 la *substantia* delle tre Persone è ciò per cui (*qua*) sono (*sunt*). In 5,8,9, ancora, si parla della *substantia* per la quale (*qua*) Dio è (*Deus est*). Ancora in 4,1,1 Agostino parla dell’essenza di Dio (*Dei essentia*) come di ciò per cui Dio ‘è’ (*qua est*). Dunque qui si afferma che la *substantia* o *essentia* di Dio è ciò per cui Dio ‘è’ (semplicemente ‘è’): *qua est*. Tale *substantia* o *essentia* è la *natura*, è la *deitas*? E più ampiamente: l’*essentia* come ciò per cui qualcosa ‘è’, e l’*essentia* come *natura* per cui qualcosa ‘è quello che è’, sono identiche?

Agostino parla spesso della *deitas* o *divinitas* di Dio, che è ciò per cui Dio ‘è Dio’. Altre volte parla della *substantia* (o *essentia*) come di ciò per cui Dio ‘è’ (soltanto: ‘è’). Allora chiedo: *essentia* e *deitas* coincidono? Ciò per cui Dio ‘è’ e ciò per cui Dio ‘è Dio’, sono lo stesso?

E poi anche riguardo ad ogni altra sostanza, che cosa si deve dire? Ciò per cui qualcosa ‘è’, è identico a ciò per cui è ‘quello che è’?

Consideriamo il nome *esse*. Talvolta “essere” (*omnino esse*) è menzionato da solo. Così ad esempio in *De Trin.* 6,7 leggiamo che per Dio non è diverso (*aliud*) essere beato, grande, sapiente, vero, buono, o essere semplicemente (*omnino ipsum esse*). (*Omnino*, anche ‘completamente, del tutto, in generale, solamente, senza dubbio’.) Così anche in 6,5,7 (*non a-*

aliud est Deo esse, aliud magnum esse vel bonum). Ancora in 8,1,2 *esse* è nominato distintamente da *verum esse* e da *magnum esse*. Agostino scrive: nell'essenza della verità (*in essentia veritatis*) 'essere vero' è ciò che è 'essere grande' ed è ciò che è 'essere'.

In alcuni passi 'essere' ed 'essere Dio' sono almeno nominati distintamente. In *De Trin.* 7,3,6 Agostino scrive che in Dio essere è quello che è essere sapiente (*hoc est esse quod sapere*), e poi aggiunge che qui (*ibi*) essere non è altro che essere Dio (*aliud est esse quam Deum esse*). Perciò (prosegue) la Trinità è un'unica essenza (*una essentia*) com'è un'unica sapienza (*una sapientia*), e come è un unico Dio (*unus Deus*).

Qui Agostino sembra dunque dire distintamente *esse* e *Deum esse*. Dunque *essentia* e *deitas* sono due predicati distinti riguardo a Dio? Si dicono *multipliciter* di Dio?

Abbiamo visto che Dio 'è ciò che ha'. E quindi per Dio essere non è altro che essere grande, buono, sapiente, ecc., e dunque per Dio certamente essere non è altro che essere Dio. Ma distinguiamo essere ed essere Dio almeno come distinguiamo essere Dio ed essere buono, grande, sapiente?

In *De Trin.* 7,1,1 (un passo importante ma difficile) Agostino nomina ancora distintamente essere (*esse*) ed essere Dio (*Deum esse*), e sembra a me che l'*essentia* sia qui ciò per cui (o con cui) Dio 'è', come altrove la *deitas* è ciò per cui (con cui) Dio 'è Dio', e come la grandezza (*magnitudo*) è ciò per cui (o con cui) Dio 'è grande'. Ancora in *De Trin.* 7,1,2: l'*essentia* è la causa per cui qualcosa è (*causa ut sit*) come la *sapientia* è la causa per cui qualcuno è sapiente (*causa ut sapiens sit*). L'*essentia* (come *causa ut sit*) è anche indicata come 'ciò per cui qualcosa è' (*eo quo est*), come la *sapientia* (che è *causa ut sapiens sit*) è 'ciò per cui qualcuno è sapiente' (*eo quo sapiens sit*). Ora: per Dio essere è ciò che è essere Dio ed essere grande e sapiente ecc.; e perciò l'essenza non è altro (*aliud atque aliud*) dalla deità e dalla grandezza e dalla sapienza ecc.. Tuttavia vengono dette distintamente. Come le distinguiamo?

Inoltre possiamo chiedere: nelle sostanze create (meno semplici di Dio), ciò per cui 'sono' è ciò per cui 'sono quello che sono'? Ad esempio in un certo uomo: ciò per cui 'è' (solo: 'è'), è anche ciò per cui 'è uomo'? E quindi: 'essere' è per lui ciò che è 'essere uomo'? Ora (mi sembra) se 'uomo' significa: 'sostanza, vivente, senziente, razionale e mortale', direi che per un uomo essere (essere sostanza) non è semplicemente lo stesso che vivere o sentire o *intelligere*. Ma, benchè distinte, c'è fra queste perfezioni un nesso strettissimo (sono una stessa natura). Tuttavia non quanto in Dio.

Ancora in *De Trin.* 7,4,9 Agostino spiega che per Dio essere è lo stesso che sussistere (*si hoc est Deo esse quod subsistere*), dunque è meglio non dire le tre Persone divine tre sostanze (*ita non erant dicendae tres substantiae*), come non le diciamo tre essenze (*ut non dicuntur tres essentiae*). Allo stesso modo (*quemadmodum*) infatti, siccome per Dio essere è lo stesso che essere sapiente (*hoc est Deo esse quod sapere*), non diciamo tre sapienze (*ita nec tres sapientiae*), come non diciamo tre essenze (*sicut non tres essentiae*). E ancora, siccome per Dio essere Dio è lo stesso che essere (*quia hoc illi est Deum esse quod est esse*), non diciamo nemmeno tre dèi, come non diciamo tre essenze (*tres essentiam quam tre deos, dici fas non esse*). In questo passo come nel precedente Agostino determina separatamente essere ed essere Dio, come determina separatamente essere ed essere sapiente, e prima ancora essere e sussistere. Ribadendo però che queste molte cose sono in Dio una sola. Anche in 7,1,1 *essentia* e *deitas* sembrano determinate separatamente. Il passo è articolato e complicatissimo. Agostino sta commentando san Paolo: *Cristo è la forza di Dio, e la sapienza di Dio* (1 Cor 1,24). La questione è: se il padre sia padre della sapienza e della forza, in modo che sia sapiente solo con ("per") questa sapienza (*hac sapientia*; abl.: "per questa sapienza") che ha generato, e forte solo con ("per") questa forza (*hac virtute*) che ha generato; oppure se il padre sia egli stesso per se stesso la stessa sapienza (*ipsa sibi ipse*

sapientia) e la stessa forza. Agostino risponde che se il Padre è sapiente solo con (o per) la sapienza che ha generato e forte solo con (o per) la forza che ha generato, allora è anche grande solo con (per) la grandezza che ha generato, ed è buono solo con (“per”) la bontà che ha generato, ed è anche giusto solo con (per) giustizia che ha generato; infatti qui, in Dio, la grandezza è ciò che è la forza, e la bontà è ciò che è la sapienza, come la sapienza è ciò che è la forza. Inoltre (questo c’importa) il padre è anche Dio solo con (per) la deità che ha generato; infatti per Dio non è altro esser grande ed esser Dio. E infine il Padre è padre della sua essenza e non è (*est*) se non con (per) l’essenza (*essentia*) che ha generato, perché per Dio non è altro essere ed altro essere Dio. Ora, il passo è complicatissimo. A me interessa qui solo che pare confermato questo schema: la grandezza, la bontà, la sapienza, la forza sono ciò con/per cui qualcosa è grande, buono, sapiente, forte. Così la *deitas* è ciò per cui Dio è Dio; e l’*essentia* è ciò per cui Dio è. Qui di nuovo la deità e l’essenza sono dunque dette in modo distinto, anche se naturalmente in Dio sono una stessa cosa; ugualmente anche essere ed essere Dio sono detti distintamente, cioè *multipliciter*, benchè per Dio essere sia lo stesso che essere Dio.

Dunque qui le perfezioni di Dio sono: che ‘è’, che ‘è Dio’, che ‘è grande’, che ‘è buono’, che ‘è sapiente’, che ‘è forte’. E distinguiamo quindi: l’*essentia*, la *deitas*, la grandezza, la bontà, la sapienza, la forza.

Anche in *De Trin.* 7,6,11 leggiamo che per ciascuna Persona essere (*esse*) è ciò che è essere Dio (*hoc est quod Deum esse*), ed essere grande e buono (*quod magnum, quod bonum esse*). Dunque ancora *esse* e *Deum esse* sono nominati distintamente e cioè *multipliciter* come *magnum esse* e *bonum esse*.

In altri passi infine si parla dell’unica essenza o sostanza di Dio come se includesse in sé tutte le perfezioni divine. Così ancora in *De Trin.* 7,1,1 Agostino afferma che l’essenza è ciò per cui il Padre è tutto ciò che è (*qua essentia est quidquid est*). Quindi (direi) l’essenza contiene tutte le perfezioni del Padre *ad se* (grande, sapiente, Dio, è): per un’unica essenza il Padre è grande, è sapiente, è Dio, è.

Così anche in *De Trin.* 2,18,35 leggiamo che *natura* o (*vel*) *substantia* o *essentia* sono nomi con cui si chiama ciò stesso che Dio è (*idipsum quod Deus est*; “l’essere stesso di Dio”, in Città Nuova; benchè qui *idipsum* possa anche indicare semplicemente Dio immutabile, dunque anche si può tradurre: ‘l’*idipsum*, che è Dio’) qualunque cosa Egli è (*quidquid illud est*; direi anche: ‘tutto ciò (*quidquid*) che Dio è’). Ancora in 2,18,34 si parla della sostanza di Dio (*eius ipsa substantia*), per la quale (Dio) è ciò che è (*qua est ipse quod est*; ma può al limite anche tradursi: ‘per la quale Lui stesso è il *quod est*’).

Dunque qui *natura*, *substantia*, *essentia* cosa indicano? Direi: ‘tutto ciò che Dio è’. Come si vede, sembra ora che *substantia* o *essentia* come *natura* indichi ciò per cui Dio è ciò che è, dunque tutto ciò che è: grande, buono, sapiente, Dio, essenza. Questo perché in Dio le molte perfezioni sono identiche (*eadem*).

In conclusione direi che l’unica essenza o sostanza o natura di Dio include in se stessa tutte le perfezioni di Dio. Giacchè nessuna perfezione o predicato è accidentale in Dio, ma tutto deve intendersi secondo la sostanza o essenza (*secundum substantiam vel essentiam est intellegendum*, cfr. *De Trin.* 15,5,8). Per quest’unica essenza: Dio ‘è’, ‘è Dio’, ‘è grande’, ‘è buono’, ‘è sapiente’, ‘è forte’, e quant’altro di Lui si dica *ad se* e non *ad aliud*. Inoltre Dio è quest’essenza o sostanza o natura. In *Conf.* 7,2,3 leggiamo: Dio, qualunque cosa è (*quidquid es*), cioè (*id est*) la sua sostanza, per la quale è (*qua es*). Qui la sostanza di Dio è ‘ciò che Dio è’ ed è ‘ciò per cui Dio è’, e (*id est*) Dio è questa sostanza.

Dunque (stando a questi passi di Agostino) registriamo tre accezioni di *essentia Dei* (tre accezioni che si intersecano fino a sovrapporsi):

essentia come ciò per cui Dio ‘è’;

essentia come ciò per cui Dio ‘è Dio’;

essentia come ciò per cui Dio ‘è tutto ciò che è’.

Comunque c’è un’essenza o sostanza ‘di’ Dio: un’essenza che Dio ‘ha’; e però Dio è quest’essenza. Dio ‘è’ ciò che ‘ha’. Sono vere entrambe: Dio ‘ha’ un’essenza; Dio ‘è’ la ‘sua’ essenza.

2.23 Ancora sulla molteplice semplicità di Dio

Dunque: Dio ‘è’ (è ousia, è *quod est*), ‘è Dio’, ‘è grande’, ‘è buono’, ‘è sapiente’, ‘è forte’ ecc.; e tutte queste perfezioni sono presenti nell’unica natura o essenza o sostanza divina. Cioè tutte sono essenziali; tutte si dicono secondo la sostanza o essenza e nessuna secondo l’accidente (niente ‘accade’ a Dio). E anche quelle perfezioni che circa la creatura sarebbero secondo la qualità (come grande, buono, sapiente, ecc.) riguardo a Dio indicano la sostanza o essenza. Ma il nesso tra le perfezioni essenziali in Dio è come quello che c’è tra le perfezioni essenziali nella creatura? Cioè: tra le perfezioni (tutte essenziali) in Dio c’è forse un nesso qual è a quello, ad esempio in un uomo, tra essere ed essere vivente e senziente e razionale? Occorre insistere sulla semplicità di Dio. È una semplicità che non si trova in nessuna creatura.

In *De Civ. Dei* 11,10 Agostino osserva che niente è ciò che ha. Una natura è detta semplice (*simplex*) se non ha qualcosa che possa anche perdere (*cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere*, “se l’averne in lei non è qualcosa che essa può perdere”, in Città Nuova). O meglio: se non sono diversi l’avente e ciò che ha (*vel aliud sit habens, aliud quod habet*, “ovvero se altro è chi ha e altro ciò che ha”). Ad esempio il bicchiere può avere un liquido, il corpo un colore, l’aria la luce, l’anima la sapienza. Nessuno di questi è ciò che ha (*nihil horum est id quod habet*): né il bicchiere è il liquido, né il corpo è il colore, né l’aria è la luce, né l’anima è la sapienza. E possono anche essere privati di ciò che hanno (*privari possunt rebus quam habent*) ed essere mutati in altre “conformazioni” (*alios habitus*) e qualità (il vaso può svuotarsi, il corpo scolorirsi, l’aria ottenebrarsi, e l’anima divenire insipiente).

Agostino propone un altro esempio. Consideriamo il corpo incorruttibile (*corpus incorruptibile*). Nella risurrezione il corpo degli “eletti” (*sanctis*) avrà certamente la qualità permanente dell’incorruttibilità (*incorruptionis inamissibilem qualitatem*). Ma benchè certamente incorruttibile, la sostanza corporea non sarà la stessa incorruttibilità (*substantia non hoc est quod incorruptionis*). Cioè la sostanza (*substantia*) non è la sua qualità. Dunque non è ciò che ha. (Agostino fornisce questo argomento: l’incorruttibilità è tutta (*tota est*) in (*per*, attraverso) ogni singola parte del corpo (*ubique eius*) e non è maggiore in una e minore in un’altra, infatti ogni parte del corpo è ugualmente incorruttibile. Il corpo invece non è tutto in ogni parte di sé (*non ubique sui totum est*) ed è maggiore nel tutto che nella parte (*maior in toto quam in parte*), e in esso una parte è maggiore di un’altra. Perciò altro (*aliud*) è il corpo e altro (*alia*) l’incorruttibilità. In altri termini: altro (*aliud*) è la sostanza (*substantia*) per la quale (*qua*) è detto corpo ed altro (*aliud*) è la qualità (*qualitas*) per la quale (*qua*) è detto incorruttibile.)

Agostino ritorna sull’esempio dell’anima. Anche l’anima, se pure fosse sempre (*semper*) sapiente (e lo sarà quando verrà liberata *in aeternum*), sarebbe sapiente per partecipazione alla sapienza immutabile (*participatione incommutabilis sapientiae*), la quale non è ciò che è l’anima (*quae non est quod est ipsa*). Come (per analogia, *quandam similitudinem*) l’aria illuminata (*infusa*) dalla luce non è la luce per la quale (*qua*) è illuminata (*aliud ipse, aliud lux*).

Quindi soltanto Dio è ciò che ha e perciò soltanto Dio è semplice. Perché in Dio non è altro la qualità ed altro la sostanza: infatti non è per partecipazione a qualcos'altro che è divino o sapiente o beato ecc.

Ancora, in *De Trin.* 6,10,11 (un passo complicatissimo) Agostino (che sta comentando Ilario) osserva che nell'Immagine (o Verbo) c'è la prima e somma vita per la quale non è altro (*aliud*) vivere ed altro (*aliud*) essere, ma è identico (*idem*) essere e vivere, e c'è anche la prima e somma intelligenza (*intellectus*, intelligenza, intelletto) per la quale non è altro vivere ed altro intelligere (*intelligere*, "intendere", in Città Nuova) ma ciò che è *intelligere*, questo è vivere, e questo è essere, e tutte queste cose sono 'uno' (*unum*, una cosa sola).

Il passo è (qui per noi) importante perché mostra che la semplicità della natura divina è incopparabilmente superiore ad ogni altra. Ad esempio (mi sembra) di quella umana: per l'uomo vivere ed essere non sono la stessa cosa, né *intelligere* è lo stesso che vivere ed essere. Certo (osservo) nell'uomo il nesso fra vivere e pensare ed essere è diverso (più intimo e stretto) da quello fra essere ed essere (ad esempio) sapiente e buono, o bianco. Ma c'è comunque anche qui una molteplicità che in Dio evidentemente non c'è.

Riflettiamo ancora sulla semplicità di Dio. In *De Trin.* 6,6,8 Agostino scrive che la creatura è molteplice e in nessun modo veramente (*vere*) semplice.

Agostino fornisce vari esempi.

1) Il corpo anzitutto non è semplice:

a) il corpo (o mole) universale consta di parti, di cui una è maggiore dell'altra; e l'universo è maggiore di qualsivoglia sua parte (ad esempio di cielo e terra); ed ogni parte è a sua volta minore nella metà che nel tutto;

b) anche in ogni singolo corpo altro è la grandezza, altro il colore, altro la figura: diminuita la grandezza, il colore e la figura permangono identici, e mutato il colore restano identiche la figura e la grandezza, e se la figura non permane identica il corpo è grande e colorato nello stesso modo. Insomma: molte cose si dicono del corpo ma possono mutare o tutte insieme o alcune senza le altre; e dunque le varie cose nel corpo sono *aliud atque aliud* e il corpo non è semplice.

In *Conf.* 4,16,29 leggiamo che il corpo non è grande e bello per ciò per cui (*eo quo*) è corpo, e infatti anche se fosse meno grande e meno bello non sarebbe comunque meno corpo (*etsi minus magnus et minus pulchrum esset, nihilominus corpus esset*).

Quindi (riassumendo) qualcosa non è semplice quando: non è ciò che ha; essere non è essere grande, bello, ecc.; ciò per cui è non è ciò per cui è grande, bello ecc.; può cessare di essere grande, bello ecc. e però continuare a essere.

2) L'anima (creatura spirituale):

a) è più semplice del corpo perché non è diffusa con una mole attraverso uno spazio di luogo (*spatium loci*), bensì è tutta in tutto il corpo e tutta in ciascuna sua parte;

b) ma l'anima al di là della comparazione col corpo non è semplice: in essa altro (*aliud*) è essere operativo, altro essere inerte, altro essere acuto, altro essere memore, e altro è il desiderio (*cupiditas*), altro il timore, altro la letizia, altro la tristezza; e possono esistere alcune di queste cose senza le altre oppure alcune di più e altre di meno. Nell'anima si trovano dunque cose innumerevoli in modo innumerevole. Non è perciò una natura semplice.

In conclusione: nessun mutevole è semplice; ed ogni creatura è mutevole.

In *De Trin.* 6,4,6 Agostino considera le virtù nell'animo umano (*sic enim virtutes quae sunt in animo humano*), ad esempio fortezza (*fortitudo*), saggezza (*prudencia*), giustizia (*iustitia*) e temperanza (*temperantia*). Spiega che anche se si intendono ciascuna in modo diverso (*alio atque alio modo singulare intelleguntur*), non sono separate in alcun modo (*nullo modo separantur*). Ma (e questo è importante) per l'animo umano essere non è ciò

che è (*non hoc est quod est*) essere forte o saggio o giusto o temperante: perché l'animo può essere, senza avere nessuna di queste virtù.

Dunque Dio è incomparabilmente più semplice (*simplicior*). Per Dio essere è quello che è (*hoc est quod est*) essere potente e giusto e sapiente e qualsiasi altra cosa si dica di Lui con cui significare la sua sostanza. Ancora, in *De Trin.* 15,13,22 leggiamo che per noi essere non è quello che è conoscere (*scire*) o essere sapienti (*sapere*), e perciò la nostra scienza (*scientia*) può essere perduta e recuperata, e noi possiamo essere anche se non conosciamo né “gustiamo” (*sapiamus*) ciò abbiamo appreso. Invece nella mirabile semplicità di Dio essere non è altro che essere sapiente (*non est aliud sapere, aliud esse*): ciò che è essere sapiente, questo è essere (*quod est sapere, hoc est esse*).

Dunque prendiamo una creatura, ad esempio un certo uomo. Quest'uomo 'è' (è sostanza, è ousia, è *quod est*), 'è vivente', 'è capace di sensazione', 'è razionale'. Tutte queste perfezioni sono essenziali (cioè fanno parte dell'essere dell'uomo; cfr. Porfirio, *Isag.* 12,1-10). Che nesso c'è fra loro? E fra loro e quest'uomo?

Abbiamo visto che un'anima non cessa di essere anche se cessa (ad esempio) di essere sapiente. Dunque per essa essere non è ciò che è essere sapiente. Domandiamo ancora: può continuare ad essere se cessa di essere anima? Per l'anima, essere ed essere anima sono lo stesso?

O ancora: ciò per cui un uomo 'è uomo' e ciò per cui 'è' sono lo stesso? Tra ciò per cui 'è' e ciò per cui 'è uomo' ('è corporeo', 'vive', 'è senziente', 'è razionale'), c'è un nesso diverso da quello che c'è tra ciò per cui 'è uomo' e ciò per cui (ad esempio) 'è sapiente', o 'bianco' e 'alto (ad esempio) due metri'?

Secondo il quadro categoriale dovremmo dire: 'uomo' significa 'sostanza, vivente, senziente, razionale, mortale'.¹⁶⁴ Ora: tutti questi predicati rientrano nell'essenza (cfr. Porfirio, *ibid.*). 'Sapiente' è una qualità che può essere acquistata e perduta ma 'permane in sé' (cfr. *De Trin.* 7,1,2), 'bianco' è una qualità del tutto accidentale (è 'nel' corpo e non 'in sé', *ibid.*), "di due metri" una quantità ugualmente accidentale (cfr. Arist., *Categ.* 6,5b,11-15). Che nesso troviamo?

In *De Trinitate* 6,10,11 (parlando di Dio) Agostino scrive che il Verbo è vita prima e somma, ed è intelligenza prima e somma. Per questa vita vivere non è altro che essere, ma è identico essere e vivere, e per questa intelligenza non è altro vivere ed altro intelligere, ma ciò che è intelligere, questo è vivere, e questo è essere, e tutte queste cose sono una cosa sola. È importante: la semplicità della natura divina è incomparabilmente superiore a ogni altra: dunque (deduco da qui) a quella di ogni ogni altra natura. Perciò: per un uomo vivere ed essere non sono la stessa cosa; né intelligere è lo stesso che vivere ed essere. Certo (osservo) nell'uomo il nesso fra vivere e pensare ed essere è diverso da quello fra queste cose ed essere sapiente, bianco o alto. Perché il nesso tra essere, vivere e *intelligere* è più intimo e stretto: l'uomo non può cessare di vivere e di essere razionale senza cessare al contempo di essere uomo; mentre continua ad essere uomo anche cessando di essere sapiente, e bianco o alto ecc. Ma c'è comunque anche qui (tra essere, vivere, pensare nell'uomo) una certa molteplicità che in Dio evidentemente non c'è. Ancora: nell'uomo essere e vivere e pensare sono in una stessa natura e in qualche modo sono una cosa sola, un'unica natura; ma non con la stessa semplicità con cui sono una cosa sola in Dio. Questa semplicità è incomparabile. Come si legge in *De Trin.* 7,1,2: *vere ibi est summe simplex essentia*.

In conclusione, nella creatura: distinguiamo le perfezioni essenziali (essere, vivere, sentire, *intelligere*) dagli accidenti (essere bianco e alto ecc.); inoltre la creatura stessa (che 'ha'

¹⁶⁴ Agostino utilizza la definizione di 'uomo' come 'animale razionale mortale' almeno in *De dialectica*, 9.

quelle perfezioni) ‘non è’ le sue perfezioni; e (ancora) le perfezioni non sono identiche (*e-adem*) tra loro.

Invece in Dio: tutte le perfezioni sono secondo l’essenza e niente è secondo la qualità né secondo l’accidente; inoltre Dio ‘è ciò che ha’, dunque Dio stesso è le sue perfezioni (la sua essenza, deità, bontà, grandezza, ecc.); e perciò anche le sue perfezioni (essere, essere Dio, essere buono, grande, ecc.) non sono diverse (*aliud atque aliud*) bensì sono identiche (*eadem*) tra loro (ciò che è l’una è ciò che è l’altra: *hoc est quod est*).

Ancora: non diciamo ‘Dio è Dio’ e ‘Dio è buono’ come diciamo (ad esempio) ‘Alessandro è uomo’; bensì (in qualche modo) come diciamo ‘Alessandro è Alessandro’. Infatti in: ‘Alessandro è uomo’, noi distinguiamo ‘Alessandro’ e ‘uomo’, e nessuno direbbe che l’uomo è Alessandro come dice che Alessandro è un uomo. Né dire ‘Alessandro’, è semplicemente lo stesso che dire ‘uomo’. Invece dire ‘Dio’ e dire ‘buono’ e dire ‘giusto’ ecc., è appunto lo stesso.

Ancora, anche in Dio noi troviamo ‘molte’ perfezioni: che ‘è’, che ‘è Dio’, che ‘è grande’, ‘buono’, ‘sapiente’, ecc. Ma tutte queste perfezioni sono identiche. Perché Dio stesso è le sue perfezioni: Dio ‘è ciò che ha’.

Dio dunque è *simplex multiplicitas* e *multiplex simplicitas*. Uno sviluppo di questa istanza si trova in sant’Anselmo, *Monologion*, XVII. Provo a riformulare. Radicalizzando un po’. Dio è buono ‘e’ giusto ‘e’ sapiente ‘e’ onnipotente ecc. ‘Nondimeno’, Dio è ‘uno’ e assolutamente semplice; e cioè ‘tutte’ queste perfezioni che si dicono di Dio essenzialmente, sono ‘uno’, una sola realtà.

L’uomo è corpo ‘ed’ è razionale; ma ‘né’ corpo singolarmente, ‘né’ razionale singolarmente, è ‘tutto’ ciò che l’uomo è. Invece ‘ogni’ cosa che Dio è essenzialmente è ‘tutto’ ciò che Dio è. Dio è buono ‘e’ giusto ‘e’ sapiente ‘e’ potente ecc.. Ma la bontà è proprio ‘tutto’ ciò che Dio è; anche la giustizia è proprio ‘tutto’ ciò che Dio è; e la sapienza è ‘tutto’ ciò che Dio è; e infine la potenza è appunto ‘tutto’ ciò che Dio è.

Anche qui vedo una qualche antinomia. Dio è buono ‘e’ giusto: è buono ed è ‘anche’ giusto. Nondimeno la bontà è ‘tutto’ ciò che Dio è; e anche la giustizia è ‘tutto’ ciò che Dio è. Sarebbe più immediato se pensassimo: Dio è buono ‘e’ anche giusto; perciò né la bontà da sola né la giustizia da sola è ‘tutto’ ciò che Dio è. Oppure: la bontà è ‘tutto’ ciò che Dio è; dunque Dio è ‘soltanto’ buono. O la giustizia ecc.

C’è però una qualche necessità in questo. Dipende da: “Dio è ciò che ha”.

Sant’Agostino parla dunque di Dio come di una “semplice molteplicità o molteplice semplicità”.

L’antinomia può formularsi in vari modi. Direi anche così: a) noi diciamo di Dio molte cose: che è buono, giusto, che è Dio e che è sostanza o (meglio) essenza; b) e nondimeno Dio ‘è ciò che ha’ in modo tale che diciamo Dio (ad esempio) ‘è buono’ non come diciamo che (ad esempio) Alessandro (o un altro uomo qualsiasi) ‘è uomo’ o ‘è vivente’ ma (piuttosto) come diciamo che Alessandro ‘è Alessandro’. C’è una ‘stessità’ tra Dio e le sue perfezioni, per cui dire ‘Dio’ è lo stesso che dire semplicemente ‘buono’ o ‘giusto’ ecc., e dire semplicemente ‘buono’ o ‘giusto’ (senz’altra aggiunta) è proprio come dire ‘Dio’.

2.24 *Ipsum esse?*

Dio è l’Essere? Il nome *esse* (‘essere’) compare varie volte nelle opere di Agostino che abbiamo esaminato. Talvolta *esse* compare in un uso sostantivato ad indicare l’azione o l’atto stesso di essere. Altre volte invece il termine *esse* compare all’interno di una proposizione infinitiva. La proposizione infinitiva è “una subordinata completiva implicita caratterizzata

dalla presenza di un soggetto in caso accusativo e dal verbo all'infinito".¹⁶⁵ La proposizione infinitiva è "una delle strutture sintattiche più comuni della lingua latina, ma non è meccanicamente trasferibile in italiano, in cui viene generalmente resa con una proposizione esplicita introdotta dalla congiunzione "che" avente per soggetto il termine in accusativo"¹⁶⁶. In breve: nelle proposizioni infinitive il nome *esse* (essere) non ha una funzione semplicemente nominale, bensì ha una funzione verbale. Cioè: non designa l'azione in sé (l'essere), ma esprime "tempo e diatesi" e indica quindi un'azione effettivamente svolta da un determinato soggetto. È quindi tradotta generalmente in italiano con una proposizione introdotta dalla congiunzione 'che' e con un verbo al modo finito. Ad esempio, la frase: *puto Marcum verum dicere*, si traduce: 'ritengo che Marco dica la verità';¹⁶⁷ il verbo *dicere* non indica il 'dire' stesso, bensì l'azione effettivamente svolta da Marco in determinato tempo. (Di come trasformare un verbo al modo infinito (*modo infinito*) in una proposizione infinitiva tratta Agostino nelle *Regulae Aurelii Augustinii*, Cap. III, 1 (*De verbo*): *Ecce vides designare tantum tempora, non personas: clamare enim, et clamasse, et clamatum ire, nescitur persona, nisi velis iungere et dicere "clamare debet ille"; tunc quasi fit finitum.*) Ora anche il verbo *esse* (essere) incorre (anche nei testi di Agostino) nella medesima circostanza: qualche volta ha una funzione nominale e indica l'azione in sé, l'atto stesso di essere, qualche altra volta invece rientra in una proposizione infinitiva e ha una funzione verbale. Non è sempre facile distinguere i due usi (anche in Agostino). Talvolta restano aperte (per me) entrambe le possibilità.

Vediamo qualche passo. In *En. in Ps.* 134,4 Agostino scrive che le cose create non si può dire che non sono, perché sono create; ma in confronto a Dio che le ha create neppure si può dire che sono. Agostino scrive infatti (*quia*): *verum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est*. Come tradurre? A mio avviso può tradursi in due modi: 1) 'il vero essere è l'essere immutabile, che (*quod*) soltanto Dio è'; 2) 'il vero essere è l'essere immutabile, e perciò (*quod*) soltanto Dio è'. In 1) Dio è l'essere, in 2) no. Il problema qui è che *quod* è equivoco: può fungere da pronome relativo o da congiunzione.¹⁶⁸ Città Nuova traduce: "il vero essere esiste in maniera immutabile, e tale esistenza è esclusiva di Dio". Dunque dobbiamo dire che Dio è l'essere?

In *En. in Ps.* 134,6 Agostino spiega che Dio è veramente e propriamente e perciò disse a Mosè: *Io sono colui che sono; e: dirai ai figli di Israele: Colui che è mi ha mandato a voi* (*Es* 3,14). Ma Agostino avverte che Dio disse a Mosè anche: *dirai ai figli di Israele: il Dio di Abramo di Isacco e di Giacobbe mi ha mandato a voi* (*Deus (...)*) *et hoc de se dixit quod quod capi dulciter posset (...): Vade, inquit, dic filiis Israel, Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob misit me ad vos, Es* 3,14). Cioè Dio aggiunge al Suo nome eterno (*Colui che sono; Colui che è*) un nome temporale (*Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe*). Perché? Agostino spiega: *quia ipsum proprie esse menti humanae difficile erat capere*. Come tradurre: *quia ipsum proprie esse difficile erat capere*? Anche qui ci sono due possibili traduzioni: 1) 'poiché per la mente umana era difficile capire l'essere stesso (*proprie*)', 2) 'poiché per la mente umana era difficile capire che Lui stesso (*ipsum*) è'. Il punto è: *esse* ha qui un uso verbale oppure nominale? È un'infinitiva? Città Nuova traduce *proprie esse come* 1): "l'essere stesso". Io qui opterei forse invece per l'infinitiva e tradurrei: 'è propriamente'. Quindi: Dio è "l'essere stesso"? Oppure 'è propriamente'?

¹⁶⁵ Cfr. N. Flocchini- P. Guidotti Bacci – M. Moscio, *Sermo et humanitas. cit.*, p. 394.

¹⁶⁶ *Ivi.*

¹⁶⁷ *Ivi.*

¹⁶⁸ Cfr. L. Castiglioni- S. Mariotti, *Vocabolario della lingua latina. Quod*: avv. e cong.: 1) "perché, per che ragione", 2) "per la qual ragione, e perciò", 3) "il fatto che, che", 3) "poiché, per il fatto che", 5) "quanto al fatto che", 6) "che", 7) "benchè, sebbene".

Un altro passo emblematico è in *De Trin.* 5,2,3. Qui Agostino scrive che solo ciò che non muta conserva l'essere stesso (*servat ipsum esse*), e perciò c'è una sola essenza immutabile che è Dio a cui dunque compete l'essere stesso (*competit ipsum esse*). E aggiunge: *ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupolo occurrit quod verissime dicatur esse*. Quest'ultima frase, come tradurla? Può tradursi in due modi: 1) e perciò soltanto quello che non muta né può assolutamente mutare, occorre (*occurrit*) che (*quod*) sia chiamato (*dicatur*) veramente (*verissime*) l'essere (*esse*); 2) e perciò soltanto quello che non muta né può assolutamente mutare, occorre (*occurrit*) che (*quod*) veramente (*verissime*) sia detto (*dicatur*) essere (*esse*), cioè: occorre dire veramente 'che è', dunque secondo un'infinitiva oggettiva retta da *dicere* ("la proposizione infinitiva con funzione oggettiva si trova di norma dopo i *verba dicendi*"¹⁶⁹). Io anche qui opterei per 2).

Dunque: si sono visti tre passi; sono forse i passi da cui maggiormente (mi sembra) può evincersi che Dio è 'l'essere', in una cernita fatta nell'ambito di queste opere: *Enarrationes in Psalmos, De Civitate Dei, De Trinitate, Confessionum Libri XIII*; da tutti e tre i passi è possibile ricavare che Dio è l'essere, e tuttavia è anche possibile che *esse* indichi semplicemente 'che Dio è'.

C'è però ancora un passo in *En. in Ps.* 134,4, più esplicito. Qui leggiamo che Dio (*Deus*) volendo dire a Mosè il Suo nome, rispose (*respondit*) di chiamarsi (*se vocari*): *ipsum esse*. Cioè: "rispose che il suo nome è l'Essere stesso" (cfr. trad. Città Nuova). Sembra la traduzione più corretta. Può trattarsi anche qui di un'infinitiva? Può tradursi: Dio rispose di chiamarsi (*se vocari*) 'che Lui stesso è'? È difficile. La traduzione di questo passo condiziona peraltro il modo d'intendere il passo immediatamente precedente di 134,4: *verum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est*, visto sopra.

In *Sermones*, VII,7, leggiamo ancora: *sic sum quod sum, sic sum ipsum esse*. Dio dunque dice di sé: 'io sono ciò che sono, io sono l'essere stesso'. Dio qui sembra proprio *ipsum esse*.¹⁷⁰

Fra gli interpreti che hanno considerato (in Agostino) Dio come l'Essere o *Ipsum Esse*: W. Beierwaltes,¹⁷¹ É. Gilson,¹⁷² F.-J. Thonnard¹⁷³ e altri.¹⁷⁴ J.-L. Marion ha invece contestato questa nominazione di Dio come *Ipsum Esse* (anche in riferimento ad Agostino).¹⁷⁵

¹⁶⁹ Cfr. Cfr. N. Flocchini- P. Guidotti Bacci – M. Moscio *cit.*, p.398.

¹⁷⁰ Il passo è segnalato da J.-F. Courtine, in "Essenza, sostanza, sussistenza, esistenza", *cit.*. Courtine scrive: "il termine *essentia* può imporsi per enunciare propriamente l'essere di colui che dice: *sic sum quod sum, sic sum ipsum esse*".

¹⁷¹ Cfr. W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 107: "In *Ego sum qui sum* Dio esprime il suo nome. «Essere» è pertanto il nome che spetta a Dio"; p.114 (commentando *De Trin.* 5,2,3): "il termine «essentia» (...) esprime in modo più chiaro l'*ipsum esse*"; ancora a p.115 spiega che nella "proposizione *ego sum qui sum* (...) Dio si esprime come il vero essere (come l'essere stesso, l'essere in sé)".

¹⁷² Cfr. É. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino, cit.* p. 241.

¹⁷³ F.-J. Thonnard ha senz'altro sostenuto: "Dieu, qui est l'être meme en toute sa pureté et plénitude (...), en sorte qu'il est l'Existence qui existe en soi: «Esse subsistens»", cfr. *op. cit.*, p. 45.

¹⁷⁴ Cfr. ad esempio L. Ayres, "Essere (*Esse, essentia*)", *cit.*, p. 667: "Dio veramente semplice, che è l'Essere stesso" (*truly simple God who is Being itself*, cfr. L. Ayres, "Being", in *Augustine through the Ages*, Allan D. Fitzgerald (ed.), 1999). Su Dio come 'Essere', anche in riferimento ad Agostino, per un orientamento, cfr. E. Berti, "Essere", in AA.VV., *Storia dell'ontologia*, a cura di M. Ferraris, Bompiani, Milano 2007, in particolare pp. 49-51.

¹⁷⁵ Cfr. J.-L. Marion, *In Luogo di sé, cit.*, pp.383-384. Dello stesso autore, *Dio senza essere*, Jaka Book, Milano 2008, pp. 257-283. Marion qui sostiene che in san Tommaso la *proportio* riferisce più termini ad un punto focale senza che ci sia misura comune tra di essi (pp. 258- 259). Dio si dà quindi a conoscere come incomprendibile. 'Buono', 'bello', 'vero': dicono per M. solo che Dio è causa della bontà, bellezza, verità; ma non dicono nulla della sua essenza. Anche per 'ente' è lo stesso. Dio è il principio dell'essere dell'ente, è

2.25 Ciò (o qualcosa) che è, ciò per cui è, essere

Si può provare a riflettere sul tema. Anche andando al di là del testo di Agostino e cercando di individuare alcune possibili coerenze.

Direi così:

In ogni sostanza si possono considerare due aspetti: 1) il *subiectum* e 2) i suoi predicati. I predicati sono numerosi e le *Categorie* di Aristotele ne forniscono un possibile raggruppamento: 1) ousia 2) quantità 3) qualità 4) relazione 5) luogo 6) tempo 7) azione 8) passione 9) avere 10) giacere. Ciascun predicato della sostanza è compreso in una (o più) di queste dieci categorie. Di tutti questi predicati alcuni si attribuiscono alla sostanza 1) come generi e 2) come specie, altri 3) come differenze, altri 4) come propri e altri infine 5) come accidenti: sono questi i cinque modi della predicazione, i ‘predicabili’ (ne tratta Porfirio in *Isagoge*). I predicati contenuti nel genere dell’ousia (dunque la stessa ‘ousia’ e le specie incluse in ‘ousia’ come ad esempio per l’uomo: ‘corpo’, ‘corpo animato’, ‘animale’, ‘animale razionale’, ‘uomo’) sono i soli che si possano predicare d’una sostanza come generi e specie. Gli altri predicati inclusi nelle altre nove categorie si predicano della sostanza o come differenza (ad esempio per l’uomo la qualità: ‘razionale’) o come proprio (ad esempio per l’uomo: ‘capace di ridere’) o come accidente (ad esempio per l’uomo la qualità: ‘camuso’, e l’azione: ‘essere in movimento’).

Più schematicamente distinguiamo due modi di predicare qualcosa di qualcosa: 1) il ‘dirsi di’, 2) e ‘l’essere in’. Il ‘dirsi di (qualcosa come di un soggetto)’ è la predicazione secondo il genere e la specie (ad esempio: ‘sostanza’, ‘corpo’, ‘corpo animato’, ‘animale’, ‘animale razionale’, ‘uomo’, si ‘dicono di’ un certo uomo); cioè indica il riferimento di un genere ad una specie e a un individuo o di un genere e una specie a un individuo. Anche la differenza (come per l’uomo: ‘corporeo’, ‘vivente’, ‘razionale’) ‘si dice’ del soggetto (benchè non sia un genere o una specie bensì una qualità, cfr. Arist. *Categ.* 5). Invece ‘essere in qualcosa (come in un soggetto)’ indica l’esistenza di un accidente e di un proprio (esistenza che è chiamata anche ‘inesione’) in una sostanza.

Più in breve, quando predichiamo qualcosa di qualcosa: o riferiamo un genere e una specie ad un soggetto (cioè indichiamo l’appartenenza di questo ad una certa specie e ad un genere, come ad esempio diciamo ‘Alessandro è uomo’) oppure attribuiamo ad un soggetto una qualità o una quantità o comunque un certo accidente (come se diciamo ‘l’uomo è camuso’ o ‘il corvo è bianco’, ecc.).¹⁷⁶

Inoltre pare a me che predicare una specie d’un soggetto significhi attribuirgli tutte le differenze che quella specie contiene: ad esempio predicare ‘uomo’ di qualche uomo significa attribuirgli un corpo, e inoltre la vita e la sensibilità e la razionalità; cioè significa riconoscere che ‘è corporeo’ e ‘vivente’ e ‘senziente’ e ‘razionale’. ‘Dire di’ qualcosa che è ‘ousia’, e cioè riferirgli il genere (sommo) dell’ousia significa invece semplicemente dire che ‘è, né in altro né detto d’altro’: e cioè riconoscere che propriamente ‘è’. Significa cioè attribuirgli l’essere (o di essere) nel significato principale, vero e proprio, di ousia.

Ancora (e con una terminologia più agostiniana) possiamo distinguere ora i due modi della predicazione così: 1) secondo la sostanza, 2) secondo l’accidente. Secondo la sostanza viene predicata la specie, ed anche il genere (anche in *Isagoge* leggiamo che entrambi si predicano *in eo quod quid sit*: ‘riguardo a ciò che qualcosa è’ e quindi, nella traduzione italiana: “per quel che riguarda l’essenza”, cfr. Porfirio, *Isag.* 2,15-18; “relativamente

causa dell’essere degli enti (p. 267). Dunque Dio è senza essere. Al limite, Dio non è (p.282). Dio non può essere compreso, non può dirsi di Lui alcun predicato, non può essere detto discorsivamente (pp. 278 -279).

¹⁷⁶ Cfr. D. Pesce, in Aristotele, *Categorie* (a cura di D. Pesce), cit., p.25.

all'essenza", cfr. 4,10-14¹⁷⁷). Le differenze (specifiche) si predicano invece 'secondo la qualità' (*in eo quod quale sit*, "in relazione alla qualità", cfr. *Isag.* 11,7,10¹⁷⁸) e però sono *per se* e non *per accidens* e sono accolte nella definizione (*ratione*) (e quindi "è parte integrante dell'essenza", 12,3,5¹⁷⁹). Il proprio e l'accidente (separabile e inseparabile) si predicano invece (direi) 'secondo l'accidente'.

In generale un *subiectum* non è i suoi predicati. Ad esempio Alessandro 'è', ed 'è uomo', ed 'è sapiente'. Il primo predicato di Alessandro è 'che è' ('è'), cioè Alessandro possiede di essere, ha di essere (ha l'essere); il secondo predicato è 'che è uomo' ('è uomo'), dunque ha di essere uomo (diremmo: ha l'umanità, ha la natura umana, cioè: ha vita, sensibilità, ragione ecc.); il terzo predicato è 'che è sapiente' ('è sapiente'), e cioè ha d'essere sapiente (o possiede la sapienza). Ciascuno dei predicati esprime come si vede una particolare perfezione 'della' sostanza: predicare (attribuire un predicato a un soggetto) significa affermare che qualcosa 'ha' una qualche perfezione. Ed ogni perfezione esprime (mi pare) un particolare 'atto' della sostanza: l'atto d'essere, l'atto d'essere uomo (che è: vivere, ed esser capace di sensazione, ed essere razionale ecc.), l'atto d'essere sapiente. (O anche: l'atto di avere l'essenza, l'atto d'avere vita e sensibilità e ragione, l'atto d'avere la sapienza.) Riformulo: ciascun predicato indica una perfezione del soggetto, cioè indica che quel soggetto possiede una particolare perfezione; ed ogni perfezione sembra (a me, almeno) esprimere un certo atto della sostanza a cui la attribuiamo. Ora ripeto ancora: generalmente una sostanza non è le sue perfezioni; ogni sostanza 'ha', 'possiede' le sue perfezioni, ma non 'è' le sue perfezioni. Per dirla in altro termini: quando attribuiamo qualcosa a qualcos'altro, ciò a cui attribuiamo non è ciò che attribuiamo. Cioè: se attribuiamo A a B, A non è B. Ciò che è attribuito non è ciò a cui lo attribuiamo.

Inoltre più ampiamente (e andando qui al di là del testo agostiniano): ciascun predicato (di tutte e dieci le categorie) può dirsi della sostanza o in atto oppure in potenza, o meglio ogni sostanza possiede le sue perfezioni o in atto o solo in potenza, cioè ancora ogni ogni ente o 'è' / 'ha' / 'fa' qualcosa davvero oppure è semplicemente 'capace di' ('può') essere/ avere/ fare qualcosa (e dunque 'è' / 'ha' / 'fa' qualcosa solo 'potenzialmente'). In generale (mi pare) le cose che non sono semplici e che sono mutevoli e in divenire possiedono il loro predicato o in un modo puramente potenziale oppure in un modo che è in parte potenziale e in parte attuale, ma non sono capaci di un 'atto puro'. Ad esempio un neonato possiede solo in potenza la vista; ed anche uno che dorma 'può' vedere benchè non veda attualmente. E inoltre chi vive ha attualmente di vivere e 'vive' appunto, ma, nello stesso tempo, 'può' vivere ancora (di più) e 'può' anche non vivere più (e quindi cessare di vivere), e cioè il suo vivere non è mai pienamente realizzato. O anche: il suo vivere non è 'sommo' e 'massimo'.¹⁸⁰ Quindi (con terminologia più agostiniana) potremmo dire: ogni cosa può essere 'di più' (*magis*) o 'di meno' (*minus*); e Dio solo è 'massimamente' e 'sommamente' (*summe*). Questo si dice anche dell' 'essere' (come di qualunque atto) e per questo molti filosofi antichi (e anche Agostino) riconoscevano che le cose mutevoli e composte sono 'e' non sono,

¹⁷⁷ L'espressione latina è di Boezio. La traduzione italiana di G. Girgenti. Cfr. Porfirio, *Isagoge* (a cura di G. Girgenti), Bompiani, Milano 2004, P.61; p.65.

¹⁷⁸ Ibid, p.83.

¹⁷⁹ Ibid, p.85.

¹⁸⁰ Ha osservato F.-J. Thonnard che in Agostino "il n'y a pas trace chez lui des notions d'acte et de puissance qui sont essentielles en thomisme" (cfr. "Ontologie Augustinienne", in *L'année théologique augustiniennne*, XIV, 1954, pp.41-53). Agostino (cfr. *De Trin.* 5,2,3) spiega che ciò che muta non conserva l'essere (*quod mutatur, non servat ipsum esse*), e ciò che può mutare, anche se non muta, può non essere ciò che era (*potest quod fuerat non esse*). Non è allora forse inappropriato pensare la somma essenza, immutabile perché è sommamente, come assolutamente in atto.

esistono ma non ‘sono veramente e propriamente’. Non si può dire semplicemente: ‘sono’. Occorre dire: ‘sono e anche non sono’; cioè: ‘non sono veramente e massimamente’. Cioè: il loro atto d’essere non è ‘sommo’.

Dunque in generale una sostanza non è ciò che ‘ha’: non è la ‘sua’ sapienza, non è la ‘sua’ vita e la ‘sua’ sensibilità e la ‘sua’ razionalità, e non è la ‘sua’ essenza; ed inoltre ogni sostanza si distingue (mi sembra) dai suoi atti: ‘è’, compie l’atto di ‘essere’, ma non è il ‘suo’ atto, non è il ‘suo’ essere; ‘vive’, ma non è il ‘suo’ vivere; ‘è sapiente’ (*sapit*), ma non è il ‘suo’ esser sapiente.

Ancora, potremmo dire che in ogni cosa dobbiamo considerare tre aspetti che restano distinti: 1) la cosa stessa, cioè la sostanza o il *subiectum*, 2) il suo ‘essere’, ed il suo ‘essere questo e quello’, 3) ‘ciò per cui è’ ed ‘è ciò che è’. In genere questi tre aspetti restano distinti: niente ‘è ciò per cui è’, e inoltre niente è il proprio ‘essere’. O ancora distinguiamo: 1) la sostanza o *subiectum*, 2) il suo ‘avere’ qualcosa, 3) ‘ciò che ha’. Ed ugualmente: niente ‘è ciò che ha’, e niente è il proprio ‘essere’ (come atto). Così ad esempio in un vivente distinguiamo colui (o ciò) che vive, il suo ‘vivere’, e la ‘vita’ ‘per cui’ vive. O più in generale in un ente: l’ente o essente, il suo ‘essere’, ‘l’essenza’ per cui è.

Ora la tesi che stiamo qui discutendo è questa: Dio ‘è ciò che ha’, dunque ‘è ciò per cui è’. Inoltre Dio è il Suo ‘essere’. Dio soltanto ha questa prerogativa. Perché? Perché è sommamente ed è immutabile. Domando: cosa significa essere sommamente e immutabilmente? Abbiamo visto (*De Trin.* 5,2,3) che ciò che è mutevole, anche se non muta, ‘può non essere ciò che era’. Cioè: è possibile che sia ancora, ma è anche possibile che non sia più. Si trova quindi (direi) in uno stato in parte potenziale: cioè non ‘è’ in modo assoluto, in modo totalmente attuato; il suo atto d’essere non è assoluto, non è ‘puro’, non è privo di qualche potenzialità. Dio invece è immutabile: il Suo atto d’essere è puro, assoluto, sommo e massimo. Questo comporta (in qualche modo) che Dio è ‘ciò che ha’: quindi che Dio è ‘ciò per cui è’; ed inoltre che Dio è il Suo stesso atto d’essere. (Ma l’essere ‘di’ Dio è l’*ipsum esse*: a Dio compete l’*ipsum esse* (cioè l’essere stesso da cui l’essenza viene nominata, cfr. *De Trin.* 5,2,3); quindi Dio è l’*ipsum esse*.)

Dobbiamo dire così: ciò che riesce ad attuare tutta la sua capacità di essere, e dunque ad essere ‘assolutamente’ e ‘sommamente’ e ‘veramente’ o ancora ad essere ‘semplicemente’, è eterno e semplice: non si distingue da ‘ciò per cui è’ (da ‘ciò che ha’, da ‘ciò che è’) e inoltre non si distingue dal suo ‘essere’ (dai suoi atti in genere). In un atto sommo e massimo, l’atto coincide con colui che agisce e con ciò per cui agisce. E (dovremmo forse dire così) se qualcosa (un ente qualunque) riuscisse ad attuare tutta la sua capacità di essere, e cioè se riuscisse a essere sommamente, acquisterebbe la semplicità e l’immutabilità di Dio.

Riassumo. La differenza tra Dio e le creature è duplice. Della creatura infatti: 1) qualcosa si dice secondo la sostanza o comunque essenzialmente (come ad esempio di qualche uomo: ‘che è’, e che ‘è uomo’ e cioè ‘vive’ o ‘ha la vita’ ed ‘è razionale, ecc.), 2) e qualcosa si dice invece secondo l’accidente (come quando di qualche uomo diciamo: ‘è camuso’, ‘correre’, ecc.) e secondo il proprio (ad esempio di qualche uomo: ‘è capace di ridere’). Invece di Dio anzitutto: 1) non si predica niente secondo l’accidente perché Dio è semplice ed immutabile e quindi (lo si è visto) nessun accidente ‘esiste in Lui’; 2) inoltre (e questo particolarmente va rilevato) Dio ‘è ciò che ha’: cioè il modo in cui si predica di Dio secondo sostanza è diverso dal modo in cui si predica secondo sostanza delle creature. Cioè: circa la creatura, predichiamo secondo la sostanza quando ‘diciamo’ qualcosa ‘di’ essa come genere e come specie, ed anche la differenza specifica, pur predicandosi “in relazione alla quali-

tà”, è però “parte integrante dell’*essenza della cosa*” (cfr. Porfirio, *Isag.* 12, 1-10)¹⁸¹. (Così ad esempio di un uomo predichiamo ‘essenzialmente’: ‘è sostanza’, ‘è uomo’, ‘è vivente’ ed ‘è razionale’ ecc.); ora qui (circa la creatura) il *subiectum* non è ciò che gli viene attribuito: un certo uomo non è la sua essenza, né la sua vita, né la sua razionalità, o anche potremmo dire: dire ‘Alessandro’ e dire ‘uomo’ (o ‘sostanza’ o ‘vivente’ ecc.) non è proprio lo stesso. ‘Alessandro’ e ‘uomo’ non significano proprio lo stesso (nessuno direbbe ‘l’uomo è Alessandro’, come dice ‘Alessandro è un uomo’). Invece circa Dio predichiamo secondo la sostanza in modo che Dio è ‘ciò che ha’. Dio è tutto ciò che ha. Quindi diciamo che Dio ‘è’ buono e cioè ‘ha’ la bontà, ma qui intendiamo che Dio ‘è’ la (sua) bontà. E dire ‘Dio’ e dire ‘buono’ (lo si è visto) è proprio dire la stessa cosa. Per dire ‘Dio’ possiamo dire semplicemente ‘buono’; e dire ‘buono’ (e basta) equivale a dire ‘Dio’. E così ugualmente per la giustizia, la sapienza, e per la deità e per l’essenza.¹⁸²

Ancora (spero di non andare al di là di Agostino): in qualche modo, diciamo ‘Dio è buono’ o ‘Dio è Dio’ non come diciamo ‘Alessandro è uomo’, ma (più convenientemente credo) come diciamo ‘Alessandro è Alessandro’. Ma con un accorgimento: che noi qui circa Dio distinguiamo ‘Dio’ e ‘buono’. Mentre non distinguiamo ugualmente ‘Alessandro’ e ‘Alessandro’. In altri termini: a) noi distinguiamo ‘Dio’ e ‘giusto’ e ‘buono’, b) e nondimeno (circa Dio) è sempre necessario dire che ‘essere Dio’ è ciò che è ‘essere buono’ e ‘giusto’ ecc.. Semplice e molteplice. Dunque c’è anche qui una certa antinomia.

Riformulo ancora:

Della creatura: 1) predichiamo qualcosa secondo l’accidente, 2) e inoltre quando predichiamo secondo sostanza distinguiamo ciò che predichiamo da ciò di cui lo predichiamo.

Di Dio: 1) tutto (ogni predicato *ad se*) viene detto secondo la sostanza, 2) ma in modo che Dio ‘è ciò che ha’ e dunque non distinguiamo qui ciò che predichiamo da ciò di cui predichiamo.

2.26 È o ha?

Anche a questo tema (‘Dio è ciò che ha’) è sottesa (a me sembra) un’antinomia.

Dio è ciò che ha. O anche: Dio è ciò per cui è. Qui ci sono due cose: a) Dio ha, b) Dio è.

Ora diciamo che Dio ‘è’ (è *quod est*), cioè Dio ‘ha’ l’essenza. Ma Dio è ciò che ha e dunque Dio ‘è’ la ‘sua’ essenza. Dio però non cessa di essere un *quod est* (un ente, un essente) per il fatto che è ‘ciò che ha’ (‘ciò per cui è’). Per il fatto d’essere una cosa sola con le sue perfezioni (*ad se*) Dio non cessa di essere ‘anche’ colui che possiede (o ha) quelle perfezioni. Quindi (dobbiamo dire) è vero sia a) che Dio ‘è’ (o ha di essere) cioè ‘ha’ l’essenza, sia b) che Dio ‘è ciò che ha’ e cioè Dio è l’essenza ‘per cui è’. È vero sia a) che b).

Riformulo: Dio non è il *subiectum* dei suoi predicati perché è semplice e immutabile ed è ciò che ha; ‘e nondimeno’ Dio è in qualche modo il *subiectum* dei suoi predicati perché noi continuiamo a dire che Dio ‘è’ (cioè ‘ha’ l’essenza), ‘è grande’ (cioè ‘ha’ la grandezza), ‘è

¹⁸¹ Cito la traduzione di G. Girgenti, in Porfirio, *Isagoge*, Bur, Milano, 2004, p.85.

¹⁸² W.E. Mann ha osservato che “God has an essence, but his essence is not a combination of genus and differentia. If it were, then he would be metaphysically complex and dependent on the genus and differentia for his being (...). Since God is a metaphysically simple being and ordinary substances are not, Aristotle’s theory of predication does not apply to God in the ways it does to ordinary substances (...). Augustine is putting forward, in effect, a stronger version of thesis (...): God has an essence, but his essence is not a combination of genus and differentia, does not contain a plurality of attributes, and is not something distinct from God itself (...) God is what he has”. Cfr. W.E. Mann, “Immutability and predication: What Aristotle taught Philo and Augustine”, pp.32-35, in *Internationa Journal for Philosophy of Religion*, 22, 1987, pp.21-39.

buono' (e cioè 'ha' la bontà), ecc., benchè sappiamo che questo *subiectum* non si distingue dai suoi predicati e che quindi non è un *subiectum*.

Per il fatto che Dio 'è' la grandezza, non cessiamo di dire che Dio è grande (cioè che 'ha' la grandezza); e per il fatto che Dio 'è' il bene, non cessiamo di dire che Dio è buono (cioè che 'ha' il bene). Dire qualcosa 'è grande' significa dire: 'ha la grandezza'. E dire 'è buono' significa: 'ha la bontà'.

Dunque ancora, abbiamo tre cose: 1) il qualcosa che è, 2) il suo essere, 3) ciò per cui è. O anche potremmo dire: 1) l'agente, 2) il suo atto, 3) ciò per cui agisce. O ancora: 1) qualcosa che è, ed è questo e quello ed è così e così, 2) il suo essere ed il suo essere questo e quello e così e così, 3) ciò per cui è ed è questo e quello ed è così e così.

O ancora altrimenti: 1) qualcosa che ha certe perfezioni, 2) il suo avere le perfezioni, 3) le perfezioni avute. Quindi: 1) l'avente, 2) l'avere, 3) l'avuto. O anche: 1) colui o qualcosa che ha (cioè che compie l'atto di avere), 2) l'avere, 3) ciò che (quel colui o quel qualcosa) ha.

Ora mi sembra che in Agostino riguardo a Dio vengano mantenuti tutti e tre i termini: 1) Dio che è, è grande, è buono, ecc., 2) il suo essere (come atto) e il suo essere grande, buono, ecc., 3) ciò per cui Dio è ed è buono ed è grande, cioè la sua essenza, e la sua bontà, e la sua grandezza, ecc. O anche: 1) Dio che 'ha' l'essenza ed il bene e la grandezza, ecc., (*eius essentia, eius bonitas, eius magnitudo*; sottolineo *eius*: 'sua'), 2) il suo 'avere' l'essenza e la bontà e la grandezza ecc., 3) ciò che Dio 'ha' (e cioè appunto l'essenza, e il bene, e la grandezza ecc.).

Ora a me sembra che nella formula 'Dio è ciò che ha', vengano mantenuti in qualche modo distinti i tre termini: 1) avente, 2) avere, 3) avuto; o anche: 1) essente, 2) essere, 3) essenza. Oppure ancora: 1) colui che è buono, 2) l'essere buono, 3) la bontà o il bene. Ed anche: 1) colui che è grande, 2) l'esser grande, 3) la grandezza. Ecc.. E nondimeno, in Dio queste tre cose sono una cosa sola, sono Dio stesso: Dio qui 'è', ed è 'ciò per cui è', ed infine è il suo stesso 'essere'. Questo significa (mi pare): 'è' ciò che 'ha'.

Riformulo: Dio 'è' ciò che 'ha'. Qui Dio: sia 'ha', sia 'è ciò che ha'. Ecco l'antinomia: a) Dio è buono e cioè 'ha' il bene; b) ma inoltre Dio 'è' il bene che 'ha', cioè Dio 'è' il bene 'per cui' è buono. Noi diremmo: a) Dio 'è' buono e cioè 'ha' il bene, b) e quindi Dio non è bene per cui è buono, non è il bene che 'ha' in quanto buono. Oppure diremmo con uguale coerenza: a) Dio è il bene (cioè Dio è ciò per cui ogni buono è buono; è ciò che ogni buono 'ha' in quanto buono), b) e quindi Dio stesso non 'ha' il bene, dunque non diciamo che Dio 'è buono'. Invece, con Agostino, dobbiamo scomporre i due argomenti ed incrociarne i termini e dire: a) Dio 'è buono' e cioè Dio 'ha' il bene, b) e nondimeno Dio è il bene stesso per cui Lui stesso è buono. In breve: Dio a) 'è' b) ciò che 'ha'. O anche: a) Dio 'ha' qualcosa (ad esempio il bene), b) ma Dio è ciò che 'è avuto' in questo avere (è il bene).

E lo stesso vale per ogni altra perfezione di Dio: che 'è', che 'è grande', che 'è sapiente', ecc. È complicato.

Provo a riformulare. Diciamo: Dio è buono, 'ha' la bontà; ma Dio 'è' la bontà. O anche diciamo: Dio è giusto, 'ha' la giustizia; ma Dio 'è' la giustizia. E: Dio è sapiente, 'ha' la sapienza; ma 'è' la sapienza. Dio è potente, 'ha' la potenza; ma 'è' la potenza. Sembra forse più coerente dire: Dio è buono, 'ha' la bontà; Dio 'non è' la bontà ecc. C'è, però, una qualche necessità in questo: Dio è massimamente (buono, giusto ecc.), perciò Dio è ciò che ha. Ragioniamo ugualmente circa l'essere. Diciamo: Dio 'è', è 'essente', è un 'ente' e una sostanza o essenza (intesa come *quod est* e cioè 'qualcosa che è'). Inoltre Dio 'ha' un'essenza (intesa come *quo est* e cioè come 'ciò per cui qualcosa è'). Occorre dirle entrambe: Dio 'è'; e nondimeno Dio è 'ciò per cui è'. O anche: Dio 'è' e cioè 'ha' l'essenza; e nondimeno Dio 'è' l'essenza che Dio 'ha'.

Possiamo forse anche dire così: l'essenza è (in una delle accezioni individuate) 'ciò per cui qualcosa è'. Ogni cosa che è (ogni *quod est*) è per l'essenza, ogni essente (o ente) è per l'essenza. (Qui s'intende naturalmente per *quod est* o essente ciò che è, non in altro: dunque solo le sostanze o essenze (ousie)). Ora anche Dio 'è', anche Dio è un *quod est*, e dunque anche Dio è per l'essenza. Ma Dio è 'massimamente' e 'veramente' (*Ego sum, Qui sum, Es 3,14*), e perciò Dio 'è' ciò che 'ha'. Cioè: Dio 'è' ciò 'per cui è'. Dio quindi 'è' l'essenza che 'ha'; è 'ciò per' cui Egli 'è'. Questo è per Dio 'essere Dio': 'essere ciò che ha'. O anche: 'essere ciò per cui è'.

Ora, nessun'altra cosa è massimamente veramente. Nessun'altra cosa è ciò che ha o è ciò per cui è. Nessun'altra cosa dunque è l'essenza per cui è.

La differenza fra Dio e le sue creature è quindi questa: ogni *quod est* (Dio, le creature) è per l'essenza, e cioè è perché ha l'essenza. Ma Dio solo (oltre ad essere per l'essenza e ad avere l'essenza) è l'essenza (per cui è e che ha). Solo di Dio si può (e si deve) dire: è un ente o essente (è un *quod est*) e dunque è 'per' l'essenza o perché 'ha' l'essenza; e nondimeno 'è' l'essenza.

Quindi ancora: a) Dio 'è', b) Dio è 'ciò per cui è'. Sono vere entrambe. È un punto importante.

Si può ragionare così: 1) il nome indica la 'natura' di qualcosa; 2) il nome di Dio è *Qui est* (cioè: 'È', e quindi: 'è sommamente'), 3) e dunque la 'deità' (la 'natura' di Dio) consiste in questo: che Dio 'è massimamente', e quindi 'è ciò che ha'.

Proviamo ad agitare il tema. A metterne in chiaro l'antinomia.

Cosa significa che Dio 'è' ciò che 'ha'? Cosa significa che qualcosa 'è' ciò che 'ha'? Ragioniamo: qualcosa 'ha' qualcosa; qui ci sono due cose: l'avente e l'avuto. A meno che non si dica che ce ne sono tre: l'avente, l'avuto, e l'avere stesso. Ora, quando diciamo che Dio 'è' ciò che 'ha', l'identità di avente e avuto va intesa in modo radicale: come una stesità in cui non c'è alcuna alterità, in cui c'è un'assoluta semplicità, in cui c'è proprio una cosa sola (*unum*). Per questo è difficile pensare che Dio 'è' ciò che 'ha'. Perché: 1) se Dio 'ha' qualcosa, ci sono due cose: l'avente e l'avuto; 2) se invece c'è Dio solo, come possiamo dire che 'ha' qualcosa? Invece occorre qui (come sempre) incrociare i termini 1) e 2), e dire: Dio 'ha' qualcosa, e nondimeno c'è Dio 'solo'. È antinomico.

Insistiamo ancora, è importante. Qualcosa 'ha' il bene; e dunque è buono. Qui ci sono due cose: qualcosa che è buono, e il bene che questo qualcosa 'ha', cioè il bene 'per cui' è buono. Ora, Dio è buono, dunque 'ha' il bene. Ma Dio 'è' ciò che 'ha', dunque Dio 'è' il bene che 'ha'. Dio è buono, e Dio è il bene. Dio sia è buono (e cioè ha il bene), sia è il bene (che ha). È pensabile? Qui c'è una cosa sola: Dio, il bene. Come può esserci l'avere, dove l'avente e l'avuto sono lo stesso? Come può qualcuno avere qualcosa ed essere ciò che è avuto? Qui Dio è buono in quanto 'ha' il bene; ed 'è' il bene stesso in quanto 'è ciò che ha'. E sono vere entrambe. Occorre tenere insieme entrambe: Dio 'ha' il bene, perché è buono; e Dio 'è' il bene stesso, perché 'è' ciò che 'ha'.

Potremmo anche formulare così: qualcosa è buono 'per' il bene. Qui ci sono: 1) qualcosa che è buono, 2) ciò per cui questo qualcosa è buono, cioè il bene per cui è buono. Ora, Dio 'è' ciò 'per cui' è quello che è. Dunque Dio è buono, ma è buono per un bene che non è altro da Lui. È invece buono per il bene che Lui stesso è. È quindi buono 'per sé' e non 'per altro'. Come pensarlo?

Potremmo anche a dire (calcando un po' la mano): Dio 'è' 'ciò che (Dio) è'. L'essenza infatti è anche (in un'accezione vista): 'ciò che qualcosa è'. Ora, Dio è la propria essenza, dunque Dio è 'ciò che è'. Le creature invece non sono ciò che sono. Qui l'antinomia è ro-

vesciata: è dal lato delle creature. Di queste infatti si deve dire che non sono ciò che sono. Solo Dio è ciò che è. Qui ad essere paradossale, antinomica, è la creatura.

Il tema è variabile in molti modi.

Mettiamo ancora a fuoco l'antinomia (andando anche un po' al di là del testo di Agostino). Sembra coerente dire: Dio 'ha' la grandezza (cioè è grande), 'e dunque' Dio 'non è' la grandezza. Oppure con uguale coerenza: Dio 'è' la grandezza, 'e dunque' Dio non 'ha' la grandezza (cioè non è grande). Invece con Agostino (ancora) incrociamo i termini, e diciamo: Dio 'ha' la grandezza (è infatti grande), 'e nondimeno' Dio 'è' la grandezza ('è' ciò che 'ha'). 'E nondimeno': 'e', congiuntivo; 'nondimeno', avversativo. Esprime bene il carattere dell'antinomia (e si trova spesso nel testo latino: *et tamen*).

Ora perché incrociamo i termini? Perché si pone l'antinomia? Occorre soddisfare due esigenze: 1) Dio deve 'avere' il bene, e la grandezza, ecc.; 2) Dio deve 'essere' il bene, e la grandezza, ecc. Infatti: 1) se Dio non 'ha' il bene e non 'ha' la grandezza, Dio non 'è' buono e non 'è' grande: 'essere' grande non è altro che 'avere' la grandezza, ed 'essere' buono non è altro che 'avere' la bontà. Allo stesso modo (credo) se Dio non 'ha' la *deitas*, non 'è' Dio, e (al limite) se non 'ha' l'*essentia*, non 'è': 'avere' la 'deità' infatti non è altro che 'essere' Dio, e 'avere' l'*essenza* non è altro che essere. Più ampiamente: se non 'ha' una *natura*, Dio non 'è' tutto ciò che 'è' (buono, grande, Dio, *essenza*). Saremmo quindi già entrati (mi sembra) nell'ambito di una teologia 'negativa' (apofatica) (che tuttavia per Agostino non può garantire davvero l'incomprensibilità di Dio, cfr. *De Trin.*, ?). Inoltre: Colui che ha creato ogni cosa buona, forse non è buono? E Colui che ha creato ogni cosa grande, forse non è grande? In *Conf.* 11,4 Agostino si rivolge a Dio dicendo: 'cielo e terra esistono (*sunt caelum et terram*), sono stati creati (*clamant, quod facta sint*); tu li ha creati (*tu, ergo, domine, fecisti ea*), che sei bello (*qui pulcher es*): essi infatti sono belli (*pulchra sunt enim*); tu che sei buono (*qui bonus es*): essi infatti sono buoni; tu che sei (*qui es*): essi infatti sono (*sunt enim*); ma non sono belli, né sono buoni, né sono (*nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt*) come Te loro creatore (*sicut te conditor eorum*), al cui confronto né sono belli, né sono buoni, né sono (*quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt*)'. Dunque occorre che Dio sia 'buono', 'grande', e che sia 'Dio' e che sia 'essenza' (ousia). 2) E però: se Dio non 'è' il bene stesso, e la grandezza ecc., e se non 'è' la deità e l'essenza; se cioè Dio è buono, è grande, ed è Dio ed è *essenza* (e quindi 'ha' il bene, la grandezza, e la deità e l'essenza) ma non 'è' il bene stesso e la stessa grandezza, e non 'è' la sua deità e la sua *essenza*, allora Dio non è 'sommamente buono e grande', e non è Dio e non è 'somma *essenza*' per sé bensì per altro, e non è semplice ed è come il *subiectum* della sua bontà e della sua grandezza, ecc.; ed ha quindi una 'causa' per cui (*causa ut*) è buono, grande, Dio, e per cui 'è', e quindi (in breve) non è Dio.

Riformulo: 1) se Dio non 'ha' alcuna perfezione, di Dio non possiamo predicare alcunchè (né che è buono, né che è grande ecc., né che è Dio e neppure che 'è'); 2) se però Dio non 'è' le sue perfezioni, Dio non è semplice e non 'è' Dio. Ancora: 1) se Dio non 'ha' le sue perfezioni, siamo (mi pare) già in una teologia negativa; 2) se Dio invece 'ha' le sue perfezioni ma non 'è' le sue perfezioni, ci troviamo in un ambito in cui Dio è ridotto ad una presenza ontica, e non è più Dio.

Per questo quindi dobbiamo costruire un argomento antinomico. L'antinomia è (mi pare) necessaria. E tuttavia è impensabile (come pensare che qualcosa 'è' ciò che 'ha'?). È impensabile, e nondimeno necessaria (e anche questa è già un'antinomia). Del resto: se Dio 'è' sommamente' (è *Qui est*), deve essere (ed essere buono, grande, sapiente, ecc.) 'per sé' e

non ‘per altro’; deve quindi essere ‘ciò che ha’, deve essere ‘ciò per cui è’; deve essere il bene, la grandezza, la sapienza, e la *deitas* e l’*essentia*.¹⁸³

Dunque abbiamo messo a fuoco alcuni caratteri dell’antinomia:

- 1) consta di due enunciati che si presentano come contrari;
- 2) è necessaria;
- 3) è impensabile.

Dovremo domandarci: la contraddizione è reale o solo apparente? Cioè (e meglio): è solo secondo l’enunciato oppure è anche secondo il significato? In altri termini: l’antinomia viola il principio di ‘non contraddizione’ oppure no? Ci torneremo. Ma consideriamo già *Conf.* 12,25: ‘non c’è contraddizione in Dio’ (*Deus meus, in cuius sinu non est contradictio*).

2.27 L’essenza: *Qui est, qua est. Complessità del linguaggio agostiniano*

Dio dunque ‘è’ massimamente: ed è infatti la ‘sua’ essenza. Ed ‘è sapiente’ in sommo grado ed è la ‘sua’ sapienza. Ed ‘è grande’ in sommo grado e perciò è la ‘sua’ grandezza ecc. Ora qui abbiamo: essenza, sapienza, grandezza, ecc.; e poi anche: ‘è’, ‘è sapiente’, ‘è grande’ ecc., cioè: ‘essente’, sapiente, grande ecc.

Ora ‘essenza’ dovrebbe corrispondere a ‘sapienza’ e ‘grandezza’, e queste dovrebbero corrispondere a ‘deità’. Invece a ‘sapiente’ e ‘grande’ dovrebbe corrispondere ‘essente’, e a questi dovrebbe corrispondere ‘Dio’. Non è però sempre così nei testi di Agostino: talvolta la ‘conversione’ sembra essere tra essenza, sapienza e Dio (e non, come ci aspetteremmo, deità). Questo perché il principio ‘Dio è ciò che ha’ rende complesso il linguaggio di Agostino.

Agostino utilizza entrambe le forme grammaticali: l’aggettivo (*adpositum*) e il *nomen qualitatis*. Dice che la Trinità è un ‘unico Dio’, ‘grande’, ‘buono’, ‘giusto’; e poi che la Trinità è un’unica ‘essenza’. Ora ‘Dio’ è un nome sostantivo, ‘buono’, ‘grande’, ‘giusto’, sono aggettivi; ‘essenza’ invece è un *nomen qualitatis*. Tuttavia *essentia* può indicare: 1) sia ‘ciò che è’, cioè il *quod est* (l’*essens*, o con termine scolastico: l’*ens*) (ma nel significato principale di ciò che è in sé e non in altro); 2) sia ‘ciò per cui’ qualcosa è, e cioè la ‘sua’ *natura*; quest’accezione corrisponde meglio alla forma grammaticale di *essentia* che è appunto un *nomen qualitatis* (come *magnitudo*, *bonitas*, *iustitia* etc.). (Del resto anche il nome *natura* si presta alla medesima equivocità: può indicare sia Dio sia la ‘sua’ natura. E lo stesso capita con *substantia*.)

Ora domandiamo: quando Agostino scrive che Dio è un’unica essenza, quale accezione ha in mente? Che Dio (la Trinità) è un unico *quod est*, cioè un unico *essens*, un unico che ‘è’? Oppure che Dio (la Trinità) è un’unica essenza com’è un’unica deità, grandezza, bontà ecc.? In altri termini: *essentia* è usato come convertibile con *Deus*, *magnus*, *bonus* ecc., oppure come convertibile con *deitas*, *magnitudo*, *bonitas* etc.?

Agostino in realtà passa da un’accezione all’altra in un modo che rende molto complesso il suo linguaggio. Quando compare *essentia* (riguardo a Dio) può indicare sia Dio come *quod*

¹⁸³ Ci sono forse sullo sfondo di questi problemi le antiche discussioni intorno alla dottrina delle Idee. Cfr. a riguardo: D.J. Melling, *Platone*, ed. it. il Mulino, Bologna, 1994. L’autore (a proposito del *Parmenide* di Platone, e in riferimento all’Idea di Bellezza) scrive: “Per sfuggire all’argomento del terzo uomo è necessario analizzare l’affermazione «la forma della Bellezza è bella» in modo che non ci impegni a includere la forma della bellezza in una classe di soggetti belli insieme ad altri esempi di bellezza – per esempio, Alcibiade e Carmide (...). È necessaria un’analisi diversa. La forma della Bellezza non è solo la causa della bellezza di Alcibiade e Carmide, è anche la Bellezza-in-sé. La forma della Bellezza non è solo causa di bellezza, è la Bellezza (...). La forma della Bellezza è bella = la forma della Bellezza è la Bellezza. Alcibiade è bello = Alcibiade partecipa della Bellezza”, cfr. pp.148-149.

(o *Qui*) est sia l'*essentia* (come *natura*) 'di' Dio. Non è sempre facile o possibile distinguere le due accezioni. Molte volte Agostino sembra suggerirle entrambe, e d'altronde (questo è importante) sono vere entrambe (riguardo a Dio): Dio è *Qui est* (noi diremmo: *essens*, o *ens*) e Dio è anche il suo *quo est* (è 'ciò per cui è'). Dio 'è' la 'sua' essenza.

Dicendo che Dio è *essentia* o *substantia* vengono significate molte cose: che Dio 'è', ed 'è sommamente'; che 'ha' un'essenza e che però 'è' questa essenza; e quindi che 'è per sé' e 'non per altro'.

Prendiamo ad esempio alcuni passi. In *En. in Ps.* 146,11 leggiamo: *istam substantiam, istam divinam incorruptibilemque naturam quis capit?* Qui *substantiam* e *naturam* possono indicare sia Dio sia la 'sua' sostanza e natura. Questo non può più meravigliare quando s'è appreso che Dio 'è ciò che ha' (ed 'è' la 'sua' sostanza e natura). *De Trin.* 2,18,35 Agostino spiega che *natura* o *substantia* o *essentia* sono nomi con cui indichiamo 'ciò stesso che Dio è' (*idipsum quod Deus est*) 'qualunque cosa è' (*quidquid est*); e qui, ugualmente, può intendersi con questi nomi (*natura, substantia, essentia*) sia Dio 'che è' (Dio come *Qui est*) sia 'ciò che Dio è' e quindi la 'sua' essenza; e inoltre s'indica che Dio 'è' questa 'sua' essenza. In *De Trin.* 2,16,27 viene ricordato che Mosè che chiese a Dio: 'mostrami la tua sostanza (*ostende mihi substantiam tuam*)', e si spiega che non si intese altro che questo: 'mostrami te stesso manifestamente affinché io ti veda' (*ostende mihi temetipsum manifeste ut videam te*). Quindi di nuovo qui la sostanza 'di' Dio (*tuam*) è Dio stesso (*temetipsum*). In *Conf.* 7,2,3 Agostino si rivolge a Dio così: *quidquid es, id est substantiam tuam, qua es*. Qui Dio 'è' (*es*) la 'sua' (*tuam*) sostanza 'per cui' (*qua*) è. E ancora, in *De Trin.* 2,16,27 leggiamo che la 'sostanza di Dio' (*substantia Dei*) è 'ciò stesso che Dio è' (*hoc ipsum quod Deus est*); e qui non s'indica solo che la *substantia* di Dio è 'ciò che Dio è' (il 'che cos'è' di Dio), ma invece anche (e soprattutto) che Dio 'è' la 'sua' sostanza e cioè 'è' ciò che 'ha' e quindi 'è' ciò 'per cui è', ovvero sia 'è per sé'. In *De Trin.* 3,10,21 Agostino scrive che Dio non è visibile *per* ("per", "quanto a") 'ciò che è' e che 'lui stesso è' (*per id quod est atque idipsum est*): qui (si può dire) prima si indica la sostanza (o *forma*) di Dio come 'ciò che Dio è' (il 'suo' 'che cos'è') e poi s'aggiunge che questa sostanza è proprio ciò che Lui stesso (*idipsum*) 'è'. Come dire: Dio 'è' 'ciò che è'; o anche: 'ciò che Dio è', Dio 'è'.

Si osservi la ricchezza di questi passi di Agostino alla luce del principio: 'Dio è ciò che ha'. In tutta l'opera di Agostino c'è una sponda tra l'*essentia* come 'ciò che è' (*quod est*) e l'*essentia* come 'ciò per cui è' (*qua est*).

Riformuliamo. È (mi sembra) 'proprio' di Dio che 'è ciò che ha'. Non Gli è 'comune' con nessuna creatura questa circostanza: che 'è tutto ciò che ha'. Ciò che dunque identifica Dio (come Dio) è il fatto che qualunque cosa 'ha', 'è'. Dio è tutto ciò che predichiamo di Lui. Non solo che è Dio, ma anche che è buono, giusto, sapiente, onnipotente ecc., come anche che semplicemente è, tutto questo si deve dire di Dio in ordine a questa regola: che Dio 'è ciò che ha', o anche: 'è ciò per cui è'. Ancora in altri termini (ma è lo stesso) potremmo dire: Dio, tutto ciò che è, lo è 'per sé' e non 'per altro'. È lo stesso: Dio 'è ciò che ha', e: 'è per sé' e 'non per altro'.

Così: Dio è buono, e cioè ha la bontà; ma Dio è la bontà, dunque è buono per sé e non per altro. E: Dio è giusto, è giusto per la giustizia; ma Dio è la giustizia per cui è giusto, dunque è giusto per sé e non per altro. E questo vale per ogni altro predicato, compreso che Dio semplicemente 'è'; così: Dio 'è', e cioè 'ha' l'essenza, o anche è 'per l'essenza'; ma Dio 'è ciò che ha', e dunque Dio 'è ciò per cui è', 'è l'essenza per cui è', e quindi è per sé e non per altro. E ugualmente: Dio 'è Dio', 'ha' la deità (*deitas*); ma Dio è la sua deità, e dunque è Dio per sé e non per altro.

Questa è (mi sembra) la differenza fra Dio e le sostanze create. Ad esempio: la creatura è buona, ha la bontà, ma non è la bontà; la ‘possiede’ ma non assolutamente, bensì ‘in parte’: ne ‘partecipa’. Dio invece è buono, ha la bontà, ma è la bontà; la possiede assolutamente. E quindi: Dio è buono per sé e non per altro.

In *De Civ. Dei* 11,16 Agostino scrive che fra le cose che in qualche modo sono (*quae quoquo modo sunt*) nessuna è ciò che Dio è (*non sunt quod Deus est*). Cosa significa: le cose non sono ‘ciò che Dio è’? Dovrebbe significare che nessuna cosa ha la (o è della) stessa natura di Dio (*quod Deus est*). Cosa significa? Come intenderlo? Ecco, io direi così (forse radicalizzando un po’): nessuna creatura ‘è ciò che ha’. O anche: nessuna creatura è in modo sommo e massimo. Più ampiamente: il ‘nome’ indica la natura (ciò che qualcosa è); ma il nome di Dio è *Qui sum* o *Qui est* o più semplicemente *Est* (Es. 3,14): ‘È’; dunque la deità di Dio consiste in questo (‘essere Dio’ consiste in questo): ‘essere sommamente’ ed ‘essere ciò che si ha’.

Dunque dire che Dio ‘è Dio’ può anche significare (se non vado qui troppo oltre il testo di Agostino) che Dio ‘è ciò che ha’. ‘Dio’ vuol dire: ‘è ciò che ha’.

‘Dio’ si presenta al pensiero come antinomia.

Calcando la mano (per agitare qui un po’ il tema) potremmo dire: il bene per cui sono buoni e Dio e la creatura è lo stesso, è uno solo; ma Dio ‘è’ questo bene, la creatura invece lo ‘ha’ in parte, solo ne partecipa. Dio infatti è il bene di ogni cosa buona (*Bonum bonorum*), è ciò per cui è buono tutto ciò che è buono. Cfr. *De Trin.* 8,3,4: la terra è buona, il campo è buono, la casa è buona, l’aria è buona, l’amico è buono, la ricchezza è buona, il cielo è buono, il discorso è buono, il carne è buono, ecc.; buono questo, buono quello (*bonum hoc et bonum illud*). Agostino invita qui a togliere ‘questo’ e ‘quello’ (*tolle hoc et illud*) e resterà il bene stesso (*et vide ipsum bonum*) che è Dio (*Deum*). Dunque quando sentiamo ‘questo è buono’, ‘quello è buono’, insieme al ‘questo’ e al ‘quello’, intendiamo (*intellegis*) anche il ‘bene stesso’ (*et ipsum*), e se si potesse scorgerlo (*perspicere*) si scorgerebbe Dio. Ugualmente la grandezza (*magnitudo*) non è solo la grandezza ‘di’ Dio (che è Dio stesso), ma è anche la grandezza di ogni cosa grande: è ciò per cui è grande tutto ciò che è grande. Cfr. *De Trin.* 5,10,11: la vera grandezza è quella per la quale (*qua*) è grande tutto ciò che è detto grande (*quid aliud magnum dicitur*); e la grandezza stessa è grande ‘da principio’ (*primitus*) ed è superiore (*excellentius*) alle cose grandi per partecipazione ad essa; e Dio è Lui stesso è la stessa grandezza (*ea igitur magnitudine magnus est qua ipse est eadem magnitudo*). Così è anche per la bellezza: Dio è la sua bellezza (*tua pulchritudo tu ipse sit*, cfr. *Conf.* 4,16,29) e Dio è ‘la bellezza di tutte le cose belle’ (*pulchritudo pulchrorum omnium*, cfr. 3,6,10).

C’è da fare quindi un’osservazione. *Essentia* sta a *esse* come *sapientia* sta a *sapere* e spesso compare (in una delle accezioni viste) come ‘convertibile’ con *magnitudo*, *pulchritudo*, *bonitas*, *sapientia* ecc. Quindi chiedo: oltre a indicare la natura ‘di’ Dio, cioè la ‘sua’ *essentia* (che è Dio stesso), deve indicare anche ‘ciò per cui è’ tutto ciò che ‘è’? Cioè Dio è l’essenza per cui è tutto ciò che è? Come è la grandezza per la quale è grande tutto ciò che è grande? E come è il bene (*bonum*, o la bontà: *bonitas*; Agostino li usa entrambi) per cui è buono ogni buono (il Bene dei buoni)? E come dovremmo declinare qui la locuzione ‘ciò per cui’? Dio è *causa ut (omnia) sit*? Ma che tipo di ‘causalità’ è? Questa domanda apre ad una dimensione ulteriore, quella del rapporto tra Dio (Creatore e Signore) e la creatura, che non è a tema in questo lavoro. Si dovrebbero approfondire le nozioni di ‘creazione’ (*ex nihilo*) e ‘partecipazione’ in Agostino, passando per alcuni testi (in particolare penso al *De Genesi ad litteram* e al *De natura Boni*) e considerando i luoghi in cui Agostino si sofferma sull’espressione di San Paolo (1 Cor 8,6; Rom 11,36): *ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*. Riporto qui soltanto un rapido riferimento a questa dottrina del *Bonum bo-*

norum in Agostino, presente in San Tommaso d'Aquino, *Quaestio de Veritate*, 21,a.4: qui si distingue Dio Primo Bene come causa 'efficiente' ed 'esemplare' dal bene creato che è una 'forma inerente' alla creatura; Tommaso (parlando di Agostino) scrive: *et ideo verba sua sic sunt intellegenda, ut ipsa divina bonitas dicatur esse bonum omnis boni, in quantum causa efficiens prima et exemplaris omnis boni, sine hoc quod excludatur bonitas creata, qua creatura denominantur bonae sicut forma inhaerente*. Chiedo comunque: che tipo di 'causalità' è questa, 'efficiente' ed 'esemplare'? In *De Trin.* 7,1,1 Agostino spiega che la *causa ut sit* è tale o perché genera (*aut gignendo eum*) o perché crea (*aut faciendo*). Dunque? Ma non è il nostro tema. Lo tralascio dunque. Ci basta comunque aver posto il quesito.

Cito ancora un passo (difficilissimo) da *De Trin.* 7,1,2. Agostino ha appena spiegato che per Dio (si parla del Padre e del Figlio) essere (*esse*) è ciò che è essere sapiente (*sapere*). E quindi: Dio è per ciò (*eo*) per cui (*quo*) è sapiente. Poi segue un passo enigmatico: 'ciò che per la sapienza è essere sapiente (*quod est sapientiae sapere*) e per la potenza potere (*et potentiae posse*) e per l'eternità essere eterna (*aeternitati aeternam esse*) e per la giustizia essere giusta (*iustitiae iustam esse*) e per la grandezza essere grande (*magnitudini magnam esse*), questo è per l'essenza lo stesso essere (*hoc est essentiae ipsum esse*)'. Il passo è notevole. Dunque: la sapienza è sapiente e la grandezza è grande. E l'essenza è. Ed essere sapiente sta alla sapienza, ed essere grande alla grandezza, come essere sta all'essenza. Agostino aggiunge ancora: poiché in Dio essere sapiente (*sapere*) non è altro che essere (*esse*), in Lui (*in illa simplicitate*) la sapienza è identica all'essenza (*eadem sapientia quae essentia*).

Ora qui si possono trovare queste corrispondenze: essere (*esse*) sta ad essenza come *sapere* a sapienza ed essere grande a grandezza. L'essenza sembra quindi (qui, principalmente) ciò per cui (*eo quo*) qualcosa è come la sapienza è ciò per cui (*eo quo*) qualcuno è sapiente. (Benchè sia sempre possibile intendere qui l'essenza come *quod est* ('qualcosa che è').) Altrove però le corrispondenze cambiano. Cfr. ad esempio *De Trin.* 7,4,9 (già visto). Qui troviamo che per Dio 'essere Dio' (*Deum esse*) è ciò che è 'essere' (*esse*), e perciò non diciamo le tre Persone tre dèi (*tres deos*) come non le diciamo tre essenze (*tres essentiam*) o tre sostanze (*tres substantias*). Così (cfr. 8,1) non le diciamo tre buoni (*tres boni*) o tre onnipotenti (*tres onnipotentes*), ma un unico Dio (*unus Deus*) buono (*bonus*) onnipotente (*onnipotens*). Tralascio ora la vicenda trinitaria (su cui torneremo). M'interessa che qui il nome 'essenza' è in corrispondenza di termini come 'grande', 'buono', 'Dio'. E non di 'grandezza', 'bontà', 'deità', ecc., come in altri passi. Dunque qui *essentia* sembra indicare *quod est* ('essente'). (Benchè si aggiunga che, poiché per Dio essere è ciò che è essere sapiente, non diciamo neppure tre sapienze (*tres sapientias*)). Ancora in 5,8,9 Agostino ragiona così: 1) per Dio non è diverso (*non aliud*) 'essere' ed 'essere grande', bensì 'essere' è per Lui lo stesso che (*hoc idem quod*, 'questo stesso che', 'proprio lo stesso che') 'essere grande'; 2) non diciamo tre 'essenze' bensì una sola 'essenza' (*essentia*); 3) dunque non diciamo neppure tre 'grandezze' bensì una sola 'grandezza' (*magnitudo*). Poco dopo (in 5,10,11) Agostino riformula: non diciamo che i Tre sono tre 'essenze' (*essentias*), e come non diciamo tre 'essenze', così non diciamo tre 'grandezze' e tre 'grandi' (*magnos*). Osservo subito: né tre essenze (*essentias*) né tre grandi (*magnos*). E domando: 'essere' (*esse*) è in qualche modo convertibile (in Dio) con 'essere grande' (*magnus esse*); e perciò 'essenza' (*essentia*) è convertibile (sempre in Dio) con 'grandezza' (*magnitudo*); ma 'grande' (*magnus*) con cosa si converte? Cioè qui 'essere' sta a 'essere grande' come 'essenza' sta a 'grandezza'; 'grande' invece a cosa sta? Cosa sta a 'grande' sul piano dell' 'essere'? Più in breve ancora: con quale termine dovremmo qui designare 'ciò che è' (*quod est*), e cioè l' 'ente'? Quale parola latina sceglieremo? Il termine *ens* non compare; né compare *essens*. Compare invece (qui

come convertibile con 'grande', e dunque nel posto in cui ci aspetteremmo di trovare *ens* o *essens*) ancora *essentia*. Dunque (mi sembra) *essentia* sta qui sia per 'ciò (o qualcosa) che è' (*quod est*, che noi chiameremmo *ens*, Agostino conosceva *essens*) sia per 'ciò per cui è' (*qua est*, o *quo est*). Poco dopo Agostino ancora scrive (ritornando al punto iniziale): non diciamo tre 'essenze', e come non diciamo tre essenze, non diciamo neppure tre 'grandezze'. Quindi qui di nuovo è posta la corrispondenza: 'essenza' – 'grandezza'. Di nuovo l'essenza sembra 'ciò per cui (Dio) è' (*qua est*). C'è una sponda costante fra 'l'essenza' come 'ciò che è' e 'l'essenza' come 'ciò per cui è'. Fra l'*essentia* come *quod est* e l'*essentia* come *qua est*. Complessità del linguaggio di Agostino.

Dunque *essentia* ha una doppia significazione: 1) *quod est*, 2) *eo quo (aliquid) est*. Agostino muove dall'una all'altra con grande libertà, e questo rende spesso complesso il suo linguaggio. Ma tale libertà (nel passare da una significazione all'altra) è giustificata perché 'Dio è ciò che ha'. Cioè a Dio convengono ugualmente entrambe le accezioni.

Riformulo. Abbiamo trovato queste corrispondenze:

a) essere (*esse*) – essere grande (*magnum esse*) – essere sapiente (*sapiens esse*) – (ecc.);

b) essenza (*essentia*) – grandezza (*magnitudo*) – sapienza (*sapientia*) – (ecc.);

c) essenza (*essentia*) – grande (*magnus*) – sapiente (*sapiens*) – (ecc.).

Dunque qui si vede che *essentia* è convertibile sia con *magnitudo*, *sapientia*, ecc., sia con *magnus*, *sapiens*, ecc.; e questo perché *essentia* (lo abbiamo visto e rivisto) ha (circa Dio) due accezioni, e cioè indica: 1) Dio come *Qui est* ('Colui che è'), 2) l'essenza 'di' Dio (che però è Dio stesso perché Dio 'è ciò che ha').

2.28 Conclusione: ancora sull'argomento di De Trin. 5,2,3

Dunque siamo partiti da un passo di *De Trin.* 5,2,3 in cui Agostino scrive che Dio è *substantia*, o meglio *essentia*, che i Greci chiamano 'ousia'. Ed argomenta così:

1) *Maior*: *essentia* è da *esse* come *sapientia* da *sapere* e *scientia* da *scire*;

2) *minor*: Dio 'è', ed 'è massimamente' (il Suo nome è *Qui est* o *Qui sum*);

3) *Conclusio*: dunque Dio è certamente (*sine dubitatione*) *substantia* o *essentia* che i Greci chiamano ousia.

Questo 'sillogismo' pone però almeno due problemi:

1) se Dio è *essentia* (o *substantia*, comunque ousia) perché 'è' (è *Qui est*), l'*essentia* è qui *quod est* ('ciò che è', 'qualcosa che è'); ma *quod est* traduce il greco *to on* ('ente', 'essente') e non ousia. E *quod est* dovrebbe indicare in qualche modo sia la sostanza o essenza sia l'accidente (quantità, qualità, relazione, posizione (*situs*), modo d'essere (*habitus*), luogo, tempo, fare, patire, cfr. *De Trin.* 5,5,6). Dunque: perché l'*essentia* (ousia) qui è *quod est* (to on)?

A questa domanda si è risposto che l'ousia (*substantia* o *essentia*) è per Agostino l'ente (*quod est*) *in se* (e non *in alio*), *ad se* (e non *ad aliud*), l'ente *proprie ac vere, maxime ac summe* l'unico di cui dunque si può dire semplicemente che 'è' (*est*); questo vale anche per Agostino, perciò non deve sorprendere qui la coincidenza di ousia (*substantia*, *essentia*) e *quod est*.

L'argomento di Agostino (in *De Trin.* 5,2,3) solleva contestualmente il problema della distinzione tra *substantia* ed *essentia*. 'Ousia' può tradursi infatti (secondo Agostino) sia con *substantia* sia con *essentia*. Nondimeno (sempre secondo Agostino) è possibile distinguere le due accezioni. In che modo? Abbiamo provato a rispondere così: l'ousia (indistintamente *substantia* o *essentia*) è qualcosa che è (*quod est*) *in se* e *ad se* (e non *in alio* e *ad aliud*). Ma la *substantia* è il *subiectum* degli accidenti (*substantia* per Agostino è ciò che 'sussiste')

(*subsistit*): perciò sono dette propriamente ‘sostanze’ (*proprie dicitur substantiae*) le cose che ricevono accidenti e sono mutevoli e non semplici (*res mutabiles neque simplices*, cfr. *De Trin.* 7,5,10). Invece l’*essentia* ‘è’ senza essere il *subiectum* di alcun accidente: è quindi ‘immutabile’ (*incommutabilis*) e ‘semplice’ (*simplex*) ed è ‘propriamente’ (*proprie*) e ‘veramente’ (*vere*) e ‘sommamente’ (*summe*). In un certo senso l’*essentia* è propriamente ‘ouisia’. Dio solo è propriamente *essentia* (cfr. ancora 7,5,10).

2) Il secondo problema è invece questo: se *essentia* (‘essenza’) si ricava da *esse* (‘essere’) come *sapientia* (‘sapienza’) da *sapere* (‘essere sapiente’), l’*essentia* dovrebbe essere ‘ciò per cui qualcosa è’, e non il *quod est* (‘essente’), come anche la *sapientia* è ‘ciò per cui qualcuno è sapiente’ ma non è il ‘sapiente’, e come la *scientia* è ‘ciò per cui qualcuno conosce’ ma non è il ‘conoscente’.

Dunque: come mai Dio è *essentia* perché ‘è’ (*Qui est*)?

In breve sembra che ci sia un paradosso: da un lato l’*essentia* ha la forma di *sapientia* e di *scientia* e dovrebbe quindi indicare ‘ciò per cui qualcosa è’, dall’altro lato si dice che Dio ‘è *essentia*’ perché ‘è’ (ed ‘è massimamente’). Cioè: 1) da un lato *essentia* si pone come *sapientia* e *scientia*, 2) dall’altro lato *essentia* indica *quod est* (diremmo: l’*ens*, o l’*essens*), mentre *sapientia* non indica il *sapiens* né *scientia* indica lo *sciens*. Tra *sapientia* e *sapiens* (come tra *scientia* e *sciens*) c’è un nesso di ‘paronimia’ (cfr. Pseudo-Aug., *Par. Them.* 12). (Così dovrebbe essere (credo) anche tra *essentia* ed *essens*). Ancora in altri termini: 1) *essentia* ha la forma di un *nomen qualitatis*, 2) e però sembra (in *De Trin.* 5,2,3) significare un ‘agente’ (il *quod est*, o *qui est*, o ancora l’*ens*, o *essens*, insomma: ‘colui che è’, ‘qualcosa che è’).

Rispondere a questo secondo problema è dunque più complicato. Comporta di focalizzare la distinzione (anzitutto sintattica e poi semantica) tra il verbo al modo infinito, il participio presente e quello che ho chiamato il *nomen qualitatis*. In particolare qui, tra: ‘essere’ (*esse*), ‘essente’ (*essens*; ‘qualcosa che è’, Agostino usa la locuzione *quod est*), ‘essenza’ (*essentia*).

Abbiamo tentato alcune vie.

Abbiamo anzitutto visto che i latini ancora al tempo di Agostino non avevano il nome *ens* o *essens* (participio presente di *esse*; cfr. Agostino, *Ars Brev.* 4,31). (Si stava introducendo (avverte Agostino) il nome *essens*: ma era un neologismo riservato a pochi eruditi, e Agostino non lo usa.) Dovevano quindi usare la locuzione *quod est*: traducendo però così un nome (*to on*) con una proposizione (*quod est*; cfr. Seneca, *Ep.* 58). Come tradurre allora *to on* usando un ‘nome’ per un ‘nome’?

Agostino insegna che *essentia* deriva da *esse*: è dunque un nome ricavato da un verbo. In *Ars breviata*, 4,16, leggiamo che vengono ricavati dal verbo (*fiunt de verbo*) alcuni nomi che sono chiamati ‘verbalì’ (*nomina quae verbalia dicuntur*). Questi nomi sembrano qui essere di due tipi: uno ha sia genere maschile e neutro (come ad esempio *scriptor*) sia genere femminile (come *scriptrix*); l’altro ha genere soltanto femminile (come *scriptio*). Questi nomi si ricavano principalmente (*magis flectuntur*) dal participio passato del verbo (*a participio praeteriti temporis*) (come i suddetti nomi da *scriptus*). Tuttavia (avverte ancora Agostino) alcuni nomi del primo tipo difettano del femminile presente (non c’è ad esempio da *pressor* nessuno dice *prestrix*) e del neutro plurale (non c’è *prestricia*) per via di un’eccessiva asprezza del suono; ma l’*auctoritas* e la *consuetudo in loquendo* possono derogare a questo limite e infatti c’è chi dice *tonsrix*. Ora domando: *essentia* che nome è? Non corrisponde a *scriptor*/ *scriptrix* (che dovrebbe essere (dico) un *nomen agentis*: indica ‘chi scrive’,¹⁸⁴) né a *scriptio* (che sarebbe un *nomen actionis*: dovrebbe indicare ‘l’azione di scrive-

¹⁸⁴ Cfr. N.Flocchini - P.Guidotti Bacci - M.Moscio, *Sermo et humanitas*. cit., p.58-59.

re¹⁸⁵). È certamente un nome femminile della 1^a declinazione. È sembra l'unico nome verbale¹⁸⁶ di un verbo (*esse*) peraltro privo sia del gerundio (*quarta forma*, cfr. *Ars Brev.* 4,31: *essendi, essendo, essendum*) sia del participio presente (*essens*). Chiedo dunque: è pensabile che nell'uso del verbo *esse* la *consuetudo* o una qualche *auctoritas* consentissero di usare *essentia* per indicare il *quod est*? Per surrogare un nome come *essens* non ancora entrato nel vocabolario? È pensabile che volendo usare un 'nome' per un 'nome', ma non avendo *ens*, si sia tradotto *quod est* con *essentia*?

Contro questa possibilità c'è un'ulteriore indicazione di Agostino. In *De Trin.* 5,2,3 (come in altri passi) è spiegato che *essentia* deriva da *esse* come *sapientia* da *sapere* e *scientia* da *scire*. Ora la *sapientia* è una qualità: dunque è 'ciò per cui (o con cui) qualcuno è sapiente' (*eo quo sapiens sit*) ed è 'causa affinché qualcuno sia sapiente' (*causa ut sapiens sit*) (cfr. ad esempio *De Trin.* 7,1,1). Anche la *scientia* è una qualità (cfr. *Categ.* 8,8b,29-30; è dunque ciò 'secondo cui' qualcuno è detto conoscente). Consultando un manuale della lingua latina vediamo che nomi della prima declinazione uscenti in *-ia* come *sapientia* e *scientia* sono appunto *nomina qualitatis*.

Dunque: perché l'*essentia* deve indicare *quod est* ('ente', 'essente') se *sapientia* e *scientia* non indicano 'colui che è sapiente' (*sapiens*) e 'colui che è conoscente' (*sciens*)?

L'argomento di Agostino sembra implicare dunque due accezioni di *essentia* (o *substantia*, *ousia*):

- 1) qualcosa che è (*quod est*);
- 2) 'ciò per cui' qualcosa è (*quo est*).

Da un'indagine su alcuni testi di Agostino (principalmente *De Trinitate*, *Confessionum libri XIII*, *De Civitate Dei*, *Enarrationes in Psalmos*) sono effettivamente emerse queste due accezioni di *essentia*. Quindi abbiamo un unico nome con cui indicare: 1) 'qualcosa che è (*quod est*) propriamente', 2) 'ciò per cui è' (*qua est*). Si può dire anche così: *essentia* (*substantia*, *ousia*) indica sia 'ciò che uno ha' (la 'sua' essenza) sia 'colui (o ciò) che ha'. Dunque: sia l'avente sia l'avuto. Agostino unisce queste due accezioni in un ragionamento che non appare immediatamente conseguente: a) l'essenza sta all'essere come la sapienza al sapere (quindi dovrebbe indicare 'ciò per cui qualcosa è'), b) Dio 'è' sommamente (*Qui est*), c) dunque Dio 'è essenza'. Dunque entrambe le accezioni sono usate in riferimento a Dio. Come mai?

Abbiamo provato a rispondere attraverso un percorso molto articolato. Anzitutto abbiamo riconosciuto che Dio è sommamente (*summe*); questo Agostino lo ricava in vari modi, ma in particolare a partire dalla Scrittura (Es 3,14): Dio è *Qui sum*, o *Qui est*, o anche *Est*; ora se Dio 'è' (solo: 'è'), è massimamente: e infatti della creatura non diciamo che 'è', ma che 'è-e-non è', perché riceve accidenti e muta; dunque Dio è anzitutto *essentia* (*ousia*) nell'accezione del *quod est* (o *Qui est*: 'Colui che è'). Ma se Dio è sommamente e massimamente, Dio 'è ciò che ha'. Cioè: dall'affermazione che Dio è massimamente, consegue che 'Dio è ciò che ha' (*quod habet, hoc est*, cfr. ad esempio *De Civ. Dei* 11,26). Può anche formularsi così: 'Dio è ciò per cui è'. Così Dio è grande, quindi 'ha' la grandezza, ma Dio 'è' la grandezza; e Dio è buono, cioè 'ha' il bene, ma Dio 'è' il bene che 'ha' e quindi 'è' il bene 'per cui' è buono. Occorre ragionare così con tutte le perfezioni di Dio: con l'eternità, la potenza, la sapienza ecc.; e infine anche con la *divinitas* o *deitas*. Fino a poter concludere: 'Dio è la 'Sua' essenza' (*essentia*): 'Dio è l'essenza che ha', e cioè 'Dio è l'essenza per cui è' (intendendo qui l'essenza come 'ciò per cui Dio è', e come 'ciò per cui Dio è tutto ciò che è').

¹⁸⁵ *Ivi*.

¹⁸⁶ È però complicato: *essentia* non si ricava da un participio passato come avviene per la maggior parte (*magis*) dei nomi verbali; e non ha la forma dei nomi verbali indicati da Agostino con gli esempi: *scriptor, scriptrix; scriptio; pressor*.

C'è quindi un'essenza (*essentia, substantia*; talvolta anche *natura* o *deitas*) 'di' Dio (un'*essentia* come 'ciò per cui Dio è, un'*essentia* nell'accezione di *qua est*) che però non altro da Dio stesso. In breve Dio 'è' (è *essentia* come *Qui est*) ed 'è ciò per cui è' (è *essentia* come *qua (Ipse) est*).

Riformulo. In *De trin.* 5,2,3 compaiono due accezioni di *essentia* (*quod est* e *qua est*) entrambe riferite a Dio. Questa doppia accezione riguardo a Dio non è casuale ma è anzi appropriata: Dio è *essentia* perché Dio sia 'è' (in sommo grado) sia 'è ciò per cui è' (o anche 'è ciò che ha'). O anche: Dio sia 'è' (è essente, ente) sia 'è l'essenza per cui è' (è la 'sua' essenza). Dunque: Dio è *essentia* (ousia) sia come *Quod est* sia come *qua est*. La doppia significazione di *essentia* permette di costruire così l'argomento di *De Trin.* 5,2,3: 1) *essentia* si ricava da *esse* come *sapientia* da *sapere* e *scientia* da *scire* (ed indicherebbe quindi 'ciò per cui qualcosa è'), 2) ma Dio 'è sommamente' perché il Suo nome è *Qui est*, 3) dunque Dio è senza dubbio *essentia*. Chioso: Dio è *essentia* come *quod est* perché 'è' sommamente e il suo nome è *Qui est*; ma appunto perché 'è sommamente', 'è ciò che ha' (o 'è ciò per cui è') e quindi è la sua *essentia*: è *essentia* anche come *qua est*. Ancora: Dio sia 'è' (è 'essente', è *essentia* come *quod est*) sia 'è ciò per cui è' (è *essentia* come *qua est*). Agostino dunque costruisce l'argomento di *De Trin.* 5,2,3 utilizzando l'ambiguità costitutiva del nome *essentia* (ousia).

Infine Dio è il suo essere: ma gli compete (*competit*) l'essere stesso (*ipsum esse*) dal quale l'*essentia* prende nome (cfr. *De Trin.* 5,2,3); Dio dunque è (*se vocari*) 'l'essere stesso' (*ipsum esse*, cfr. *En. in Ps.* 134,4). *Essens* (o *quod est*, 'Colui che è'), *essentia* (o *qua est*, 'ciò per cui è'), *esse* (come atto di 'essere'): coincidono in Dio. (Abbiamo anche detto che *essentia* può forse indicare l'essere stesso come atto. Un unico nome (*essentia*) può quindi al limite indicare: *essentia* come *quod est*, *essentia* come *qua est*, *essentia* come *ipsum esse*. *Ens*, *essentia* (come *natura, deitas*), *esse*: quando diciamo che Dio è *essentia* (ousia) possiamo intendere tutte e tre le cose.)

Inoltre, come Dio è il bene per cui ogni cosa è buona (*bonum bonorum*), ed è la grandezza di ogni cosa grande (*ipsa magnitudo*), così ugualmente deve anche essere l'*essentia* per cui è tutto ciò che è. Abbiamo detto: secondo una 'causalità' creatrice (*ex nihilo*) ed esemplare (anche legata alle *rationes aeternae* nel *Verbum*) che non abbiamo qui approfondito. (Ci si dovrebbe chiedere: che tipo di 'causalità' è la 'creazione *ex nihilo*'?).

L'*essentia* è comparsa come *causa ut sit* (cfr. *De Trin.* 7,1,1): 'causa affinché (qualcosa) sia'. Ci si può chiedere se avendo Dio un'essenza, quest'essenza non sia come una 'causa' per cui Dio 'è'; come avendo Dio il bene, questo bene non sia la 'causa' per cui Dio è buono; e ugualmente avendo Dio la grandezza, questa grandezza non sia la 'causa' per cui Dio è grande; e avendo infine Dio la *deitas*, questa non sia 'causa' affinché Dio sia Dio. Per rispondere occorre considerare che Dio 'è ciò che ha': dunque 'è' il bene 'per cui' è buono; 'è' la grandezza 'per cui' è grande; 'è' la *deitas* 'per cui' è Dio, come 'è' infine l'*essentia* 'per cui' è. Cioè Dio 'è' (ed è buono, e grande, ed è Dio) 'per se' (*se ipso*) e non 'per altro' (*non alio*). Così in *De Trin.* 5,10,11: *se ipso magno magnum est*; in *En. in Ps.* 134,3: *se ipso bono bonum est*; e ancora in *De Trin.* 8,3,5: *non alio bono bonum*. Dunque non c'è alcun'altra 'causa' affinché Dio 'sia' (e 'sia buono, grande, Dio'): c'è Dio solo.

Ci si può allora chiedere se Dio non sia 'causa di se stesso': *causa sui*. In *De Trin.* 1,1 Agostino scrive contro coloro che disprezzano la fede per uno sconsiderato amore della ragione. Spiega quindi che sono possibili tre errori circa Dio: 1) riferire a Dio (realtà incorporea e spirituale) ciò che viene appreso intorno alle cose corporee (*de corporalibus rebus*) sia mediante l'esperienza sensibile (*sive per sensus corporeos experta*) sia mediante l'ingegno (*natura humani ingenii*); e dunque giudicare di Dio 'secondo il corpo' (*secundum corpus de Deo sapiunt*) ad esempio pensando che sia candido o fulvo (*candidum vel rutilum*);

2) pensare Dio (*de Deo sentiunt*) secondo la natura dell'animo umano (*secundum animi humani naturam vel affectum*); dunque intendere Dio 'secondo la creatura spirituale' (*secundum spiritalem creaturam*) per esempio attribuendogli di dimenticare e di ricordare (*nunc obliuiscetem, nunc recordantem*); 3) voler trascendere l'universa creatura mutevole (*transcendere universam quidem creaturam, quae profecto mutabilis est*) per rivolgere l'attenzione a Dio incommutabile sostanza (*ad incommutabilem substantiam quae Deus est*) ma senza averne alcuna intelligenza (*quod uolunt scire non possunt; intercludunt sibimet intelligentiae uias*) e perdendosi anzi in congetture audaci (*praesumptiones opinionum suarum audacius adfirmando*) e opinioni errate (*magis eligentes sententiam suam non corrigere perversam*); quindi (aggiunge Agostino) giudicare di Dio 'né secondo il corpo né secondo la creatura spirituale' (*neque secundum corpus neque secundum spiritalem creaturam*; qui s'intende 'spirito creato': *in facto e condito spirito*) e tuttavia pensando cose false (*et tamen de Deo falsa existimant*). Come ad esempio: "pensare Dio così potente da generare se stesso" (*qui autem putant eius esse potentiae Deum ut se ipse genuerit*, Città Nuova). Questo terzo errore è il più grave (*eo remotiores a uero; eo plus errant*) perché ciò che viene pensato non si trova né nel corpo (*nec in corpore*) né nell'anima (*nec in condito spiritu*) né in Dio (*nec in ipso Creatore*). Infatti non c'è nessuna cosa che generi se stessa per essere (*nulla enim omnino res est quae se ipsam gignat ut sit*).

Dio dunque 'è ciò che ha'; per Dio 'essere Dio' è 'essere ciò che ha'. Il nome 'Dio' indica dunque un certo modo d'essere, un certo modo d'aver le perfezioni; vuol dire: 'essere ciò che si ha'. La *deitas* è il carattere per cui Dio 'è sommamente' ed 'è ciò che ha'. Non è solo una perfezione tra le altre. È il modo con cui Dio possiede tutte le sue perfezioni: 'essendo' tutto ciò che 'possiede' (il bene, la grandezza, l'eternità, ecc.). Ciò che interessa dunque è il 'modo' con cui predichiamo di Dio ('come' più che 'cosa'). In questo 'modo' (in questo 'come') è garantita la 'santità' (la 'trascendenza') di Dio; direi anche la sua 'eccedenza', la sua differenza dalla creatura. Il nome dio Dio è infatti: *Qui Est*, o *Est*: 'Colui che è'. Cioè: 'è massimamente', o 'è ciò che ha'. 'È' (*Est*), e basta, vuol dire, appunto: 'è sommamente'.

3. UNO, TRINO

3.1 Dio (che 'è ciò che ha') è 'unitrino'

Ora occorre un ulteriore approfondimento. Dire semplicemente che Dio 'è ciò che ha' non esaurisce la complessità del discorso di Agostino. Non ne esaurisce l'antinomicità.

Domando: di 'chi' diciamo che 'è ciò che ha'? Quando diciamo: 'è sommamente', 'è vera ousia', ed 'è ciò che ha' o 'è ciò per cui è', di 'chi' predichiamo? Chi è il *subiectum*? Certo, è Dio. Ma anche 'Dio' è un predicato: di chi dunque diciamo 'è Dio'?

Ora se guardiamo ai testi di Agostino troviamo un quadro molto articolato. Questo perché Dio di cui si parla non è soltanto Uno, ma è (ovviamente) Dio Uno e Trino: UniTrino. Cfr. *De Trin.* 1,6,10: l'unico solo vero Dio, la Trinità; in 2,13,23: la Trinità stessa è l'unico Dio; 2,18,35: Dio uno e solo e cioè la (*id est*) la stessa Trinità; e ancora in 3,1,1: la Trinità unico sommo e sommamente buono Dio. Ecc.

In alcuni passi il 'soggetto' della predicazione (usiamo qui 'soggetto' in modo improprio, come s'è visto, se Dio 'è ciò che ha') è semplicemente Dio (è chiamato semplicemente: 'Dio'). Come in *En. in Ps.* 62,9: *bonum quod Deus est*; ed anche in 68,I,5: *Deus est quaedam substantiam*; e in 70,II,6 è di Dio (*Deus*) che si dice che 'è ciò che è sommamente e immutabilmente' (*quod summe atque incommutabiliter est*); ancora in 101,II,10: *non aliud anni Dei, aliud ipse*; e in 134,3 è Dio che dice a Mosè di chiamarsi *ipsum esse*; ugualmente in *De Trin.* 5,1,2: *intellegamus Deum*, e in 15,7,12: *hoc est Deo esse quod est sapere*; e ancora in *De Trin.* 1,1: Dio (*Deus*) è sostanza immutabile, e in 1,2,4 Dio è sommo bene. Ma 'Dio' (come s'è detto) è già (mi sembra) un predicato (come 'sapiente', 'buono', 'grande', ecc.), e 'di qualcuno' infatti noi dobbiamo dire che 'è Dio'. (Ancora altre volte si parla di Dio come sostanza o essenza, ad esempio in *Conf.* 7,16,22 Agostino si rivolge a Dio chiamandolo *summa substantia (a summa substantia, te Deo)*. E talvolta compare come soggetto della predicazione la 'Sapienza', il 'Bene', la 'Grandezza', la 'Verità', ecc. Ma il problema è appunto: di 'chi' diciamo che è 'sostanza' o 'essenza', e che è 'Sapienza', 'Bontà', 'Grandezza', 'Verità'?)

Molte volte si parla del Padre ('solo' del Padre), come in *En. in Ps.* leggiamo: *quaeris quid sit Pater, respondetur: Deus*; e: *Pater (...) ad se Deus dicitur*; e in *De Trin.*, 15,3,5 leggiamo che il Padre è sapienza (*Pater (...) etiam ipse virtus atque sapientia*).

Altre volte si parla 'solo' del Figlio, come in *De Trin.* 5,15,16 leggiamo che il Figlio è (*habet omnino ut sit*) ed è sostanza (*ut sit ipsa substantia*); in 1,12,26 che nell'Unigenito non si distinguono 'ciò che ha' e 'ciò che è' (*non aliud est et aliud habet*, anche: 'non altro è, e altro ha'; oppure: 'ciò che è non è altro che ciò che ha', o anche (forse): 'è' non è diverso da 'ha'), e che il Figlio (*Filius*) 'è ciò che ha' (*hoc ipsum est quod est id quod habet*, alla lettera: 'è questo stesso che è ciò che è ciò che ha'); a volte si parla del Verbo, come in *De Trin.* 1,6,9 dove Agostino spiega che il Verbo (*Verbum*) è Dio ed è vero Dio ed è l'unico Dio con il Padre.

Altrove ancora si parla 'solo' dello Spirito Santo, come ad esempio in *De Trin.* 7,3,6 leggiamo che anche lo Spirito Santo (*Spiritus Sanctus*) è Dio ed è luce ed è sapienza; e in *De Trin.* 1,6,13 che lo Spirito Santo è vero Dio ed è uguale (*aequalis*) al Padre e al Figlio.

In alcuni passi si parla di più Persone insieme, ad esempio del Padre e del Figlio come in *De Trin.* 4,20,27 dove c'è che il Figlio è uguale e consustanziale e coeterno (*aequalis et coeternum et consubstantialis*) al Padre; ed anche in 7,2,3 leggiamo che Padre e Figlio sono insieme un'unica essenza (*simul una essentia*).

Moltissime volte si parla del Padre ‘e’ del Figlio ‘e’ dello Spirito Santo, insieme: cioè di tutte e tre le Persone. Ad esempio in *En. in Ps.* 68,I,5 leggiamo che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono di un’unica sostanza (*unius substantiae*); in *De Civ. Dei* 5,11 c’è che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, questi Tre, sono uno solo (*quae tria unum sunt*), un unico onnipotente, sommo e vero creatore; in 11,10,3 leggiamo che le tre Persone (*illa*) sono semplici (*simplicia*) e veramente divine (*divina*) perché in loro non sono diverse la qualità e la sostanza e quindi non sono divine per partecipazione ad altro; in *De Trin.* 7,3,6 c’è che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono un’unica sapienza, un’unica essenza e un unico Dio (*unus Deus*); in 5,8,9 leggiamo che il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio, e questa Trinità è un solo Dio (*unum Deum*); e ancora in *De Trin.* 1,2,4 il Padre e il Figlio e lo Spirito sono di un’unica e medesima sostanza, e (in 1,4,7) sono l’unico Dio.

Ora (come già s’è qui intravisto) in molti altri passi il soggetto della predicazione è proprio la Trinità ‘senza distinzione di Persone’ (*sine distinctione personarum*), ‘indiscretamente’ (*indiscrete*, in *De Trin.* 2,10,17). Così in *De Trin.* 1,2,4 leggiamo che la Trinità è un unico e solo e vero Dio (*unus et solus et verus Deus*); in 1,4,7: la Trinità è Dio; in 1,6,10: l’unico solo vero Dio è la Trinità; in 8,1,1 si parla della uguaglianza della Trinità (*aequalitatem in Trinitate*); e così in molti altri passi. Alcune volte si indicano insieme la Trinità, le tre Persone, Dio, ecc., come in *De Trin.* 5,8,9 si parla del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, ‘questa Trinità’ (*eam ipsam Trinitatem*); e ancora si usano espressioni molto concise come (in 4,21,30): ‘il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, Dio creatore, Trinità onnipotente’ (*Patrem et Filium et Spiritum Sanctum (...), Deum creatorem, Trinitatem onnipotentem*) (qui sembra lo stesso dire le ‘Persone’, il ‘Dio creatore’, la ‘Trinità’. Ancora in *De Trin.* 5,11,12 la Trinità è l’unico Dio, grande, buono, eterno ed onnipotente; ed essa stessa è la sua deità, la sua grandezza, la sua bontà, la sua eternità, la sua onnipotenza.

In alcuni passi sembra persino che si predichi della sostanza o essenza o natura ‘di’ Dio, come in *En. in Ps.* 81,2 leggiamo che la sostanza di Dio (*Dei (...) eius substantia*) è spirituale; in 88,II,3 che la sostanza di Dio (*substantiam Dei*) è immutabile (*omni modo incommutabilem*); in 108,12 che la sostanza di Dio (*substantia Dei*) è luce, verità e sapienza; ancora in *De Trin.* 1,1,3 c’è che la sostanza di Dio crea le cose temporali (*substantiam Dei temporalia creantem*), e in 2,9,16 che la sostanza di Dio è invisibile, immortale e immutabile; in 2,18,35 la ‘natura’ (*natura, substantia o essentia*) di Dio è invisibile; in *De Civ. Dei* 11,10 leggiamo che la ‘natura del bene’ (*naturam boni*) è detta semplice perché ‘è ciò che ha’ (*quod habet hoc est*; qui persino si applica alla *natura boni* il principio: ‘è ciò che ha’). Altre volte Agostino parla della sostanza o essenza ‘del’ Padre e ‘del’ Figlio e ‘dello’ Spirito, come in *De Trin.* 6,3,5 si parla della sostanza del Figlio (*in omnibus quae de substantia eius dicuntur*), o in 3,11,21 la sostanza o essenza (*substantia vel essentia*) è ciò in cui (*ubi*) intendiamo il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, e questa essenza è invisibile ‘per se stessa’ (*per semetipsam*), o infine in *De Trin.* 6,9,10 si parla dell’unica sostanza della Trinità (*Trinitatis et una eademque substantia*); ed in *De Trin.* 5,6,7 c’è che è identica la sostanza del Padre e del Figlio (*eadem est igitur utriusque substantia*).

In alcuni passi infine è persino difficile mettere a fuoco di chi si stia predicando, ad esempio in *De Trin.* 1,8,15 leggiamo che la ‘divinità’ o ‘deità’ (*divinitatem vel deitatem*) è ‘l’unità immutabile e per natura consustanziale a se stessa, della Trinità’ (*est unitas Trinitatis incorporea et incommutabilis, et sibimet consubstantialis et coeterna natura*). Ancora, in 4,9 leggiamo che la divinità del Figlio è consustanziale al Padre (*divinitatem suam consubstantialis Patri*), e si parla della ‘uguaglianza consustanziale dell’identica natura’ (*in eiusdem naturae consubstantialis parilitate*).

Dunque?

Come mettere ordine in questo quadro così complesso?

È Agostino stesso a fornire una regola della predicazione riguardo a Dio. La propone molte volte e la ripete spesso. Cito qui *De Trin.* 5,8,9, in cui è formulata così: tutto ciò che Dio è detto in riferimento a sé si dice sia di ciascuna singola Persona singolarmente (*singulariter*, ‘al singolare’), e cioè del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, sia della stessa Trinità insieme (*simul*, ‘simultaneamente’) ma non al plurale bensì sempre al singolare (*quidquid ergo ad se ipsum dicitur Deus, et de singulis Personis singulariter dicitur, id est, de Patre et Filio et Spiritu Sancto, et simul de ipsa Trinitatem, non pluraliter, sed singulariter dicitur*) Riformulo (perché è importante): i predicati *ad se* (e cioè tutto ciò che Dio è detto essere ‘in riferimento a se stesso’ e non ‘in relazione ad altro’, *ad aliud*) come ‘grande’, ‘buono’, ‘sapiente’, e come ‘Dio’ e anche ‘essenza’, si dicono sia di ciascuna persona singolarmente, sia di tutte e tre insieme (e cioè della Trinità) e però mai al plurale ma sempre al singolare. Così (cito ad esempio da *De Trin.* 8,1): il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio; il Padre è buono, il Figlio è buono, lo Spirito Santo è buono; il Padre è onnipotente, il Figlio è onnipotente, lo Spirito Santo è onnipotente. E tuttavia non (*nec tamen*) sono tre dei (*tres dii*) o tre buoni (*aut tres boni*) o tre onnipotenti (*aut tre onnipotentes*) ma (*sed*) un unico Dio (*unus Deus*) buono (*bonus*) onnipotente (*omnipotens*): la stessa Trinità (*ipsa Trinitas*).

E questo vale per ogni altro predicato *ad se* (*quidquid aliud ad se*). In *De Trin.* 5,11,12, la Trinità è detta un unico Dio (*Trinitas unus Deus dicitur*) grande (*magnus*), buono (*bonus*), eterno (*aeternus*) e onnipotente (*omnipotens*).

Domandiamoci, ora: perché questa regola? È (evidentemente) una regola in qualche modo ‘antinomica’. Infatti noi diremmo: il Padre è Dio, e il Figlio è Dio, e anche lo Spirito Santo è Dio; ‘e quindi’ i Tre insieme (la Trinità stessa) sono tre dei. Invece occorre dire: il Padre è Dio, e il Figlio è Dio, e lo Spirito Santo è Dio, ‘e tuttavia’ i Tre insieme (cioè la Trinità) sono un unico Dio. E ugualmente ragioniamo con gli altri predicati *ad se* (buono, grande, ecc.). E quindi chiediamo: perché?

Ora proviamo a riformulare il principio ‘Dio è ciò che ha’ in accordo con questa regola, e cioè riferendolo a questo ‘nuovo soggetto’ (UniTrino) della predicazione (e non più quindi a Dio semplicemente).

Dobbiamo dire così:

il Padre è grande, ed è buono, ed è sapiente ecc., ed è Dio ed è *essentia* (*Qui est*); e anche il Figlio è grande, è buono, è sapiente ecc., ed è Dio ed è *essentia* (*Qui est*); ed anche lo Spirito Santo è grande, è buono, e sapiente ed è Dio ed è *essentia* (*Qui est*).

E inoltre: il Padre ‘è sommamente’ (e ‘sommamente grande, buono, sapiente’) ed ‘è ciò che ha’, e anche il Figlio ‘è sommamente’ (e ‘sommamente grande, buono, sapiente’) ed ‘è ciò che ha’, e anche lo Spirito ‘è sommamente’ (e ‘sommamente grande, buono, sapiente’) ed ‘è ciò che ha’. Quindi, ancora: il Padre ‘è’ la grandezza, ‘è’ la bontà, ‘è’ la sapienza, ed ‘è’ la deità ed ‘è’ l’*essentia* (‘per cui è’, *qua est*); e anche il Figlio ‘è’ la grandezza, ‘è’ la bontà ‘è’ la sapienza, ed ‘è’ la deità ed ‘è’ l’*essentia* (*qua est*); ed anche lo Spirito Santo ‘è’ la grandezza, ‘è’ la bontà, ‘è’ la sapienza, ed ‘è’ la deità e l’*essentia* (*qua est*).

Ora riferendo il principio ‘è ciò che ha’ a tutte e tre le Persone (a ciascuna ‘singolarmente’) deriva che tutte e tre le Persone ‘insieme’ (e dunque la Trinità stessa) non sono tre grandezze, tre bontà, tre sapienze, e non sono tre deità e tre essenze, ma sono invece (devono essere) un’unica grandezza, e bontà, sapienza, ed un’unica deità e un’unica essenza. Se il Padre è la grandezza (la somma grandezza ‘per la quale’ ogni cosa è grande), e se anche il Figlio è la grandezza, e se anche lo Spirito è la grandezza, è chiaro che i Tre sono la stessa grandezza.

E se è così (sempre in modo conseguente) abbiamo anche che la Trinità è (e cioè ancora le Tre Persone insieme sono) un solo grande (un unico che 'è grande') e un solo buono (un unico che 'è buono') e un solo sapiente (un unico che 'è sapiente'), ed anche un solo Dio e un solo *quod est* (un'unica *essentia* come *quod est*; diciamo un unico *Qui sum* o *Qui est*). (La grandezza è infatti ciò che è massimamente (*excellentius*) grande, e ugualmente il bene è massimamente buono, e così la sapienza, ecc.)

È conseguente: se il Padre è sommamente grande, è la grandezza; e se ugualmente il Figlio è sommamente grande, è anch'egli la grandezza; e così lo Spirito, se è sommamente grande è la grandezza. Quindi i Tre insieme (la Trinità) non sono tre grandezze, ma una sola; e per questo, se sono una sola grandezza, non sono nemmeno Tre grandi ma un solo grande. Non sono cioè Tre 'sommamente grandi' (questo è la Grandezza) bensì un unico 'sommamente grande'.

Così ragioniamo per ogni perfezione *ad se*: buono, sapiente, eterno e onnipotente; e anche: Dio ed essenza (*Qui est*).

In *De Trin.* 5,10,11 Agostino spiega: come non diciamo tre 'essenze' (*sicut non dicimus tre essentias*) così non diciamo tre 'grandezze' (*sic nec tres magnitudines*), e per lo stesso motivo non diciamo nemmeno tre 'grandi' (*neque tres magnos*) ma un unico 'grande' (*sed unum magnum*). Il motivo qui è sempre questo: Dio non è grande 'per partecipazione' ad un'altra grandezza (*quia non participatione magnitudinis Deus magnus est*) ma invece Dio è 'grande per se stesso grande' (*sed se ipso magno magnus est*). Agostino avverte poi che questo vale anche circa la bontà e l'eternità e l'onnipotenza (*hoc et de bonitate et de aeternitate et de onnipotentia*) e circa qualsivoglia predicamento (*omnibusque praedicamentis*) si possa dire (*pronuntiari*) di Dio in riferimento a sé (*quod ad se ipsum dicitur*).

Ancora in *De Trin.* 5,11,12 leggiamo che quest'unico Dio Trinità (*Trinitas unus Deus (...)* *idemque ipse*) può esser detto la sua deità, la sua grandezza, la sua bontà, la sua eternità e la sua onnipotenza (*sua sic dici potes deitas, ipse sua magnitudo, ipse sua bonitas, ipse sua aeternitas, ipse sua onnipotentia*).

Cfr. anche 7,3,6: qui leggiamo che il Padre è luce (*lumen Pater*), il Figlio è luce (*lumen Filius*), lo Spirito Santo è luce (*lumen Spiritus Sanctus*), ma (*autem*) insieme (*simul*) non tre luci (*non tria lumina*) bensì un'unica luce (*sed unum lumen*). E: il Padre è sapienza (*et ideo sapientia Pater*), il Figlio è sapienza (*sapientia Filius*), lo Spirito Santo è sapienza (*sapientia Spiritus Sanctus*), e insieme (*et simul*) non tre sapienze (*non tres sapientiae*) ma un'unica Sapienza (*sed una Sapientia*). E poi ancora: poiché per Dio essere è ciò che è essere sapiente (*hoc est esse quod sapere*), un'unica essenza (*una essentia*) è il Padre e (*et*) il Figlio e (*et*) lo Spirito Santo'. Ma (infine) qui essere non è altro che essere Dio (*nec aliud est ibi esse quam Deum esse*) e dunque (*ergo*) è un unico Dio il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo (*unus ergo Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus*).

In 7,2,3 leggiamo che il Padre ed il Figlio 'insieme' (*simul*) sono un'unica essenza (*una essentia*) e 'un'unica grandezza' (*una magnitudo*) e 'un'unica verità' (*una veritas*) e 'un'unica sapienza' (*una sapientia*). E anche lo Spirito Santo 'è sapienza' (e quindi grandezza, verità ed essenza; 7,3,6). In 4,20,29 troviamo che colui che genera (il Padre) e colui che è generato (il Figlio) sono *unum* ("una cosa sola", tr. Città Nuova); e che anche lo Spirito del Padre e del Figlio è *unum* ("una cosa sola") col Padre e col Figlio e perciò i Tre sono *unum* ("una cosa sola"). Ancora, in 4,21,31, c'è che i Tre sono *unum* ("una cosa sola"), *simul unum* ("insieme una cosa sola").

Nella *Collatio cum Maximino episcopo arianorum* Padre e Figlio non sono soltanto *unum*: 'una cosa sola', ma *unus*: 'uno solo', l'unico Dio. In *Conf.* 13,5: ecco la Trinità, Dio, Padre e Figlio e Spirito Santo (*ecce Trinitas, Deus meus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus*). Non è allora sbagliato dire: il Padre è l'unico vero Dio, 'e' anche il Figlio è l'unico vero Dio, 'e' lo Spirito Santo è l'unico vero Dio; e infine la Trinità è l'unico vero Dio. In *De Trin.* 4,7,11

leggiamo che dobbiamo aderire all'Uno, fruire dell'Uno, permanere nell'Uno (*Uni, Uno, Unum*).

Riassumiamo. Il Padre è sommamente grande, e dunque è la grandezza per cui è grande; e anche il Figlio è sommamente grande, ed è la grandezza per cui è grande; anche lo Spirito infine è sommamente grande ed è quindi la grandezza per cui è grande. Perciò: i Tre sono insieme la stessa grandezza. E dunque: sono anche un solo grande. Così ragioniamo per tutti i predicati *ad se*: buono, eterno, onnipotente, sapiente, ecc., Dio ed essenza (*Qui est*). Perciò c'è questa regola: ogni perfezione *ad se* si dice di ciascuna Persona al singolare (*singulariter*, 'singolarmente') e inoltre di tutte e Tre insieme (*simul*) (e cioè della Trinità) non al plurale (*pluraliter*) ma al singolare (*singulariter*). Questa regola è in qualche modo antinomica, e però è necessaria.

Ancora in *De Trin.* 5,8,9 leggiamo: la forza dell'identica sostanza (*vim eiusdem substantiae*) nel (*in*) Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo è così tanta, che tutto ciò che è detto di ciascuno singolo in riferimento a se stesso (*de singulis ad se ipsos*) va preso (*accipiatur*) non al plurale (*non pluraliter in summa*, "al plurale collettivo") bensì singolarmente (*sed singulariter*). Così: il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio; tuttavia noi diciamo tale 'prestantissima' Trinità un unico Dio e non tre dèi (non *tamen tres deos* sed *unum deum dicimus eam ipsam praestantissimam Trinitatem*). E: il Padre è grande, il Figlio è grande, lo Spirito Santo è grande; non tuttavia tre grandi (*nec tamen tres magni*) ma un unico grande (*sed unus magnus*). E ancora: il Padre è buono, il Figlio è buono, lo Spirito Santo è buono; non però tre buoni (*nec tres boni*), bensì c'è un solo buono (*sed unus est bonus*). Inoltre: il Padre è onnipotente, il Figlio è onnipotente, lo Spirito Santo è onnipotente; non però tre onnipotenti (*nec tamen tres onnipotentes*) ma un unico onnipotente (*sed unus Onnipotens*). A questo punto Agostino infila un ragionamento brevissimo: 1) per Dio non è diverso (*non aliud*) essere ed essere grande, bensì essere è per Lui lo stesso che (*hoc idem quod*, 'questo stesso che', 'proprio lo stesso che') essere grande; 2) non diciamo tre essenze bensì una sola essenza; 3) perciò non diciamo neppure tre grandezze ma una sola grandezza. Poco dopo (in 5,10,11) Agostino riformula: non diciamo che i Tre sono tre essenze, e come non diciamo tre essenze, così non diciamo tre grandezze, né tre grandi (*magnos*). Da questo passo (*De Trin.* 5,8,9; 5,10,11) è chiaro che per Agostino i Tre sono un unico grande (*unum magnum*) 'perché' (*quia*) Dio non è grande 'per partecipazione' alla grandezza ma è grande 'per sé' (*se ipso magno magnus*) ed è Egli stesso la sua grandezza (*quia ipse sua est magnitudo*). E questo lo diciamo riguardo alla bontà, all'eternità, all'onnipotenza e a tutto ciò che si predica di Dio *ad se*.

Cioè (direi, ancora): Dio è massimamente grande (e quindi è grande per sé e non per altro) e 'perciò' i Tre non sono tre grandi ma un solo grande e non sono tre grandezze ma una sola grandezza. E così per ogni predicato che si dica di Dio *ad se*. L'unità dei Tre (e cioè che i Tre sono un solo Dio) deriva (mi sembra) dal principio che 'Dio è ciò che ha' (perché 'è sommamente').

Nella *Collatio cum Maximino* (cfr. 14) Agostino osserva che 'Dio genera Dio' (come l'uomo genera l'uomo). E ancora: il Padre genera il Figlio 'come Lui è', altrimenti non è vero Figlio, se non è 'ciò che il Padre è'. Dunque: 'Dio ha generato Dio'. Perciò il Figlio deve essere Dio come il Padre. Ma se è Dio come il Padre, il Figlio deve essere un unico Dio con il Padre. Non possono essere infatti due dèi (saremmo nel politeismo). C'è (mi pare) una certa coerenza in questo.

Direi anche: il Figlio è Dio, quindi 'è ciò che ha'; perciò è col Padre una sola bontà, una sola grandezza, sapienza, ecc. Ma per Dio 'essere grande' (e 'buono') è ciò che è 'essere

Dio' ed 'essere' semplicemente, e dunque il Figlio è col Padre un solo Dio ed un'unica essenza.¹⁸⁷ (L'argomento di Agostino è persuasivo perché: se il Figlio non fosse vero Dio, non sarebbe vero Figlio; la generazione non sarebbe vera generazione. Infatti: 'Dio genera Dio'.) Agostino ripete spesso a Massimino il passo di Deut. 6,4,7: *Audi, Israel: Dominus Deus tuus, Dominus unus est.*

In *De Trin.* 7,1,2 leggiamo che "*Cristo è la sapienza di Dio*" (1 Cor 1,24). Ma il Padre non è sapiente per quella sapienza che è il Figlio senza essere lui stesso sapienza. Quindi entrambi sono una sola sapienza. Come sono una sola essenza, perché in Dio 'essere' è ciò che è 'essere sapiente'. Ancora in *De Trin.* 5,11,12 la Trinità è l'unico Dio, grande, buono, eterno e onnipotente; ed essa stessa è la sua deità, la sua grandezza, la sua bontà, la sua eternità, la sua onnipotenza.

C'è a questo punto un problema. Se i Tre insieme sono un'unica grandezza, bontà, sapienza, e un'unica deità, e un'unica *essentia* (*qua est*), e inoltre insieme sono un unico grande, buono, sapiente, e sono insieme un solo Dio ed un'unica *essentia* (*Qui est*), come possiamo dire che sono 'Tre'? Dovremmo invece dire: il Padre è il Figlio, ed il Figlio è il Padre, e lo Spirito Santo è il Padre e il Figlio. Dovremmo dire: sono 'uno', e basta; e non 'Tre', non una 'Trinità'.

Viene dunque meno la Trinità?

Dovremmo dire: c'è un unico *subiectum* (uso qui ancora il termine in modo improprio) di cui diciamo che è Padre, e che è Figlio, e che è Spirito Santo. Cioè: la distinzione tra le Tre Persone non c'è realmente. È così? Chiediamo: di 'chi' diciamo 'Padre', 'Figlio', e 'Spirito Santo'? Anche questi sono 'nomi', e si 'dicono' di qualcuno; di 'chi', dunque?

Ora Agostino detta un'altra regola della predicazione riguardo a Dio, che non va separata dalla precedente. Anche questa regola è formulata molte volte. Cito qui *De Trin.* 8,1: nella Trinità propriamente (*proprie*) si dicono in modo distinto (*distincte*) come pertinenti a ciascuna singola persona, quelle cose che (*ea quae*, 'quei predicati', 'quei nomi') si dicono relativamente l'una all'altra (*relative ad invicem*), come 'Padre' e 'Figlio' e 'Dono' di entrambi (o Spirito Santo); infatti non diciamo che la Trinità è Padre, o Figlio, o Dono. (cfr.: *Diximus alibi ea dici proprie in illa Trinitate distincte ad singulas Personas pertinentia, quae relative dicuntur ad invicem, sicut Pater et Filius, et utriusque Donum Spiritus Sanctus; non enim Pater Trinitas, aut Filius Trinitas, aut Trinitas Donum.*)

Riformulo: ciò che le Persone sono dette non in riferimento a sé (*ad se*) bensì ciascuna in relazione all'altra (*ad alterutrum*), si dice singolarmente (*singulariter*, 'al singolare') solo di ciascuna e non delle altre né di tutte e Tre insieme (della Trinità).

Ora quali sono questi predicati *ad alterutrum* o *ad invicem*? Quali sono i nomi che si dicono dei Tre in ordine a questa regola (*ad aliud* e non *ad se*)? Ce ne sono molti. Agostino li considera spesso, e prendo qui *De Trin.* 13,4 dove i nomi detti relativamente (*relative*) sono: 1) per la prima Persona: Padre, Principio; 2) per la seconda Persona: Figlio, Immagine, Verbo; 3) per la terza Persona: Spirito Santo, Dono.

Dunque: 'Padre', 'Figlio', 'Spirito Santo' non si dicono *ad se*, ma invece di ciascun Persona in relazione all'altra (*ad alterutrum*). Così: 'Padre' in relazione a 'Figlio', 'Figlio' in relazione a 'Padre', 'Spirito Santo' in relazione a 'Padre' e a 'Figlio'. Perciò abbiamo: Padre 'del' Figlio, Figlio 'del' Padre, Spirito 'del' Padre e 'del' Figlio.

Perché questa regola? C'è un motivo per cui si debba predicare in questo modo?

¹⁸⁷ Massimino sostiene che l'unico vero Dio è il Padre in quanto non nato e senza principio. Il Figlio in quanto nato non è vero Dio e non è col Padre un unico vero Dio. Dunque ecco la duplice tesi di Massimino (ariano): 1) solo il Padre è l'unico vero Dio, 2) il Padre ed il Figlio insieme non sono un unico Dio. Agostino risponde: se il Figlio è vero Figlio è anche vero Dio come il Padre; e se è vero Dio, i due insieme sono un unico Dio.

In *De Civ. Dei*, 11,10 Agostino scrive che Dio ('l'unico bene', 'Trinità', *natura boni*) è semplice (*simplex*) perché 'è ciò che ha' (*hoc habet quod est*), ma poi aggiunge: 'eccetto che ciascuna persona è detta relativamente all'altra' (*excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur*). Dunque ripeto (è un passo paradigmatico): Dio (*bonum solum, Trinitas, unus Deus, natura boni*) 'è ciò che ha', eccetto (*excepto*) che ciascuna persona (*quaeque persona*) 'è detta relativamente all'altra'. *Excepto*: 'eccetto che'. Cosa significa? In cosa consiste qui 'l'eccezione'? Direi così: Dio buono 'è' il bene che 'ha'; Dio grande è la 'sua' grandezza. E quindi anche: il Padre buono 'è' il bene che 'ha', e il Figlio ugualmente buono 'è' il bene che 'ha', e anche lo Spirito Santo buono 'è' il bene che 'ha'; e (ancora) il Padre grande 'è' la 'sua' grandezza, e anche il Figlio grande è la 'sua' grandezza, e infine lo Spirito Santo grande è la 'sua' grandezza. Inoltre diciamo che il Padre 'ha' un Figlio e che il Figlio 'ha' un Padre; 'ma' (ecco qui 'l'eccezione') il Padre 'non è' il Figlio che 'ha', e il Figlio 'non è' 'suo' Padre (non è il Padre che 'ha'). Ugualmente lo Spirito Santo 'non è' né il Padre né il Figlio 'dei quali' è 'Spirito' e 'Dono'.

Perché il Padre non è il Figlio? Perché l'istanza 'è ciò che ha' non si applica quando diciamo che il Padre 'ha' un Figlio, e il Figlio 'ha' un Padre? Qui si usano (mi sembra) due modi di dirsi dell'aver (*habere*): 1) come 'avere una qualità' (ad esempio il bene, la sapienza ecc.), o 'una quantità' (come la grandezza, che tuttavia per Agostino riguardo a Dio non ha un significato quantitativo); 2) come diciamo 'avere una moglie o un marito' e dunque come 'relazione'. In *Categorie* (15,15b,16-30) Aristotele parla dell' 'avere' (*èchein, habere*), che si dice in molti modi: 1) avere come "abito" e "disposizione" o qualche altra "qualità" (come la scienza, la virtù) o "quantità" (come la grandezza, se ad esempio "di tre o quattro piedi"), 2) avere "cose che avvolgono il corpo" (come il mantello e la tunica), 3) avere "come in una parte" (ad esempio l'anello nella mano), 4) avere "come una parte" (ad esempio la mano e il piede), 5) avere "come (contenere) in un recipiente" (come l'anfora 'ha' il vino), 6) avere "come possesso" (ad esempio di una casa o un campo), 7) avere come quando diciamo che "abbiamo una donna e della donna l'uomo". Ora quest'ultimo significato è per Aristotele "alquanto improprio" (*alienissimus, 'estraneo', 'remoto'*), perché (osserva Aristotele) "con l'aver una donna non significhiamo altro che conviviamo con lei".¹⁸⁸ Osservo ancora che solo con l'accezione 2) (di avere "come cose che avvolgono il corpo") viene esemplificata (in *Categ.* 4,1b,25- 2a,5) la categoria dell' 'avere' ("dell' avere porta le scarpe – è armato").¹⁸⁹ Dunque, riformulo alcuni aspetti: a) 'l' avere' inteso come 'avere una donna o un uomo' (dunque, dico: 'l' avere' come 'relazione') è (tra i vari significati di 'avere') 'molto improprio'; b) l' avere 'come qualità e quantità' è tra i significati 'propri' dell' 'avere'; c) la categoria 'dell' avere' (stando agli esempi di Aristotele) sembra ridursi "all' avere come cose che avvolgono il corpo". L'accezione 1) ("avere come qualità o quantità", per noi qui importante) è distinta dall' 'avere' come 'relazione' (e anche dall' 'avere' come 'categoria').¹⁹⁰

Lo Pseudo-Agostino (cfr. *Paraph. Them.* 95,15- 98,30) ugualmente distingue 'qualità' e 'relazione', e aggiunge inoltre all'esempio di 'relazione' dato da Aristotele (qui: *mulier habere maritum*) anche quello di 'avere un padre o un figlio' (148,15-25: *habere (...) vel pater filium vel filius genitorem*). Dunque: 'avere' un figlio o un padre, indica che c'è una relazione tra i 'due'. 'Avere' il bene, la sapienza, o la grandezza, non comporta invece una relazione tra l'avente e ciò che è avuto. Ora la relazione implica distinzione (persino 'opposizione') tra i correlati (in *Categ.* 10,11b,15-34 la relazione è uno dei quattro modi dell'opposizione; 'opposto' è *antikeimenos, oppositus*). Osservo qui dunque che (mi pare, al-

¹⁸⁸ Cfr. Aristotele, *Categorie*, a cura di D. Pesce, Liviana, Editrice, Padova 1967, pp. 117-118.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 34.

¹⁹⁰ D. Pesce osserva: "è questo il significato dell' «avere» come categoria", cfr. *ivi*, p. 117, nota 3.

meno) il nesso fra una sostanza e le sue qualità e (anche, direi) la sua natura o essenza) non è una relazione. Altrimenti dovremmo dire che uno è in relazione con la sua natura: e cioè opposto alla sua natura secondo la relazione (come correlativi). E dovremmo dire che ciascuna Persona nella Trinità non solo è in relazione con le altre ma anche con la ‘propria’ *essentia* (e *bonitas*, e *magnitudo*, e *deitas*, ecc.). Invece la ‘relazione’ ha delle proprietà ben definite (che la distinguono dagli altri significati dell’‘avere’. In *De Trin.* 7,1,1 Agostino osserva (in un passaggio molto complesso) che l’*essentia* si dice in riferimento ‘a sé’ (*ad se*) e non ‘ad altro’. Infatti se l’*essentia* si dicesse in relazione ad altro, l’*essentia* stessa non sarebbe più *essentia* (*essentia ipsa non est essentia*). E questo sarebbe un *inopinatissimus sensus*. Se dunque capita che qualche ‘essenza’ sia detta in relazione ad altro (come l’uomo è detto ‘padrone’ e la moneta ‘pegno’) questo capita perché l’essenza è comunque anche qui qualcosa ‘al di fuori’ della relazione (*est aliquid excepto relativo*) (come ‘uomo’ e ‘moneta’ sono detti in riferimento a sé e sono sostanze o essenze (*substantiae vel essentiae*); mentre ‘padrone’ e ‘pegno’ sono detti in relazione a qualcos’altro (*relative dicuntur*). Ma se non ci fosse l’uomo o la moneta (e cioè la sostanza) non ci sarebbe alcunchè che possa dirsi ‘padrone’ o ‘pegno’ in relazione a qualcos’altro (*si non esset homo, id est substantia, non esset qui relative dominus diceretur*).

Riformulo: la ‘relazione’ (ad esempio ‘avere un marito o una moglie’) non rientra nell’‘avere’ (se non in modo ‘molto improprio’); invece ‘avere una qualità’ è uno dei significati dell’‘avere’ (in *Categ.* 15,15b,16-20); dunque in qualche modo la ‘relazione’ e ‘l’avere come qualità’ si distinguono: cioè ‘avere come qualità’ non è una ‘relazione’. Quindi: ‘avere (ad esempio) il bene’ e ‘avere un figlio’ esprimono due modi distinti di ‘avere’: solo il secondo è propriamente una ‘relazione’.

Riguardo a Dio in Agostino i due usi di ‘avere’ si riferiscono a:

1) ‘ciò che ha’: perfezioni che sarebbero qualità (nelle creature) ma in Dio non lo sono perché niente accade a Dio, e tutto si dice di Lui *secundum substantiam* o *essentiam*; come, ad esempio: bontà, sapienza, grandezza (la grandezza è in Aristotele una relazione, e in modo meno esatto è forse una quantità; ma per Agostino ‘grande’, riguardo a Dio, vuol dire ‘migliore’. È per altro curioso che Agostino l’annoveri tra i predicati *ad se*, mentre dovrebbe forse indicare una certa ‘relazione’ tra Dio e la creatura);

2) ciò con cui ogni Persona è in relazione: Padre, Figlio, Spirito Santo.

Questo permette di dire: 1) il Padre, il Figlio e lo Spirito sono un solo Dio; 2) ‘e nondimeno’ il Padre ‘non’ è il Figlio e il Figlio ‘non’ è il Padre e lo Spirito Santo ‘non’ è il Padre ‘né’ il Figlio.

In *Conf.* 13,22 all’uomo capace di vedere (*iam capacem videre*) Dio rivela (*doces*) la ‘trinità dell’unità’ (*trinitatem unitatis*) e la ‘unità della trinità’ (*unitatem trinitatis*). Agostino osserva che perciò in Gen 1,26 è scritto: “Facciamo l’uomo a nostra immagine e somiglianza” (*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; ‘facciamo’, al plurale: *pluraliter dictio*), e poi invece (in 1,27): “E Dio creò l’uomo a sua immagine” (*et fecit Deus hominem*; ‘creò’, al singolare: *singulariter tamen infertur*). (Il plurale indica la Trinità; il singolare indica l’unità.)

Quindi diciamo: il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito è Dio, e i Tre insieme (la Trinità) è un unico Dio, ‘e nondimeno’ sono Tre Persone (il Padre non è il Figlio, il Figlio non è il Padre e lo Spirito Santo non è né il Padre né il Figlio).

Noi diremmo: 1) il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, insieme (*simul*), cioè la Trinità, è un unico Dio, 2) ‘e dunque’ i Tre non si distinguono: non sono Tre. Oppure diremmo: 1) il Padre ‘non’ è il Figlio, il Figlio ‘non’ è il Padre e lo Spirito Santo ‘non’ è né il Padre né il Figlio, 2) ‘e dunque’ i Tre insieme, cioè la Trinità, ‘non’ sono un unico Dio ma Tre dei.

Invece (come sempre con Agostino) scomponiamo i due enunciati, ‘incrociamo’ i termini, e diciamo: 1) il Padre, e il Figlio, e lo Spirito Santo, insieme (*simul*), cioè la Trinità, è un unico Dio, 2) ‘e nondimeno’ il Padre ‘non’ è il Figlio, e il Figlio ‘non’ è il Padre, e lo Spirito Santo ‘non’ è né il Padre né il Figlio, e cioè sono Tre Persone realmente distinte. Questo è antinomico. Consta di due enunciati che sembrano contraddittori, e però sono entrambi ugualmente necessari. Domando: c’è contraddizione? L’antinomia comporta che ci sia una contraddizione? Ci torneremo. Teniamo però fin d’ora come guida il passo di *Conf.* 12,25: ‘nessuna contraddizione nel seno di Dio’ (*Deus meus, in cuius sinu non est contradictio*).

Cito ancora Pseudo-Agostino, *Par. Them.* 52,21- 54,6: qui si legge che fra gli accidenti (*accidentia*): 1) alcuni sono ‘nell’ousia’ (*in usia*, o *intra usian*), 2) altri ‘fuori dell’ousia’ (*extra usian*), 3) altri sono ‘comuni’ e cioè ‘sia dentro sia fuori’ (*communia, id est et intra et extra*). Ad esempio sono *intra*: la ‘qualità’, la ‘quantità’, il ‘giacere’; sono invece *extra*: il ‘dove’, il ‘quando’, l’‘avere’; e infine sono *communia (et intra et extra)*: la ‘relazione a qualcosa’ (*ad aliquid*), il ‘fare’, il ‘patire’. La relazione (*ad aliquid*) è *intra* ed *extra* perché uno non è detto in relazione se non è unito un ‘altro’ (*nisi coniuncto altero*) con cui sia in relazione. Ad esempio sono in relazione il ‘grande’ e il ‘piccolo’, e uno non è detto ‘grande’ o ‘piccolo’ se non è unito un altro ‘di cui’ (*quo*) o ‘in relazione a cui’ sia più grande o più piccolo; perciò ‘uno è dentro e l’altro è fuori’ (*propterea ergo unum in se habeat, aliud extra se*).

Ora anche qui si vede che la ‘relazione’ e la ‘qualità’ (diremmo con Aristotele: ‘l’ avere come qualità’) sono messi in due ambiti diversi: la ‘qualità’ è fra gli accidenti *in* o *intra usian*, la ‘relazione’ è fra i *communia*. L’‘avere’ in senso stretto è invece qui fra gli accidenti *extra usian*.

Comunque: sia ‘l’ avere’ (come ‘categoria’) sia ‘l’ avere come qualità’ non sono una relazione ed ‘essere in relazione’ (a qualcosa o a qualcuno) non è (se non in modo ‘molto improprio’) un ‘avere’ né una ‘avere come qualità’.

Riformulo. Dio (ciascuna Persona singolarmente, e le Tre insieme cioè la Trinità) ‘è ciò che ha’; eccetto che ciascuna Persona è detta ‘in relazione all’altra’ e quindi ‘non è’ l’altra. I predicati *ad aliud* seguono quindi questa regola: si predicano solo di ciascuna Persona al singolare e non di tutte e Tre insieme (e quindi non della Trinità).

Ora, questa seconda regola si basa su un doppio uso del verbo ‘avere’. L’‘avere’ qui si è usato in due accezioni: 1) per indicare ‘avere’ la grandezza, la bontà, la sapienza, e anche la deità e l’*essentia*; 2) per indicare ‘avere’ un figlio, e ‘avere’ un padre. Nel primo caso l’‘avere’ indica il nesso tra una certa perfezione *ad se* e colui che la possiede; mentre nel secondo caso l’‘avere’ indica la relazione di un padre con il figlio. Le due accezioni restano distinte perché solo la seconda rientra nella categoria della ‘relazione’, mentre la prima no. L’‘avere’ si dice in molti modi ma soltanto in un’accezione ‘molto impropria’ indica ‘relazione’.

Questo comporta una conseguenza importante: mentre Dio (ciascuna Persona, o la Trinità) può ‘essere’ ciò che ‘ha’ quando diciamo che ‘ha’ la grandezza, la bontà, la sapienza, e la deità e l’essenza, Dio (ciascuna Persona) non può invece ‘essere’ ciò che ‘ha’ quando diciamo che il Padre ‘ha’ un Figlio e che il Figlio ‘ha’ un Padre. Qui non si convertono ‘essere’ e ‘avere’: qui ‘è’ non può essere ‘ha’. Perché i correlativi sono distinti (e persino opposti) secondo la relazione e quindi ‘l’uno’ non può essere ‘l’altro’: nessuno dei due può ‘essere’ il ‘proprio’ correlativo; nessuno dei due ‘è’ il correlativo che ‘ha’.

3.2 Uno, e nondimeno Trino

Dunque: dall'antinomia 'Dio è ciò che ha' ('ha', e nondimeno 'è' ciò che 'ha'), siamo ora passati a questa: 'Dio è Uno 'e' Trino ('è uno', e nondimeno una Persona 'non' è l'altra).

In *De Trin.* 4,20,27 leggiamo che il Figlio è uguale e consustanziale e coeterno al Padre, e tuttavia (*et tamen*) questo è Padre e quello è Figlio. E poi ancora (in 4,20,29) c'è che il Padre e il Figlio sono *unum*, e però il Padre 'ha generato' mentre il Figlio 'è stato generato'. Ma ci si chiede: come comprendere che sono *unum* colui 'ha' generato e colui 'è stato' generato?

In *De Trin.* 7,2,3 ancora troviamo che 'non perché' (*non quia*) il Padre non è il Figlio, e quello è ingenito e questo è ingenerato, 'perciò' (*ideo*) non sono un'unica essenza. Ora, noi diremmo: a) se il Padre non è il Figlio, b) non sono 'perciò' (*ideo*) un'unica essenza. Oppure diremmo: a) sono un'unica essenza, b) 'perciò' il Padre è il Figlio e il Figlio è il Padre. Invece (come sempre 'incrociando' i termini con Agostino) diciamo: a) il Padre non è il Figlio, b) e nondimeno 'non per questo' (*non quia*) non sono un'unica essenza.

Riformulo ancora questa antinomia (ancora da *De Trin.* 5,8.9; 5,11.12). Ciò che Dio è detto in riferimento a se stesso (*ad se ipsum*) si dice sia delle singole Persone singolarmente cioè del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, sia insieme (*simul*) della stessa Trinità ma non al plurale (*non pluraliter*) bensì al singolare (*singulariter*). Perciò diciamo che la Trinità è l'unico Dio, grande, buono, eterno e onnipotente; ed essa stessa è la sua deità, la sua grandezza, la sua bontà, la sua eternità, la sua onnipotenza.

Invece ciò che i Tre singoli nella (*in*) Trinità sono detti in modo proprio (*proprie*) lo sono detti non in riferimento a sé bensì l'uno in relazione all'altro. Perciò non diciamo che la Trinità è Padre (se non forse 'per tralsato' (*translate*) in relazione alla creatura) né (in nessun modo, *nullo modo*) che la Trinità è Figlio né che la Trinità è Spirito Santo (se non solo 'in generale' (*universaliter*) perché la Trinità è 'spirito' ed è 'santa', e perché anche il Padre è 'spirito' ed è 'santo' e anche il Figlio è 'spirito' ed è 'santo'; ma 'Spirito Santo' detto propriamente (*proprie*) è solo quello detto relativamente al Padre e al Figlio come Spirito 'del' Padre e 'del' Figlio).

O anche potremmo dire: il Padre non è il Figlio (è *alius*), e il Figlio non è il Padre (è ugualmente *alius*), e lo Spirito Santo non è né il Padre né il Figlio (è ancora *alius*); e nondimeno il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono un unico (*unus*) Dio. Come pensare questi Tre come *alius* e *alius* e *alius*, e nondimeno come *unus*? Cito qui un'altra opera: la *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*. Qui (in 15,26) c'è la stessa antinomia. Agostino scrive: 'non diciamo che il Padre è il Figlio (*non dicimus ipsum esse Patrem qui est Filium*), né che il Padre o il Figlio è lo Spirito Santo (*aut ipsum esse Patrem vel Filium qui est in ipsa Trinitate Spiritus Sanctus*); ed infatti (*prorsus*) 'altro' è quello (*alius est ille*), 'altro' è quello (*alius ille*), e 'altro' è quello (*et alius ille*). Ma (*sed*) insieme (*simul*) tutti (*omnes*) è 'l'unico Signore Dio' (*unus est Dominus Deus*). Dunque, riformulo: il Padre è 'altro' (*alius*) dal Figlio, e il Figlio è 'altro' (*alius*) dal Padre, e lo Spirito Santo è 'altro' (*alius*) dal Padre e dal Figlio; 'ma' (*sed*, ecco l'antinomia) i Tre (*omnes*) insieme (*simul*) l'unico Dio (*unus Deus*). (Sottolineo qui l'uso di *unus Deus* (al maschile) e non di *unum* (al neutro): i Tre non sono soltanto 'una cosa sola', ma proprio 'l'unico Dio': 'un solo' Dio. 'Ma' è al contempo vero che il Padre non è il Figlio e viceversa, e così lo Spirito Santo.)

Ancora: è necessario che il Padre non sia il Figlio, 'ma' anche che (essendo ciascuno Dio) i due siano un solo Dio.

Da un lato: non sono Tre dèi; dall'altro: sono Tre Persone distinte.

Ancora (in *Collatio*) Agostino esorta a credere (*crede*) che questi Tre (*istos tres*) 'e' (*et*) sono Tre singole Persone, 'e tuttavia' (*et tamen*, ecco ancora l'antinomia) insieme (*simul*) non tre dèi (*non tres dominos deos*) ma un unico Dio (*sed unum Dominum Deum esse*).

Ancora: il Padre è 'l'unico' vero Dio, il Figlio è 'l'unico' vero Dio, lo Spirito Santo è 'l'unico' vero Dio; ma inoltre i Tre 'insieme' 'l'unico' vero Dio (al singolare). Quindi: non il Padre solo è l'unico vero Dio, perché anche il Figlio è l'unico vero Dio, ed anche lo Spirito, e i Tre insieme l'unico vero Dio. E quindi: il Padre è 'l'unico' vero Dio 'insieme' al Figlio e allo Spirito. In *De Trin.* 1,8,16 leggiamo: il Figlio è insieme con (*simul cum*) il Padre l'unico Dio (*unus Deus*). Si noti: *unus, cum*. 'Unico', e però 'insieme col' Padre. (Sul *cum* cfr. *De Trin.* 6,2,3: significa *non dicitur alter sine altero*, 'non l'uno senza l'altro', e cioè (6,4,6) *ambo simul*, 'ambidue insieme'.) Domando: come pensare che 'uno' (*alter*) è insieme ad un 'altro' (*altero*) un 'unico' (*unus*) Dio e 'un'unica' essenza? Il *cum* (relazione) infatti distingue; l'*unus* indica invece assoluta unità.

Ora anche qui i due termini dell'antinomia sono (o sembrano a me) ugualmente necessari. 'Generare' (cfr. *De nat. Boni* 27) significa far essere un altro 'dalla propria sostanza' (*de substantia sua*). Ora se il Padre 'è sommamente' (e quindi 'è ciò che ha') e genera un Figlio, questo figlio non solo 'è della stessa sostanza' del padre, ma 'è la stessa sostanza' che anche il padre è. Se infatti hanno la stessa natura, ed entrambi ('per' questa natura) 'sono ciò che hanno', entrambi sono (mi pare) questa loro natura: dunque sono un'unica 'essenza' e un unico 'che è' (*quod est* o *Qui est*). Ma d'altra parte: se uno genera e l'altro è generato, e cioè se uno è 'genitore' e l'altro è 'genito', se quindi uno è padre e l'altro è figlio e se inoltre padre ('del' figlio) e figlio ('del' padre) sono correlativi e quindi distinti secondo la relazione, è necessario che l'uno non sia l'altro: occorre che siano 'due'. E dunque abbiamo che: a) sono uno solo (un solo Dio), b) e nondimeno l'uno non è l'altro (il Padre non è il Figlio). Così anche per lo Spirito: perciò sono 'tre'.

In *De Trin.* 1,4,7 leggiamo che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo di un'unica e medesima sostanza (*unius eiusdemque substantiae*) per l'inseparabile uguaglianza (*inseparabili aequalitate*) rivelano la divina unità (*divinam insinuent unitatem*), 'e perciò' (*ideoque*: 'necessità' del primo termine della antinomia) non sono tre dei ma l'unico Dio (non *sint tres dii sed unus Deus*), 'benchè' (*quamvis*, qui ancora l'antinomia) il Padre abbia generato il Figlio (*Pater Filium genuerit*) 'e perciò' (*et ideo*: necessità del secondo termine della antinomia) il Figlio non è colui che è Padre (*Filius non sit qui Pater est*), e (benchè) il Figlio sia stato generato dal Padre 'e perciò' (ancora *et ideo*) il Padre non è colui che è Figlio (*Pater non sit qui Filius est*), e (benchè) lo Spirito Santo non sia né il Padre né il Figlio ma solo lo Spirito del Padre e del Figlio (*Spiritusque Sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus*). Osservo dunque qui alcune locuzioni: *ideoque* ('e perciò') indica la necessità del primo termine dell'antinomia (e cioè che i Tre sono un unico Dio); *et ideo* ('e perciò') indica la necessità del secondo termine dell'antinomia (e cioè che ciascuno dei Tre non è nessuno degli altri due); *quamvis* ('benchè') indica invece l'antinomia del nesso fra i due enunciati. Dunque ancora (in 1,5,8) parliamo di Dio Padre (*Deum Patrem*) 'e' di Dio Figlio (*et Deum Filium*) 'e' di Dio Spirito Santo (*et Deum Spiritum Sanctum*), 'e tuttavia' (*et tamen*, locuzione che ricorre spesso in Agostino; ricordo che: *et* congiunge, *tamen* disgiunge) questa Trinità è un unico Dio e non tre dei (*hanc Trinitatem non tre deos, sed unum Deum*).

Lo stesso schema troviamo in *Collatio cum Maximino episcopo arianorum*. Qui (cfr. 11) Agostino afferma che 'benchè' (*quamvis*) adoriamo una Trinità (*Trinitatem colamus*) 'perché' (*quia*) il Padre non è (*non est*) il Figlio, né (*nec*) il Figlio è il Padre, né (*nec*) lo Spirito Santo è il Padre o il Figlio, 'tuttavia' (*tamen*) adoriamo un unico Dio (*unum Deum colimus*) 'perché' (*quia*) l'unione (*coniunctio*) eccelsa e ineffabile della Trinità mostra (*ostendit*) un unico Dio (*unum Deum*). Sottolineo intanto ancora: *quamvis* (...) *tamen* ('benchè (...) tuttavia') che espone l'antinomia: 'benchè' Tre (tre Persone), 'tuttavia' Uno (un unico Dio). Sottolineo inoltre i due *quia* ('perché'): ciascun termine dell'antinomia ha una pro-

pria ragione e una propria necessità. Infatti: Tre, ‘perché’ l’uno non è l’altro; nondimeno Uno, ‘per’ l’unità eccelsa della Trinità-Dio.

L’antinomia riverbera su diversi piani. In *De Trin.* 1,5,8 Agostino la ritrova circa il problema delle operazioni *ad extra*. Anche qui diciamo: la Trinità opera inseparabilmente in ogni cosa che Dio opera (*cum dicitur inseparabiliter operari Trinitatem in omni re quam Deus operatur*), ‘e nondimeno’ (ancora: *et tamen*) la voce risonante del Padre non è del Figlio (*voce[m] Patris (...) quae vox Filii non sit*), e nella carne è nato e ha patito ed è risorto e asceso al Cielo solo il Figlio (*non nisi Filium*), e solo lo Spirito (*non nisi Spiritum Sanctum*) discese in forma di colomba. O ancora in altri termini (in 1,4,7): solo il Figlio (*tantummodo Filium*) è nato dalla Vergine Maria e crocifisso è risorto, solo lo Spirito Santo (*tantummodo Spiritum Sanctum*) è sceso in forma di colomba, solo il Padre ha detto: “tu sei mio figlio” (*tantummodo Patris voce[m] fuisse*); ‘benchè’ (*quamvis*) il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo operino inseparabilmente perché la Trinità è inseparabile (*Pater et Filius et Spiritus Sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur*). (Qui il tema è che l’operazione dei Tre è inseparabile com’è inseparabile la sostanza. Se non fosse inseparabile l’operare non lo sarebbe neppure la sostanza. E ‘però’ la Scrittura dice qualcosa dei ‘singoli’, dice qualcosa al singolare di ciascuno dei Tre.)

Provo ancora a riformulare. Il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono il medesimo Dio: l’unico vero Dio. Nondimeno sono realmente distinti per la relazione dell’uno all’altro. Invece Socrate, Platone e Aristotele sono tre uomini: hanno in comune la natura umana; ma non sono un unico uomo (non sono il medesimo uomo). Per pensare in modo radicale la Trinità pensiamo dunque a questo: a tre persone umane che fossero un unico uomo, pur restando distinte.

Direi ancora (qui più liberamente) così. *Singulus* significa qui (mi pare): ‘ciascuno singolo’; e indica che di ciascuna singola Persona (*de singulis Personis*) diciamo ‘singolarmente’ (*singulariter*, ‘al singolare’) che è (ad esempio) vero Dio e somma essenza (*De Trin.* 5,8,9).

Ma la ragione segue certe linee di coerenza: a) se Dio è ‘uno’ solo, allora il Figlio (se ‘non’ è il Padre ‘di’ cui è Figlio) non può essere Dio (vero) come il Padre (arianesimo); b) se invece il Figlio è Dio (vero Dio), allora o ci sono due dèi oppure i Tre sono ‘modi’ (o anche ‘manifestazioni’) dell’Unico Dio (e cioè non sono realmente distinti) (modalismo).

Non è facile dunque tenere insieme queste cose: il Padre *singulus* è somma essenza, ‘e’ anche il Figlio *singulus* è somma essenza, ‘e’ anche lo Spirito Santo *singulus* è somma essenza; ‘ed’ i Tre insieme un’unica somma essenza (sempre ‘al singolare’) (non ci sono quindi qui ‘tre’ somme essenze, bensì ‘una’ sola); ‘e tuttavia’ né il Padre è il Figlio, né il Figlio è il Padre, né l’amore di entrambi è l’uno o l’altro.

Non è facile tenerle insieme ‘ma’ è necessario farlo.

C’è quindi un ‘unico’ Dio che è ‘e’ Padre ‘e’ Figlio ‘e’ Spirito Santo. ‘Unico’, e nondimeno ‘e’, ‘e’, ‘e’ (cfr. *De Trin.* 1,13,30).

Il ‘solo unico Dio’ è la ‘Trinità’ (cfr. 2,7,13). L’‘unico solo’ Dio: cioè (*id est*) il Padre ‘e’ il Figlio ‘e’ lo Spirito Santo (2,9,16). I ‘Tre’, l’‘unico’ Dio (2,13,23).

Cfr. ancora 2,13,23. Ciascuno dei Tre è Dio: che il Padre è Dio (osserva Agostino) lo riconoscono anche gli eretici; che anche il Figlio è Dio lo confermano le parole dell’Apostolo: *Egli è al di sopra di tutte le cose, Dio benedetto nei secoli* (Rom 9,5); che infine anche lo Spirito Santo è Dio lo conferma ancora l’Apostolo che dice: *non sapete che il vostri corpi sono il tempio dello Spirito Santo?* (1 Cor 6,19). Dunque questa è la *salus* (“dottrina”, tr. Città Nuova) cattolica: la Trinità stessa è l’unico Dio; ‘questi tre, l’unico Dio’ (1 Io 5,7).

Ancora, in 3,1 leggiamo che la ‘Trinità’ è l’‘unico’ Dio sommo e sommamente buono. E in 3,10,21: Dio Padre, il ‘suo’ verbo, il ‘suo’ spirito, cioè l’‘unico’ Dio.

Direi: a) ‘Dio genera Dio’ (cfr. *Collatio*, 14), e quindi il Figlio è Dio, e insieme al Padre non possono che essere un unico Dio; b) e tuttavia in quanto Figlio ‘del’ Padre (generato ‘dal’ Padre) il Figlio ‘non è’ il Padre. C’è una certa necessità sia in a) sia in b). Benchè sia difficile capire che due distinti e opposti secondo la relazione siano un unico Dio e una sola essenza. Impensabile, ma necessario.

Massimino afferma: il Padre non è il Figlio, il Figlio non è il Padre, lo Spirito non è né il Padre né il Figlio; perciò l’unico Dio non è i Tre insieme, ma c’è invece un unico Dio che è il Padre. Dunque: *Tres non est unus* (cfr. *Collatio*, 13). Ma Agostino risponde in due modi: 1) o Cristo è adorato ed è Dio o non è adorato e non è Dio e però allora Massimino non è cristiano. Ma se Cristo è adorato, o sono due dèi o è un unico Dio col Padre (questa ultima è dunque l’unica soluzione possibile per un cristiano). Quindi Agostino accusa Massimino di politeismo. 2) ‘Dio genera Dio’: quindi se il Figlio non è vero Dio non è neppure vero Figlio; se invece è vero Figlio è vero Dio ed è quindi con il Padre un unico Dio. Benchè (*quamvis*) il Padre non sia Figlio, ed il Figlio non sia il Padre, e perciò venga adorata una Trinità (*Trinitatem colamus*, cfr. 11).

Quindi ancora: a) il Padre e il Figlio sono un unico Dio, b) benchè (*quamvis*) l’uno non sia l’altro. Antinomia necessaria.

3.3 Una precisazione sui nomi detti di Dio relativamente (*relative*)

Abbiamo distinto i predicati *ad se* dai predicati *ad aliud*: ciò che Dio è detto in riferimento a sé (*ad se*, *ad se ipsum*) da ciò che Dio è detto in relazione ad altro (*ad aliud*, *ad aliquid*). Ora i predicati *ad aliud* sono i nomi detti relativamente (*relative*). Ma occorre distinguere tra ciò che i Tre sono detti l’uno in relazione all’altro (*ad invicem*, *ad alterutrum*), e ciò che i Tre sono detti in relazione alla creatura (*ad creaturam*). Cioè i nomi di Dio *ad aliud*: alcuni sono detti dei Tre *ad invicem* mentre altri *ad creaturam*.

Vediamone alcuni (cfr. *De Trin.* 5,14.15):

1) il Padre è detto ‘Padre’ in relazione al Figlio (*ad Filium*). È detto anche ‘Principio’ in relazione a tutto ciò che è da (*ab*) Lui e quindi in relazione alla creatura. Inoltre: il Padre genera il Figlio, e perciò è ‘principio’ anche in relazione al Figlio (sempre che, come si precisa in 6,2,3, colui che genera sia perciò stesso principio di ciò che ha generato). Lo Spirito Santo esce (*exeat*) dal Padre, ma non è generato (o nato) né fatto, bensì è ‘donato’ (*donatus*). Il Padre ‘dona’ lo Spirito, non lo genera: perciò lo Spirito non è Figlio. Dunque il Padre è ‘principio’ anche in relazione allo Spirito Santo: infatti ciò (lo Spirito) che il Padre dona non l’ha ricevuto da altri. (Ma lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio: perciò il Padre e il Figlio sono ‘principio’ dello Spirito Santo; non due ‘principi’ ma un solo ‘principio’ in relazione allo Spirito Santo. Come i Tre insieme sono un unico ‘principio’, ‘creatore’ e ‘signore’ in relazione alla creatura.)

2) Il Figlio è detto ‘Figlio’ in relazione al Padre (*ad Patrem*). È detto anche ‘Principio’ e ‘Creatore’ in relazione alla creatura. (Ma come detto: Padre ‘principio’ e figlio ‘principio’ non sono due ‘principi’ ma insieme (*simul*) un unico ‘principio’ in relazione alla creatura (*ad creaturam*). Così anche sono un unico ‘Creatore’ e un unico ‘Dio’.)¹⁹¹

¹⁹¹ Principio qui è: ‘tutto ciò che permanendo in sé (*quidquid in se manet*) genera qualcosa (*gignit aliquid*) o fa qualcosa (*operatur, facit*). Opera e permane in sé: non si converte né si muta in ciò che opera.

3) Lo Spirito infine è detto ‘Spirito’ in relazione al Padre e al Figlio perché è Spirito ‘del’ Padre e ‘del’ Figlio (cfr. 5,12,13). Tuttavia qui (osserva Agostino) il nome di quello che con cui è in relazione (*ad quem refertur*) non gli corrisponde in modo vicendevole: non diciamo Padre ‘dello’ Spirito e Figlio ‘dello’ Spirito, altrimenti lo Spirito sarebbe Figlio ‘del’ Padre e Padre ‘del’ Figlio. Non meravigli: a volte capita che non si trovi un nome con cui i relativi si corrispondano a vicenda (ad esempio: ‘pegno’). Invece con ‘Dono’ può trovarsi per il Padre e il Figlio un nome adatto: ‘donatore’, donatore ‘del’ dono. Inoltre anche lo Spirito Santo è detto ‘Principio’ e ‘Creatore’. (Ma ancora: Padre principio, creatore e Dio; Figlio principio, creatore e Dio; Spirito Santo principio, creatore e Dio; e però non tre principi, tre creatori, tre dei, ma insieme (*simul*) un solo principio (*unum principium*) in relazione alla creature, un solo creatore, un solo Dio. Cioè: lo Spirito Santo è col (*cum*) Padre ed il Figlio l’unico Dio (*unus Deus*).)

Riformulo:

1) nomi detti *relative* del Padre: a) *ad invicem*: ‘Padre’ (*ad Filium*), ‘Principio’ (*ad Filium, ad Spiritum*), ‘Donatore’ (*ad Spiritum*); b) *ad creaturam*: ‘Principio’, ‘Creatore’, ‘Signore’;

2) nomi detti *relative* del Figlio: a) *ad invicem*: ‘Figlio’ (*ad Patrem*), ‘Principio’, ‘Donatore’ (*ad Spiritum*); b) *ad creaturam*: ‘Principio’, ‘Creatore’, ‘Signore’.

3) nomi detti *relative* dello Spirito Santo: a) *ad invicem*: ‘Spirito’, ‘Dono’ (*ad Patrem, ad Filium*); b) *ad creaturam*: ‘Principio’, ‘Creatore’, ‘Signore’.

Quindi si vede che il quadro è (come sempre) molto complesso. I nomi *ad invicem* dei Tre qui sono:

1) del Padre: ‘Padre’ (o ‘Genitore’) (in relazione al Figlio), ‘Principio’ (in relazione al Figlio e allo Spirito Santo), ‘Donatore’ (in relazione allo Spirito Santo);

2) del Figlio: ‘Figlio’ (o ‘Genito’) (in relazione al Padre), ‘Principio’ e ‘Donatore’ (in relazione allo Spirito Santo);

3) dello Spirito: ‘Spirito’ e ‘Dono’ (in relazione al Padre e al Figlio).

Evidentemente questo breve cenno tocca problemi molto complessi (ad esempio perché lo Spirito non sia Figlio benchè ‘esca’ (*exeat*) dal Padre) che non qui non trattiamo; ma a noi serve qui soltanto per un orientamento.

(Come già accennato, occorre considerare che alcuni nomi si possono predicare sia ‘comunemente’ (*communiter*) dei Tre insieme (della Trinità) sia ‘propriamente’ (*proprie*, dunque ‘in modo esclusivo’) di una sola Persona: come ‘Spirito Santo’ o ‘Carità’ (comunemente dei Tre; *proprie* solo della terza Persona) o ‘Padre’ o ‘Principio’ (comunemente dei Tre, proprio della prima Persona) o ‘Sapienza’ (comunemente dei Tre, *proprie* del Figlio) ecc.).¹⁹²

Osservo: le Persone si distinguono (mi sembra) solo per le reciproche relazioni. Ciò che distingue il figlio dal padre è che quello è figlio e questo è padre. Come principio in relazione allo spirito invece si distinguono dallo spirito ma non fra loro: sono un unico principio, e non due principi, in relazione allo Spirito Santo. Così come in quanto Dio e Creatore e Signore in relazione alla creatura, i Tre insieme si distinguono certo dalla creatura ma non fra di loro.¹⁹³

Direi: la relazione distingue i termini che sono in relazione. E i termini in relazione (nella Trinità) si distinguono solo per la loro relazione. Per tutto il resto (che si dice non in relazione l’uno all’altro (*ad invicem*) ma in riferimento a sé (*ad se*) oppure in relazione alla creatura (*ad creaturam*) le tre Persone non si distinguono ma sono uno solo (Dio, Principio, Creatore ecc.).

¹⁹² Cfr. G. Catapano, *Saggio introduttivo* al volume: Agostino, *La Trinità*, saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, traduzione e apparati di B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, pp. LXXXVII – XC.

¹⁹³ Anche ‘Signore’ è un’appellazione relativa alla creatura. Nessuno può essere signore se non ha un servo né servo se non ha un signore. Dio è Signore ‘della’ creatura. Cfr. *De Trin.* 5,16,17

In *De Trin.* 11,24 Agostino professa che il Padre ha generato il Figlio e che lo Spirito Santo è Spirito del Padre e del Figlio, e che tutto questo (*hoc totum*) è una Trinità (*Trinitas*) ‘per la proprietà delle Persone’ (*propter proprietatem personarum*) e un unico Dio (*unus Deus*) ‘per l’inseparabile divinità’ (*propter inseparabilem divinitatem*).

3.4 Variazioni sul tema

L’antinomia è variata molteplici volte pur mantenendosi invariato il rapporto antinomico. Riporto alcune di queste variazioni sul tema. Ciascuna contiene molte difficoltà e meriterebbe uno studio a parte (che io qui non posso fare). M’interessa quindi solo mostrare la varietà delle formulazioni.

Su: unum, unus. (Unus, sed tamen Trinitas).

Agostino scrive (cfr. *De Trin.* 6,2,3) che i Tre sono *unum*. *Unum* può tradursi: ‘una cosa sola’. Cita Io 10,30: “*Io e il Padre siamo una cosa sola*” (Ego et Pater unum sumus).

Agostino osserva quindi (6,2,4) che di ‘più cose’ (*plura*) si può dire che ‘sono uno’ (*dicitur unum*) in diversi modi. Ma se non si aggiunge ‘uno che cosa’ (*quid unum*), ‘uno’ (*unum*) significa (*significat*) identica natura ed essenza (*eadem natura atque essentia*) e ‘concordia di sentimento’ (*non dissidens neque dissentientes*, “senza dissomiglianza e dissentimento”, tr. Città Nuova; *dissentientes* richiama un precedente: *diversa sentiunt*; ed è da *dissentire*: ‘dissentire, discordare, non essere d’accordo’). Se invece si aggiunge ‘che cosa’ (*cum vero addatur quid unum*) possono darsi diversi significati: ad esempio ‘un uomo solo’ e ‘un animale solo’ (*unus homo aut unum animal*) è l’anima con il corpo (*anima et corpus*); e l’uomo che si unisce ad una donna può dirsi ‘un corpo solo’ (*unum corpus*) con lei; e ancora colui che si unisce al Signore è con Lui “*un solo spirito*” (*unus spiritus*, 1 Cor 6,17). Ma qui (Agostino osserva) del Padre e del Figlio è detto soltanto: *unum sumus*, e perciò significa: ‘siamo una cosa sola, secondo l’unità della sostanza’ (*Pater et Filius unum sunt, utique secundum unitatem substantiae*) (cfr. *De Trin.* 6,3,4).

E (*et*) anche (Agostino qui aggiunge) un solo Dio (*unus Deus est*), un solo grande (*unus magnus*), un solo sapiente (*unus sapiens*) ecc.

Sottolineo l’*et*: il Padre e il Figlio sono *unum* (‘una cosa sola’) e anche (*et*) *unus* (direi: ‘uno solo’): *unus Deus* (‘un solo Dio’).

Cioè: sono sia *unum*, sia (*et*) *unus* (*unus Deus*). L’unità va quindi intesa in modo radicale: i due sono ‘di un’unica sostanza’ e c’è ‘concordia di volontà’, e (*et*) sono ‘l’unico Dio’ (*unus Deus*). E (cfr. 6,5,7) anche (*etiam*) lo Spirito Santo ‘consiste’ (*consistit*: ‘sussistere in’, ‘consistere in’, con *in* + abl.; “sussiste”, tr. Città Nuova) nell’identica unità della sostanza (*in eadem unitate substantiae*); e perciò i Tre sono un solo (*solus*) unico (*unus*) Dio, grande, sapiente, ecc.

Dunque: *unum, unus*.

La distinzione tra *unum* e *unus* è importante e ricorre in modo esplicito nella *Collatio cum Maximino arianorum episcopo*. Agostino (cfr. 12) qui incalza il tema dell’unità. Spiega che diciamo, di ciascuno singolo (*de singulis*), che il Padre è Dio, che il Figlio è Dio, che lo Spirito Santo è Dio. Ma (*autem*) di tutti (e Tre) (*de omnibus*) non diciamo che sono Tre (dei) (*utrum tres sint*), bensì riferendoci alla divina Scrittura: “*Ascolta, Israele: il Signore è il Dio tuo, il Signore è uno solo*” (Audi, Israel: Dominus Deus tuus, Dominus unus est) (Dt 6,4). Dunque i Tre sono un unico Dio (*unus Dominus Deus*). L’unico Dio (*unus Deus*) è Padre e Figlio e Spirito (*Pater et Filius et Spiritus Sanctus est*). Dunque, i Tre: *unus Deus*.

Ora Massimino (vescovo ariano con cui Agostino sta qui discutendo) obietta che qui (con *unus*) Agostino afferma non solo l'uguaglianza ma anche (*praeter*) la 'singolarità' di Dio. Cioè: l'*unus* indicherebbe (per Massimino) una qualche 'singolarità' di Dio (*ad singularitatem Dei*) (cfr. 11). Poco dopo Massimino insiste ed osserva che certamente (i Tre) sono *unum* ('una cosa sola') ma non *unus* ('uno solo'). E spiega che *unum* ('una cosa sola') infatti riguarda la 'concordia', *unus* ('uno solo') riguarda il numero (*numerum*) che indica la singolarità (cfr. 15). Ancora Massimino insiste (15) che 'non' si può affermare che il Padre e il Figlio sono 'uno', se non in questa maniera: riconoscendo che la volontà del Figlio è 'in armonia e in conformità' con la volontà del Padre, e cioè che il Figlio aderisce al Padre in 'amore, affetto, unanimità, concordia e conformità'. Dunque Massimino accetta che il Padre e il Figlio siano *unum* ('una cosa sola') ma non che siano *unus* ('uno solo'; *unus Dominus Deus*, 'un solo Signore Dio').

Riformulo. Massimino rimprovera ad Agostino di sostenere che il Padre ed il Figlio sono *unus Deus* ('un solo Dio') perché *unus* indicherebbe 'singolarità' di tipo numerico. Invece (prosegue Massimino) il Figlio ('generato') non è il Padre ('ingenito') e dunque i due non sono insieme *unus Deus* ('il solo Dio') bensì solo il Padre è *unus Deus* ('il solo Dio'). Cioè secondo Massimino dicendo *unus* si fa del Padre e del Figlio insieme una 'singolarità' numerica e si nega quindi la distinzione tra i due. Dunque i due sono *unum* ('una cosa sola' nella concordia della volontà) ma non *unus*.

Agostino risponde ancora: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est*. La Scrittura afferma che Dio è *unus Deus* e *unus Dominus*. Quindi accusa Massimino di politeismo: Massimino non nega che il Figlio sia Dio (e perciò lo adora, altrimenti non sarebbe cristiano) ma nega che il Figlio sia col Padre *unus Deus*, e quindi (conclude Agostino) sarebbero due dèi (*duos Dominos duos deos*, cfr. 15,27).¹⁹⁴

Invece per Agostino i due sono *unus Deus*: un solo Dio. ('Devono' esserlo. Agostino (come già visto) adduce tre argomenti: 1) la Scrittura: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est* (Dt 6,4); 2) 'Dio genera Dio' e quindi il Figlio (se è vero Figlio) è vero Dio, e se è vero Dio o ci sono due dèi o il Figlio è con il Padre *unus Deus*; 3) Cristo o è adorato ed è Dio o non è adorato e non è Dio; ma se non è adorato (e non è Dio) Massimino non è cristiano, se invece è adorato (ed è Dio) o è un solo Dio (*unus Deus*) col Padre o (di nuovo) ci sono due dèi.)

In *De Trin.* 7,1,2 Padre e Figlio sono 'di una stessa essenza' (*eiusdemque essentiae*) perché (*quia*) sono 'la stessa essenza' (*eandemque essentiam*). Entrambi sostanza (*utrumque substantia*) ed entrambi 'un'unica sostanza' (*utrumque una substantia*). L'unità è radicale: per il Padre, per il Figlio e per lo Spirito Santo 'essere uguali nella sostanza' (*in omnibus esse aequalem, quae de substantia eius dicuntur*, cfr. *De Trin.* 6,3,5) ed 'essere di un'unica sostanza' (*unius eiusdemque substantiae*, 4,21,30) vuol dire 'essere un'unica sostanza' (*una substantia*; cfr. 7,2,3: *simul una essentia*).

Dunque secondo Agostino il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo 'devono' essere *unus Deus* ('un solo Dio'). Benchè (*quamvis*, ancora l'antinomia) si debba adorare una Trinità (*Trinitatem colamus*) perché (*quia*) il Padre non è (*non est*) il Figlio né (*nec*) il Figlio è il Padre né (*nec*) lo Spirito Santo è il Padre o il Figlio (cfr. 11). Infatti non diciamo che è Padre colui che è Figlio (*non enim dicimus ipsum esse Patrem qui est Filius*) né (*aut*) che è Padre o (*vel*) Figlio colui che è Spirito Santo (*ipsum esse Patrem vel Filium qui est Spiritus Sanctus*). Perciò 'altro' (*alius*) è quello (*est ille*) e 'altro' (*alius*) è quello (*ille*) e 'altro' (*alius*) è quello (*ille*) (cfr. 15).

¹⁹⁴ La soluzione di Massimino è che il Figlio è Dio grande ma il Padre più grande, e il Figlio è buono ma il Padre è più buono, e il Figlio è potente ma il Padre è più potente ecc; e dunque per Agostino Massimino si fa due dei: *utquid vobis facitis duod dominos deos?*

Per Agostino dunque: il Figlio (se è ‘vero’ Figlio) è ‘vero’ Dio come il Padre (‘Dio genera Dio’); e perciò i due insieme (se non sono due dèi) sono l’unico vero Dio (*simul omnes unus est Dominus Deus*). E anche lo Spirito Santo è Dio (*noli negare Deum esse Spiritum Sanctum*, 15) (ciò che gli ariani negavano). Dunque l’unico Dio ‘è’ i Tre insieme: *simul illi tre unus Deus (est)*.

Ma in un modo che eccede la ‘legge’ (*ratio*) del numero: infatti colui che è Figlio non è il Padre stesso (di cui è Figlio) e colui che è nella Trinità Spirito Santo (del Padre e del Figlio) non è il Padre stesso o il Figlio stesso (dei quali è Spirito).

Agostino risponde a Massimino: ‘senza ragione (*sine causa*) dunque pensi che noi siamo costretti (*coarctari*) dal numero (*numero*), perché la potenza divina (*divina potentia*) eccede (*excedat*) anche la legge del numero (*rationem numeri*)’ (cfr. 12).

La potenza divina che ‘eccede’ il numero permette di (anzi costringe a) dire: a) i Tre sono l’unico Dio; b) ma il Padre non è il Figlio, né lo Spirito Santo è il Padre o il Figlio: e perciò adoriamo una Trinità.¹⁹⁵

In *De Trin.* 6,7,9 Agostino spiega che Dio non va ritenuto Triplice (*nec Triplex putandum est*) per il fatto che è Trinità (*quoniam Trinitas*). Altrimenti il Padre ‘solo’ (*Pater solus*) o il Figlio ‘solo’ (*Filius solus*) sarebbe minore (*alioquin minor erit*) del Padre e del Figlio ‘insieme’ (*quam simul Pater et Filius*).

Ancora in 6,8 Dio non può dirsi triplice (*nullo modo triplex dicendum est*) perché il Padre solo (*solus Pater*) o il Figlio solo (*solus Filius*) o lo Spirito Santo solo (*solus Spiritus Sanctus*) è tanto grande (*tantus est*) quanto il Padre e il Figlio e lo Spirito insieme (*quantus est simul Pater et Filius et Spiritus Sanctus*). Invece: 1) due corpi (*corpora*) insieme che aderiscono (*adhaerere*) sono maggiori di uno solo; 2) e fra gli enti privi di mole (per essi ‘essere grande’ è ‘esser migliore’) se uno adersisce ad uno più grande, quello diviene più grande mentre questo no (ad esempio lo spirito umano se si unisce a Dio). Mentre 3) in Dio un Figlio uguale (al Padre) aderisce a un Padre uguale (al Figlio) e ad essi aderisce uno Spirito (a loro) uguale: e Dio non diventa maggiore (*non fit maior Deus*) che ciascuno dei Tre singoli (*quam singuli eorum*); non cresce la sua perfezione. Perciò Agostino conclude: non Triplice, ma Trinità (*ideo Trinitas potius quam triplex*).

Dunque: Dio è uno, benchè (*quamquam*, 6,7,9) sia Trinità.

Uno (*unus est Deus*) ma tuttavia (*sed tamen*, 6,10,12) Trinità (*Trinitas*).

Qui ancora (in *De Trin.* 6,10,12) Agostino spiega che nella Trinità (*in illa summa Trinitate*) ‘una Persona sola’ è tanto grande (*tantum est una*) quanto tre insieme (*quantum tres simul*), e due non sono qualcosa di più (*nec plus aliquid sunt duae*) di una sola (*quam una*), e inoltre sono in se stesse infinite (*et in se infinita sunt*). E ciascuna singola è in ciascuna singola (*et singula sunt in singulis*), e tutte sono in ciascuna singola (*et omnia in singulis*), e

¹⁹⁵ Sul rapporto tra matematica e metafisica nella filosofia antica e in particolare in Platone ed Aristotele, cfr. E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica. Platone, l’Accademia e Aristotele a confronto*, prefazioni di I. Toth e T.A. Szlezák, Vita e Pensiero, Milano 1996. Della stessa autrice cfr. anche: “I metodi della metafisica platonico-accademica «generalizzante» ed «elementarizzante» nei libri «M» ed «N» della *Metafisica* di Aristotele”, Estr. da: “Rivista di Filosofia neo-scolastica”, LXXXII, 1990, 2-3, pp.184-213; “Un’ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione. La sostituzione da parte di Aristotele, in Met. M, N, dei metodi della metafisica platonico-accademica «generalizzante» ed «elementarizzante» con l’astrazione universalizzatrice”, Estr. da: “Rivista di Filosofia neo-scolastica”, LXXXII, 1990, 4, pp.578-586; “Il problema dell’oggetto della matematica come sostanza intellegibile nella *Metafisica* di Aristotele, Estr. da: “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, LXXXVII, 1995, 2, pp.199-218.

ciascuna singola è in tutte (*et singula in omnibus*), e tutte sono in tutte (*et omnia in omnibus*), e tutte sono ‘uno’ (*et unum omnia*, “una cosa sola” tr. Città Nuova).¹⁹⁶

Dunque ancora direi: a) altro (*alius*) è il Padre e altro (*alius*) è il Figlio e altro (*alius*) è lo Spirito Santo, b) ‘ma’ (*sed*) i Tre insieme (*simul*) è (*est*) l’unico Dio (*unus Deus*) (cfr. *Colatio* 15). *Sed* qui espone l’antinomia: l’‘eccedenza’ dal numero.

Così anche in *De Trin.* 7,6,11: nelle cose di questo mondo (*in his rebus*) un unico uomo non è tanto quanto tre uomini insieme e due uomini sono qualcosa di più che un uomo solo. Invece in Dio non è così (*in Deo non ita*): il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo insieme (*Pater et Filius et Spiritus Sanctus simul*) non è un’essenza maggiore (*non enim maior essentia*) del padre da solo (*quam solus Pater*) o del Figlio da solo (*aut solus Filius*) o dello Spirito Santo da solo, bensì queste tre Persone insieme sono uguali (*simul aequales*) a ciascuna singola (*singulis*). Qui (in Dio): ‘insieme’ (*simul*) è ‘uguale’ (*aequales*) a ‘singolo’ (*singulis*) e a ‘solo’ (*solus*). Ma (osserva Agostino) l’uomo ‘carnale’ (*animalis homo*, 1 Cor 2,14) non può comprendere perché sa pensare solo ‘corpi’ (*nisi moles*) e ‘immagini di corpi’ (*volitantibus in animo eius phantasmatis tamquam imaginibus corporum*). (Ricordo che per Aristotele il ‘numero’ è una ‘quantità’, come anche il ‘corpo’ (cfr. *Categ.* 6,4a,20-25). Qui Agostino parla (mi pare) del ‘corpo’ come dell’ambito in cui vige la ‘legge del numero’. Dio eccede però questa ‘legge’ (*ratio*). Cfr. anche *De Trin.* 8,2,3: qui Agostino esorta a respingere tutto ciò che è corporeo (*omne corporeum*) quando pensiamo Dio.)¹⁹⁷

Stiamo variando sempre la stessa antinomia: Dio è uno, ma Trino. Dio (*Deus*) Trinità (*Trinitas*) (cfr. 7,6,12).

Ancora in 7,6,12 Agostino spiega che è permesso anche (*etiam*) l’uso del plurale nella predicazione (*pluralem numerum admittunt*) come nel passo: “Io e il Padre siamo uno” (*sumus unum*, “siamo una cosa sola”, tr. Città Nuova). Qui si dice sia *unum*, sia *sumus*. Ma *unum* è detto ‘secondo l’unica essenza’ (*secundum essentiam*) perché è il medesimo Dio (*quod idem Deus*); *sumus* invece è detto ‘secondo il relativo’ (*secundum relativum*) perché quello è Padre e quello è Figlio.

Dunque: ‘siamo’, ma ‘uno’. Si è qui oltre il numero.

(Osservo che (ad essere rigorosi) è Massimino ad essere ‘costretto’ dalla legge del numero. Questa infatti impone di dire: a) o i Tre sono Tre dèi, b) o l’unico Dio è uno dei Tre (il Padre). Invece (con Agostino) incrociamo i termini e diciamo: a) sono Tre (*Tres*), b) ‘e nondimeno’ c’è un unico (*unus*) Dio.

La posizione di Agostino è antinomica ma è necessaria. Non è facile pensare l’*et tamen* ma è necessario farlo. È necessario:

- a) sia (*et*) che il Padre non sia il Figlio (perché uno è generato e l’altro genitore);
- b) sia (*et*) che i due insieme siano un unico Dio (perché ‘Dio genera Dio’ e quindi entrambi sono ‘vero’ Dio e non possono essere due dèi).

¹⁹⁶ A. Ghisalberti ha osservato: “Quando divenne vescovo, Agostino si trovò di fronte all’obiezione sollevata dai suoi avversari (...) che il cristianesimo fosse una dottrina basata su un’errore (...) quello di usare il criterio della quantità, il tre, il numero tre che è quantitativo, in rapporto al mondo spirituale che le filosofie neoplatoniche avevano ampiamente sviluppato in un’ottica in cui il Vero, al suo massimo grado, non può che essere Uno. (...) Agostino ebbe allora l’intuizione (per sottolineare che non è l’introduzione della quantità come tale che interessa nel dogma della Trinità) che l’Unità propugnata dal cristianesimo e applicata alla divinità sia talmente grande e talmente forte da poter assorbire in sé il Tre. L’intuizione di Agostino è stata di pensare l’unità di Dio, l’unità della sostanza divina, come talmente una e talmente forte da compatire in sé la trinità” (cfr. l’intervista ad A. Ghisalberti, *Logos filosofico e Logos rivelato. Alcune domande ad Alessandro Ghisalberti*, (a cura di A. Carta) in A. Ghisalberti, *Filosofia Teoretica*, Educatt, Milano 2011, p. 159).

¹⁹⁷ Ma la nozione di ‘numero’ in Agostino è complessa. Sulle varie accezioni cfr. M. Bettetini, *Introduzione ad Agostino*, Laterza, Roma- Bari 2008, pp. 144-145.

Ancora, sempre in *Collatio* 15 leggiamo che i Tre (*istos tres*) sia (*et*) sono Tre (*tres esse*) Persone singole (*in suis singulis personis*) sia (*et*) tuttavia (*tamen*) insieme (*simul*) non sono tre dèi (*non tres dominos deos*) ma (*sed*) l'unico Signore Dio (*unum Dominum Deum*).

Ripeto: sia (*et*) Tre, sia (*et*) tuttavia (*tamen*) l'unico Dio. Ancora: *et tamen*.

Dunque: i Tre sono *unum* ('una cosa sola') non solo perché c'è 'concordia di volontà' ma anche perché sono 'di un'unica sostanza' e (*et*) (cioè) sono 'un unico (*unus*) Dio'. Quindi è anche chiaro che i Tre non sono 'di un'unica sostanza' come ad esempio come tre uomini nell'unica natura umana, ma sono proprio un solo Dio (*unus Deus*) e una sola sostanza o essenza (*una substantia sive essentia*). L'unità va intesa in modo radicale. Benchè i Tre non possano non distinguersi (perché correlativi): sono Tre. Ancora (circa il Padre e il Figlio in *De Trin.* 7,1,2): 'entrambi' (*utrumque*) 'un'unica' sostanza (*una substantia*). 'Entrambi', e però 'una'.

Sull'Immagine. (Imago respondens ad identidem).

In *De Trin.* 6,10,11 (un passo difficile) Agostino sta commentando il *De Trinitate* di Ilario (*De Trinitate* 2,1,1), nel quale vengono attribuite come 'proprie' (*propria*): l'eternità al Padre (Aeternitas in Patre), la 'forma' all'Immagine (*species in Imagine*), la "fruizione" (tr. Città Nuova) al Dono (*usus in Munere*). Agostino commenta: 1) l'eternità è nel Padre perché il Padre non ha un Padre da cui è (*nisi quod Pater non habet Patrem de quo sit*) mentre il Figlio è dal Padre (*Filius autem de Patre est*); 2) la 'forma' è nell'Immagine (il Figlio) per la bellezza (*propter pulchritudinem*) dove (*ubi*) c'è congruenza (*congruentia*, "proporzione") e prima ("suprema") uguaglianza (*prima aequalitas*) e prima somiglianza (*prima similitudo*) non discordante in nulla e in nulla disuguale e in nessuna parte dissimile (*nulla in re dissidens et nullo modo inaequalis et nulla ex parte dissimilis*), bensì corrispondente (*respondens*) "fino all'identità" (*ad identidem*) a ciò di cui è l'immagine (*ei cuius imago est*); 3) l'*usus* è nel Dono perché il Dono è "l'ineffabile amplesso" (*ineffabilis quidam complexus*) del Padre e del Figlio, non privo di godimento, carità e gaudio, e tale dilezione (*dilectio*, felicità, beatitudine) è chiamata *usus*.

Ora non mi soffermo su queste 'proprietà'. Mi interessa qui solo l'Immagine (*Imago*, che è il Figlio). Agostino ha osservato che nell'Immagine c'è 'congruenza', 'prima o suprema uguaglianza' e 'somiglianza', non discordante in nulla e in niente dissimile ma corrispondente "fino all'identità" (*ad identitem*) con ciò di cui è Immagine (e cioè col Padre). Poco prima aveva anche osservato che l'Immagine compie perfettamente ciò di cui è Immagine (*Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est*) e gli si eguaglia (*ipsa coequatur ei*).

Ora (mi pare) c'è anche qui un'antinomia: a) il Figlio è uguale al Padre "fino all'identità", b) e però è Immagine 'del' Padre e quindi 'non è' il Padre (è distinta 'dal' Padre). Cioè è antinomica una 'immagine identica': qualcosa che è 'immagine' e al contempo è 'identico' a ciò di cui è immagine. È antinomica una 'immagine perfetta fino all'identità'.

Cioè ancora: a) il Figlio è Immagine 'del' Padre, b) e nondimeno è uguale al Padre 'fino all'identità'.

Ma nessuna immagine (in quanto immagine) è 'identica' a ciò di cui è immagine. Noi diremmo: a) se è immagine, b) non è identica. O anche: a) se è identica, non è immagine. Invece del Figlio diciamo: a) è Immagine, b) ma è uguale fino all'identità a ciò di cui è Immagine (e cioè al Padre). (E c'è una qualche necessità in questo: a) è Immagine perché è Figlio ed è generato (e quindi non è il Padre); b) ma è uguale fino all'identità perché è Dio come il Padre ed è dunque col Padre un solo Dio.)

Ancora in 7,3,5: a) il Figlio è immagine, è generato, b) e nondimeno 'è ciò stesso che è ciò di cui è immagine' (*idipsum est quod ille de quo est*, "è identica nell'Essere a Colui dal quale ha origine", in Città Nuova). Cioè: a) il Figlio sia è immagine e generato (dunque è

correlativo e perciò distinto da ciò di cui è immagine) b) sia è ‘ciò che è ciò di cui è immagine’.

Più in generale è antinomico che qualcosa sia ‘uguale’ a qualcos’altro e che sia insieme con questo un’unica sostanza o essenza. Così: il Figlio è ‘uguale’ al Padre (cfr. *De Trin.* 6,3,5) e anche lo Spirito Santo è ‘uguale’ (6,5,7) in tutto (*in omnibus*) al Padre e al Figlio; e nondimeno i Tre sono un solo (*solus*) unico (*unus*) Dio (*Deus*).

‘Uguale’ è infatti un termine di relazione (come ‘disuguale’, in Aristotele, *Categ.* 7,6b,20-25) e ‘l’uguaglianza’ deve distinguere i termini che correla. Agostino stesso chiede (in *De Trin.* 7,1,2): cosa c’è di più assurdo di un’immagine detta in riferimento a sé? (*Quid autem absurdius, quam imaginem ad se dici?*). Quindi ‘l’immagine’ è immagine ‘di’ qualcos’altro ed è distinta da questo qualcos’altro. E perciò come possono Tre ‘uguali’ (*aequales*) essere ‘uno solo’ (*unus*)?

Si vede che (mi sembra) ogni argomentazione riguardo a Dio (ogni formulazione del dogma) viene costruita accostando predicati di relazione (che distinguono i relati) e predicati secondo la sostanza (e in ordine al principio che ‘Dio è ciò che ha’) i quali invece comportano unità.

Ad esempio:

‘uguali’, ma ‘un’ solo Dio;

Dio ‘da’ (*de*) Dio, ma insieme ‘un’ solo Dio;

Padre (‘del’ Figlio) e Figlio (‘del’ Padre), ma ‘un’ solo Dio;

‘Immagine’, ma ‘identica’;

Ecc.

Su simul e singulus (Et simul et singillatim).

In *De Trin.* 6,2,3 Agostino osserva che tutto ciò che il Padre e il Figlio sono detti in riferimento a sé (*quidquid ergo ad se dicuntur*), il Padre lo è detto ‘col’ Figlio (*cum Filio*) e il Figlio ‘col’ Padre (*cum Patre dicitur*): dunque non lo sono detti l’uno senza l’altro (*non dicitur alter sine altero*); ancora: tutto ciò che sono detti che mostri la loro sostanza (*quiquid dicuntur quod substantiam eorum ostendat*) sono detti entrambi insieme (*ambo simul*). Dunque: né il Padre è Dio senza il Figlio né il Figlio è Dio senza il Padre, bensì entrambi insieme Dio (*nec Deus est Pater sine Filio, nec Filius Deus sine Patre, sed ambo simul Deus*).

Quindi qui osservo: *cum* significa *non alter sine altero* e *ambo simul*. Dunque: a) ciò che ciascuno dei due è *ad se*, lo è insieme (*cum*) all’altro; b) ciò che i due sono *ad invicem* (cioè l’uno il relazione all’altro), lo sono *non ambo simul* (cioè non entrambi insieme). Così il Padre e il Figlio non sono entrambi insieme Figlio (*non enim ambo simul Filius*), né sono entrambi insieme Padre (*non simul ambo Pater sunt*, cfr. 6,7).

Ne derivano proposizioni complesse, come (sempre cfr. 6,2,3): ‘il Verbo, che è solo il Figlio, era presso Dio, che non è solo il Padre, perché il Padre e il Figlio sono insieme Dio’ (*Verbum, quod solus est Filius, erat apud Deum, quod non solus est Pater, sed Pater et Filius simul Deus*); e ancora: ‘il Verbo che non è il Padre, era Dio insieme col Padre’ (*Verbum quod non est Pater, erat Deus simul cum Patre*) (Agostino sta commentando qui Io 1,1: *Et Verbum erat apud Deum, et Verbum erat Deum*).

Inoltre (in 6,5,7) anche lo Spirito Santo è insieme con il Padre e con il Figlio sostanza (*substantia simul cum Patre et Filio*) grande, buona, santa (*ita simul magna e simul bona simul sancta*) e ogni altra cosa che si dice in riferimento a sé *et quidquid aliud ad se dicitur*).

Dunque: il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono detti insieme (*simul dicuntur*) tutto ciò che mostra la loro sostanza (*quidquid ostendat substantiam eorum*). O ancora: tutto ciò che i Tre sono detti in riferimento a sé (*ad se*) l'uno non è detto senza l'altro (*non dicitur alter sine altero*). Ed anche: ciascuno è detto con (*cum*) gli altri due tutto ciò che non è detto detto in relazione agli altri due.

Ora in *De Trin.* 6,4,6 Agostino si chiede se ciò che si dice del Padre e del Figlio che indichi la sostanza (come ad esempio: 'Dio') non si dica se non di tutti e due insieme (*non nisi de ambobus simul dicitur*) o se invece si dica anche di ciascuno singolo (*et singulis hoc nomen conveniat*) (benchè sempre in modo tale che i due insieme siano un unico Dio e non due dèi). Ancora in 7,1,1 viene riformulata la questione: posto che ciò che i Tre sono detti *ad se* non si dice dell'uno senza l'altro (e cioè si dice di ciascuno insieme con gli altri), il problema è se ciascuna Persona singola possa anche per se stessa non con le altre due (*et per se ipsam non cum ceteris*) essere detta 'Dio', 'grande', 'sapiente', 'vero', 'onnipotente', 'giusto', e se c'è qualcos'altro che si dice di Dio *ad se* e non *relative* (*possit dici Deus, aut magnus, aut sapiens, aut verus, aut onnipotens aut iustus, et si quid aliud de Deo dici potest non relative, sed ad se ipsum*).

Come si vede la questione è complessa. Prima Agostino ha detto che ogni predicato *ad se* si dice di ciascuno dei Tre insieme con (*simul cum*) gli altri due e quindi *non alter sine altero*. Ora si chiede se ciò che si dice di Dio *ad se* possa dirsi anche (*et*) di ciascuna Persona per se stessa e non con le altre due (*per se ipsam non cum ceteris duabus*) oppure se si dica soltanto (*non nisi*) di tutte e Tre insieme.

Riformulo la domanda: ciò che i Tre sono detti *ad se* (come Dio, grande, buono, ecc.), si dice soltanto (*non nisi*) dei Tre insieme (*simul*) (benchè, ricordiamolo, sempre al singolare e mai al plurale)? Oppure si dice anche (*et*) di ciascuno dei Tre da solo? La domanda compare in un contesto molto complesso (in cui Agostino sta commentando il passo paolino: *Cristo è la forza di Dio e la sapienza di Dio*, 1 Cor 1,24) su cui ora non mi soffermo. Mi interessa però qui la conclusione di Agostino che (se non ho frainteso) mette ancora in luce (da un angolatura ancora diversa) lo schema antinomico su cui stiamo insistendo. Agostino risponde: ciò che i Tre sono detti *ad se* si predica sia (*et*) di ciascuno singolo, sia (*et*) di tutti e Tre insieme (benchè sempre al singolare, secondo la regola ormai nota). Così: 'e (*et*) il Padre è l'unico (*unum*) vero Dio (*verum Deum*), e (*et*) il Figlio è l'unico (*unum*) vero Dio (*verum Deum*), e (*et*) lo Spirito è l'unico (*unum*) vero Dio (*verum Deum*); e (*et*) insieme (*simul*) il Padre e il Figlio e lo Spirito, cioè (*id est*) insieme (*simul*) la stessa Trinità, è un unico (*unum*) vero Dio (*verum Deum*) e non tre dèi' (*non tre veros deos*, cfr. 6,9,10).

Quindi ripeto: un predicato *ad se* come *unus verus Deus* si dice sia (*et*) di ciascuno sia (*et*) dei Tre insieme (*simul*). E così anche per ogni altro predicato *ad se*.

Ora qui è antinomico: a) *unus*, b) *et, et, et*. Cioè è antinomico che è l'unico (*unus*) Dio e (*et*) il Padre e (*et*) il Figlio e (*et*) lo Spirito. Cioè ancora: a) *unus*, b) e nondimeno: *et, et, et*.

Ancora (in 7,2,3): il Padre e il Figlio sono 'insieme' (*simul*) 'un'unica' essenza (*una essentia*), 'un'unica' grandezza (*una magnitudo*), 'un'unica' verità (*una veritas*), 'un'unica' sapienza (*una sapientia*).

Ora quindi ancora ci chiediamo se il Padre e il Figlio siano sapienza e grandezza ed essenza solo (*non nisi*) insieme (*simul*) o se anche (*et*) ciascuno dei Tre singolo (*singillatim*) sia sapienza e sia forza e grandezza ed essenza.

Agostino scrive quindi ancora: anche singolarmente (*et singulus*) ciascuno è Dio e sapienza e luce, perché il Padre singolo (*et singulus Pater*) è Dio e sapienza e luce, il Figlio singolo (*et singulus Filius*) è Dio e sapienza e luce; ma anche entrambi insieme (*et utrumque simul*) un unico Dio (*unus Deus*) e un'unica sapienza (*una sapientia*) e un'unica luce (*unum*

lumen) (cfr. 7,3,4). E così anche un'unica essenza (*una essentia Pater et Filius et Spiritus Sanctus*) e un unico Dio (*unus ergo Deus*) (7,3,6).

Dunque qui ancora è antinomico: 'e' (*et*) ciascuno singolo (*singulus*) è sapienza e grandezza ed essenza, 'e' (*et*) i Tre insieme (*simul*) sono sapienza e forza ed essenza e un'unica (*una*) sapienza e grandezza ed essenza.

Ancora (7,2,3): a) 'e' (*et*) insieme (*simul*) un'unica sapienza (*una sapientia*) e un'unica essenza (*una essentia*), b) 'e' (*et*) singolarmente (*singillatim*) sapienza ed essenza.

È una variazione sul tema. Ciò che di Dio si dice *ad se* si predica e di ciascuna Persona singola e di tutte e Tre insieme (e cioè della Trinità) ma sempre al singolare e mai al plurale.

Su de. (Unum de uno cum quo unum)

Dunque: ciascuno dei Tre singolarmente (*singulus*) è Dio; e nondimeno i Tre insieme (*simul*) sono un unico Dio (*unus Deus*).

O anche: il Padre e (*et*) il Figlio e (*et*) lo Spirito Santo sono insieme (*simul*) un unico Dio (*unus Deus*), grande, buono, sapiente, e sono un'unica essenza (*una essentia*), un'unica grandezza, un'unica sapienza. E nondimeno (*et tamen*) il Padre non è il Figlio e il Figlio non è il Padre e lo Spirito Santo non è né il Padre né il Figlio.

Agostino espone l'antinomia in molti modi. Una modalità ricorrente consiste nel ripetere lo stesso predicato per tutte e tre le Persone ma interponendo la preposizione *de*. La ripetizione del predicato esprime l'uguaglianza e l'unità dei Tre; la preposizione *de* invece li distingue l'uno dall'altro.

Così in 7,1,2 leggiamo che il Padre e il Figlio sono un'unica luce (*utrumque unum lumen*) ma il Figlio è luce 'da' luce (*lumen de lumine*). E sono entrambi un'unica sapienza (*utrumque una sapientia*) ma il Figlio è sapienza 'da' sapienza (*sapientia de sapientia*). Qui il *de* significa: sapienza 'nata' (*nata*).

Così anche (in 6,4,6) il Padre e il Figlio sono un unico Dio (*unus Deus*) ma il Figlio è Dio 'da' Dio (*Deus de Deo*). Sottolineo: Dio 'da' Dio, e nondimeno non due dèi ma un unico Dio. Il 'da' (*de*) li distingue, e nondimeno entrambi insieme sono l'unico Dio.

Ancora, l'antinomia è questa: che il Figlio sia uguale al Padre ma dal (*de*) Padre. 'Uguale', ma 'da'. Cioè: 'uguale' al Padre (e qui 'uguale' significa *ad identidem*: e quindi che sono una unica essenza e *unus Deus*), e tuttavia 'dal' (*de*) Padre. In *De Trin.* 2,2,4 leggiamo: *quamvis aequalis, tamen de Patre*. Cioè: 'benchè' uguale, 'tuttavia' dal Padre. E ancora (in 2,1,3) il Figlio non è minore del Padre ma (*sed*) è dal Padre. E il Figlio è uguale al Padre in modo tale (*sic*) che tuttavia (*tamen*) è 'dal' Padre. Ancora in 2,1,2 Agostino spiega che il Figlio (in *forma Dei*) è uguale al Padre (*aequalis Patri*) (e dunque è Dio); ma il Figlio è 'Dio da Dio' (*Filius dicimus Deum de Deo*), il Padre invece è solo 'Dio' e non 'da Dio' (*Patrem autem Deum tantum, non «de Deo»*). Cioè: il Figlio ha qualcun 'altro' (*manifestum est quod Filium habeat alium*) da cui 'è' e di cui è Figlio (*de quo sit et cui Filius sit*); il Padre invece ha qualcun 'altro' di cui solo è Padre ma da cui non è (*Pater autem non Filium de quo sit habeat sed tantum cui Pater sit*). Ogni figlio infatti è ciò che è dal padre ed è figlio del padre (*omnis enim filius de patre est et patri filius est*); nessun padre invece è ciò che è dal figlio ma solo è padre del figlio (*nullus quidem pater de filio est quod est sed filio pater est*). (E però qui il Padre e il Figlio sono un unico Dio (*unus Deus*) e una unica essenza (*una essentia*)).

In *De Trin.* 6,10,11 Agostino spiega che l'Immagine (o Figlio) è uguale al Padre 'fino all'identità' (*ad identidem*) ed entrambi sono *unum* ('una cosa sola'). Ma l'Immagine è uno (*ipsa unum*) dall'uno (*de uno*) con cui è uno (*cum quo unum*). Ripetiamo: 'uno', 'dall'uno', 'con cui è uno'.

De indica la generazione: il Figlio è dal (*de*) Padre affinché sia (*ut sit*) (cfr. 6,9,10). Uno genera e uno è generato; ma chi genera e chi è generato sono ‘una cosa sola’ (*Pater et Filius unum sunt*, cfr. 4,20,29). E anche lo Spirito è dal Padre (*a Patre procedere*) e dal Figlio (*nec possumus dicere quod Spiritus Sanctus et a Filio non procedat*); e nondimeno anche lo Spirito è ‘una cosa sola’ col Padre e col Figlio (*Spiritus Sanctus unum cum eis est*) perché i Tre sono una cosa sola (*quia haec tria unum sunt*, cfr. 1 Io 5,7) (cfr. anche 2,3,5). Anche circa lo Spirito Santo troviamo un’antinomia analoga. Agostino (cfr. 6,5,7) scrive che lo Spirito Santo consiste (*consistit*, “sussiste” in Città Nuova) anch’egli (*etiam*) nell’identica unità e uguaglianza di sostanza (*in eadem unitate substantiae et aequalitate*) e che i Tre sono un solo unico Dio (*ita sunt illa Tria Deus unus, solus, magnus, sapiens, sanctus, beatus*); e tuttavia lo Spirito può intendersi come l’unità e la carità ‘del’ Padre e ‘del’ Figlio (*unitas amborum, sive sanctitas sive caritas*), come ‘ciò con cui’ il Padre e il Figlio sono congiunti (*quo uterque coniungitur*), come ‘ciò con cui’ il il genito è amato dal genitore e ama il genitore (*quo genitus a gignente diligatur generatoremque suum diligit*) ed è qualcosa di comune ‘ai’ due (*commune aliquid est Patris et Filii*), è la ‘loro’ comunione (*ipsa communio*), ed è (6,10,11) il ‘loro’ amplesso (*complexus Patris et Imaginis*), la ‘loro’ soavità (*genitoris genitique suavitatis*). Ora, anche qui sono accostati termini che indicano unità (*in omnibus aequalis; solus unus Deus*) e termini che invece indicano relazione e quindi distinzione (*unitas amborum; quo uterque coniungitur; ecc.*). Quindi per termini che indicano unità i Tre sono uno solo, invece per i termini che indicano relazione lo Spirito del Padre e del Figlio non è il Padre né il Figlio. Agostino scrive (cfr. 6,5,7): è chiaro che ciò con cui entrambi sono congiunti non è nessuno di questi due (*manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque coniungitur*). Dunque Tre (*Tres*) sono un solo unico Dio (*solus unus Deus*).

In *En. in Ps.* 68,I,5 leggiamo che qualunque cosa il Padre è (*quidquid est Pater*) in quanto è Dio (*quod Deus est*), anche il Figlio lo è. Infatti se ci domandano ‘che cos’è il Padre?’, rispondiamo: ‘è Dio’. E se ci domandano: ‘che cos’è il Figlio?’, rispondiamo: ‘è Dio’. Quindi ancora dobbiamo dire: secondo la sostanza (*secundum substantiam*) il Figlio è quello che il Padre è (*hoc esse Filium quod Pater est*).

Ma Agostino prosegue dicendo: tuttavia il Figlio non è il Padre. Perché? Perché il Padre è detto Dio in riferimento a sé (*ad se*) mentre è detto Padre in relazione al Figlio (*ad Filium*). Infatti il Padre in quanto Padre (*cum Pater est*) non è ‘ciò per cui è’ (o ‘ciò che è’; *non illud est quod est*). Dunque il Padre non è Dio in quanto è Padre e non è Padre in quanto è Dio. E perciò il Figlio può essere ‘Dio’ senza essere anche ‘Padre’.

Dunque riassumo: a) il Figlio ‘è tutto ciò che il Padre è’, b) ma il Figlio ‘non è il Padre’. Chioso: il Padre è ‘Dio’ e anche il Figlio è ‘Dio’. E il Padre ‘è massimamente’ e anche il Figlio ‘è massimamente’. E il Padre ‘è ciò che ha’ e anche il Figlio ‘è ciò che ha’. Ma tutto questo il Figlio lo ha ‘dal’ Padre, il Padre invece da nessuno. (Non si confonda qui ‘da’ con ‘per’: Padre e Figlio tutto ciò che sono lo sono ‘per sé’ (e cioè entrambi ‘sono ciò per cui sono’, e dunque sono ‘per sé’ e non ‘per altro’. Ma il Padre d’essere ‘per sé’ (e di essere ‘per sé’ buono, e grande ecc; l’espressione di Agostino è: *se ipso bono, magno* ecc.) non lo ha da nessun’altro; il Figlio invece di essere ‘per sé’ (*se ipso*) lo ha ‘dal’ (*de*) Padre. O anche: il Figlio è ‘dal’ Padre ciò che è ‘per sé’; il Padre è ‘per sé’ senza averlo ‘da altri’. Quindi distinguiamo. 1) ‘Per sé’: vuol dire essere non per qualcos’altro ma per se stesso; e cioè ‘essere ciò per cui si è’ (o ‘ciò che si ha’; ed è proprio di Dio). 3) ‘Da’: significa ricevere ‘da altri’ ciò che si è.

Dunque in breve: il Figlio è ‘per sé’ come il Padre; ma il Figlio ha dal Padre di essere ‘per sé’ mentre il Padre non lo ha da nessuno. E quindi il Figlio non è il Padre. Il *de* li distingue.

Direi:

A) Il Padre e il Figlio sono un unico Dio perché ciascuno ‘è ciò che ha’. B) E nondimeno il Figlio riceve ‘dal’ Padre di essere un unico Dio con il Padre. Questa è appunto la generazione: questo significa che uno è Padre e l’altro è Figlio. La ‘paternità’ del Padre è tutta qui: che il Padre dà al Figlio di essere ciò che anche il Padre è. E la ‘filiazione’ del Figlio è ugualmente tutta qui: che il Figlio è dal Padre tutto ciò che anche il Padre è.

Quindi: Dio è uno solo; e nondimeno le tre Persone sono distinte (il Padre non è il Figlio e il Figlio non è il Padre e lo Spirito Santo non è né il Padre né il Figlio).

Potremmo certamente dire che il Padre è Padre ‘per’ il Figlio: ‘perché’ ha un Figlio; come il Figlio è Figlio ‘per’ il Padre e ‘perché’ ha un Padre. Dunque diremo dire che il Padre è Padre ‘dal’ Figlio? Tuttavia dobbiamo sempre considerare (con Agostino) che il Figlio ha ‘dal’ Padre di essere ciò ‘per cui’ il Padre è Padre. Il Padre invece non riceve da nessuno di essere ciò ‘per cui’ il Figlio è Figlio. Questa è la ‘generazione’, che distingue Padre e Figlio e nondimeno comporta ‘couguaglianza’ e ‘coeternità’ e perfetta ‘unità’ dei due.¹⁹⁸

Su Solus.(Solus Deus, non alter sine altero).

Agostino (*in De Trin.* 6,9,10) osserva che il solo (*solum*) Dio è il Padre e (*et*) il Figlio e (*et*) lo Spirito Santo. Osservo che c’è qui un’altra antinomia: *solum*, ma *et, et, et*.

Infatti ciascuno dei Tre:

a) è il ‘solo’ (*solus*) Dio,

b) ma non ‘da solo’ bensì ‘insieme con’ (*cum*) gli altri due.

Qui è antinomico: *solus, cum*. È antinomico che: a) ciascuno dei Tre sia il ‘solo’ (*solus*) Dio b) ma insieme con (*cum*) altri due. Cioè: a) solo (*solus*), b) ‘e nondimeno’ insieme con (*cum*). Agostino scrive (in 6,9,10): ‘e’ il Padre è l’unico vero Dio (*et Patrem unum verum Deum*), ‘e’ il Figlio è l’unico vero Dio (*et Filium unum verum Deum*), ‘e’ lo Spirito Santo è l’unico vero Dio (*et Spiritum unum verum Deum*); ed ‘insieme’ i Tre l’unico vero Dio (*et simul Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, id est simul ipsam Trinitatem (...) unum verum Deum*). Potremmo dire così: ciascuno dei Tre è il ‘solo’ (*solus*) Dio, però non ‘da solo’ bensì ‘con’ (*cum*) gli altri due. O ancora: non il Padre ‘solo’ è Dio, né il Figlio ‘solo’, né lo Spirito Santo ‘solo’; ma i Tre insieme (*simul*) il ‘solo’ Dio.

In *De Trin.* 7,6,12: quando sentiamo dire ‘il Padre è il solo Dio’ (*cum audierit Patrem solum Deum*) non ne separiamo (*neque separetur inde*) il Figlio e lo Spirito Santo, anch’essi solo Dio (*solus Deus*) con colui col quale (*cum eo cum quo*) sono unico Dio (*unus Deus*). E anche quando sentiamo: ‘il Figlio è il solo Dio’ (*Filium cum audimus solum Deum*), occorre che lo prendiamo (*oportet accipere*) ‘senza alcuna separazione’ del Padre e dello Spirito Santo (*sine ulla separatione Patris aut Spiritus Sancti*). Dunque ciascuno dei Tre è ‘solo Dio’ (*solus Deus*) ma soltanto ‘con’ (*cum*) gli altri due. Cioè: *solus*, ma *cum*. ‘Solo Dio’, ma ‘con’ gli altri due.

Si tratta di variazioni su uno stesso tema. Di modi molteplici di esporre la stessa antinomia che costituisce il discorso teologico trinitario. In *De Trin.* 8,1,1:

a) nella Trinità propriamente (*proprie*) si dicono (*dici*) in modo distinto (*distincte*) come pertinenti a ciascuna singola Persona (*ad singulas Personas pertinentia*) quelle cose che si dicono relativamente l’una all’altra (*ea quae relative ad invicem dicuntur*) come ‘padre’ e ‘figlio’ e ‘dono’ di entrambi (e infatti non diciamo che la Trinità è Padre, o Figlio, o Dono).

¹⁹⁸ Per una problematizzazione di questi temi cfr. H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica. V, L’ultimo atto*, 2^a ed. it. Jaka Book, Milano 2012 (ed. orig.: *Theodramatik. Band V: Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983).

b) Ciò che invece i singoli sono detti in riferimento a sé (*quod ad se dicuntur singuli*) non sono detti ‘tre’ al plurale (*non dici pluraliter tres*) bensì ‘uno solo’ la stessa Trinità (*sed unum ipsam Trinitatem*).

Così: il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio; tuttavia non (*nec tamen*) tre dèi bensì (*sed*) un unico Dio la stessa Trinità.

In breve: nella Trinità alcune cose si dicono di ciascuna Persona singola e non di tutte e Tre; altre invece di ciascuna singola e anche (*et*) di tutte e Tre insieme ma (*sed*) sempre al singolare e non al plurale. Questo comporta che a) i ‘Tre’ b) siano un ‘unico’ Dio. Cioè che a) Dio sia ‘uno’ b) e nondimeno una ‘Trinità’.

Su principum

In *De Trinitate* (5,14,15) leggiamo che il Padre genera il Figlio, e perciò è in qualche modo (cfr. 6,2,3) principio anche in relazione al Figlio. ‘Principio’ qui è: tutto ciò che permanendo in sé (*quidquid in se manet*) genera qualcosa (*gignit aliquid*) o fa qualcosa (*operatur, facit*). Opera e permane in sé: non si converte né si muta in ciò che opera.

Dunque il Padre è ‘principio’ del Figlio, ma il Padre e il Figlio insieme sono ‘l’unico’ Dio. Occorre anche qui essere antinomici: il Padre è principio del Figlio, con cui è nondimeno l’unico vero Dio. Non c’è dunque tra l’uno e l’altro alcuna ‘anteriorità’.¹⁹⁹ Sembra doversi dire: 1) il Padre genera il Figlio (è principio del Figlio), perciò il Padre è ‘anteriore’ al Figlio; oppure: 2) il Padre ‘non è anteriore’ al Figlio, e dunque non è principio del Figlio (non lo genera). Invece occorre incrociare i termini e dire: il Padre è principio del (genera il) Figlio, e nondimeno il Padre non è anteriore al Figlio.

Analogamente lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, perciò il Padre e il Figlio sono ‘principio’ dello Spirito Santo; non due ‘principi’ ma un solo ‘principio’ in relazione allo Spirito Santo. E nondimeno, il Figlio col Padre non è ‘anteriore’ allo Spirito Santo; infatti i Tre sono un’unica essenza e un unico Dio. Sembra doversi dire: 1) lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio, dunque è ‘posteriore’ al Padre e al Figlio; oppure 2) lo Spirito ‘non è posteriore’ al Padre e al Figlio, quindi lo Spirito ‘non procede’ dal Padre e dal Figlio. Invece è necessario disgiungere i termini di 1) e 2) ed incrociarli, dicendo: lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio; e nondimeno il Figlio non è col Padre anteriore allo Spirito; infatti sono insieme un’unica essenza e un solo Dio. Cioè: non solo il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono coeterni; ma tutti e Tre insieme sono un’unica essenza. Sono ‘la’ stessa identica sostanza o essenza; ‘lo’ stesso unico Dio.

Consideriamo i significati di ‘anteriore’ (*prior*) che Agostino pone in *Conf.* 12,29. Qualcosa può precedere (*praecedere*) ed essere ‘anteriore’ (*prior*) 1) per la (o nella) eternità (*aeternitate*): come Dio precede tutte le cose (*sicut Deus omnia*); 2) per il (o nel) tempo (*tempore*): come il fiore precede il frutto; 3) per la (o nella) elezione (*electione*): come il frutto precede il fiore; 4) per la (o nella)²⁰⁰ origine (*origine*): come il suono precede il canto.

Ora nessuna delle tre Persone ‘precede’ le altre due per l’eternità: Padre e Figlio e Spirito Santo sono infatti coeterni; né di conserva per il tempo; né per l’elezione: sono infatti coequali e della stessa sostanza; né infine (mi sembra) per l’origine: sono infatti ‘correlativi’ e la loro relazione è eterna, in modo che non c’è l’uno senza l’altro (il Padre è sempre padre

¹⁹⁹ Come spiega G. Reale riguardo alla nozione di “primo” (πρωτος): “Usato in senso forte, questo termine è sinonimo di Arché, principio: «[...] principio è ciò che è primo e ciò che è primo è principio [...]» (Aristotele, *Topici*, IV, 7, 121 b 9)”. Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Vol.9: *Assi portanti del pensiero antico e lessico*, Bompiani, Milano 2004, p.283.

²⁰⁰ In BUR: “nell’eternità”; “nel tempo”; “nell’elezione”; “nell’origine”. Cfr. Sant’Agostino, cit. p.645.

‘del’ Figlio, il Figlio è sempre Figlio ‘del’ Padre, e lo Spirito è sempre Spirito ‘del’ Padre e del Figlio).

Consideriamo inoltre (soltanto per sollecitare il complicato tema) i vari significati di ‘anteriore’ (*de priore*) in Aristotele, *Categorie* 12. ‘Anteriore’ (*proteros; prius*) si dice in quattro modi:

- 1) secondo il tempo, come quando diciamo più antico o più vecchio;
- 2) secondo la conseguenza del sussistere: diciamo anteriore ciò che non si converte secondo la conseguenza del sussistere (*quod non convertitur secundum subsistendi consequentiam*). Così, l’uno è anteriore al due: quando infatti due siano, consegue subito che uno è; quando invece uno sia, non è necessario che siano due. Qui è anteriore quello dal quale non è convertita la conseguenza del sussistere (*prius videtur esse illud a quo non convertitur subsistentiae consequentia*).
- 3) secondo l’ordine (*secundum quendam ordinem; ordo* è anche: “successione”): come nelle discipline gli elementi sono anteriori alle descrizioni, e nei discorsi l’esordio è anteriore alla narrazione.
- 4) per natura (*natura*): quando uno è migliore o più onorabile di un altro per natura.²⁰¹

Ora (mi sembra) il Padre non è anteriore al Figlio e il Figlio non è (col Padre) anteriore allo Spirito Santo per nessuna di queste quattro accezioni: né l’uno precede temporalmente l’altro; né manca qui la conversione secondo la conseguenza del sussistere (infatti se c’è l’uno, c’è anche l’altro: sono correlativi); né l’uno è ordinato all’altro (non gli succede) o può essere senza l’altro (la loro correlazione è eterna); né infine uno è migliore dell’altro per la natura (sono infatti della stessa natura: tutti e Tre Dio e un solo Dio).

C’è in Aristotele (in *Categ.*) anche un quinto significato di ‘anteriore’: tra quelli che pur si convertono secondo la conseguenza del sussistere o dell’essere (*secundum essentiae consequentiam*) è detto comunque ‘anteriore’ quello che in qualunque modo è ‘causa’ dell’altro (*quod alterius quomodolibet causa est digne prius natura dicitur*). Così il fatto che l’uomo è, si converte secondo la conseguenza del sussistere con il discorso vero intorno ad esso: ‘l’uomo è’. Infatti se è vero il discorso per il quale diciamo che l’uomo è, è necessario che l’uomo sia; e viceversa. Ma il discorso vero non è la causa del sussistere della cosa; e invece la sussistenza della cosa sembra essere in qualche modo la causa che il discorso sia vero, e dunque qui è ‘anteriore’ al discorso.²⁰²

²⁰¹ Cfr. Aristotele, *Le categorie*, traduzione, introduzione, commento di D. Pesce, Liviana, Padova 1967, pp.107-109: “Di priorità (...) si parla in quattro sensi: primo e più proprio secondo il tempo, per il quale una cosa si dice più vecchia e più antica un’altra (...) secondo, quel che non si converte reciprocamente per quel che concerne la conseguenza dell’esistenza, come la priorità dell’uno sul due; giacché, se c’è il due, consegue subito che c’è l’uno, ma, se c’è l’uno, non è necessario che ci sia il due, cosicché non si converte reciprocamente dall’uno la conseguenza dell’esistenza dell’altro e primo sembra essere quello da cui non si converte reciprocamente la conseguenza dell’esistenza. Terzo, si parla di priorità secondo un certo ordine, come nel caso delle scienze e dei discorsi (...) gli elementi sono prima delle proposizioni, le lettere sono prima delle sillabe (...) il proemio è prima della trattazione. Inoltre (...) il meglio e il più valevole sembra essere primo per natura (...) Ma questo modo è forse improprio”. I termini latini citati sono dalla traduzione di Boezio, cfr. *Liber Aristotelis de decem predicamentis, Translatio Boethii*, in *Aristoteles Latinus*, I, 1-5, Ed. Laurentius Mino-Paluello, Bruges-Paris, 1961. Cfr. anche su questi temi la *Anonimy Paraphrasis Themistianae (Pseudo-Augustini categoriae decem)*, in *Aristoteles Latinus*, I, 1-5, Ed. Laurentius Mino-Paluello, Bruges-Paris, 1961.

²⁰² “Ma parrebbe che (...) ce ne fosse un altro, giacché delle cose che si convertono reciprocamente, quanto alla conseguenza dell’esistenza, , quel che è comunque causa dell’esistenza dell’altro verosimilmente si direbbe per natura primo. (...) Ed infatti l’esserci un uomo si converte reciprocamente, quanto alla conseguenza dell’esistenza, rispetto al discorso vero su di esso; se infatti c’è un uomo, è vero il discorso con cui diciamo che c’è un uomo (...) ma (...) la cosa sembra in un certo modo la causa dell’esser vero il discorso, e difatti, per l’esserci o no la cosa, il discorso si dice vero o falso. Così i modi della priorità di una cosa su un’altra sarebbero cinque”, cfr. *ibid*, p. 109.

Ora chiediamoci: il Padre è in qualche modo ‘causa’ del Figlio? E il Figlio (insieme al Padre) è in qualche modo ‘causa’ dello Spirito Santo? La risposta muove da una distinzione fra ciò che si predica *ad se* e ciò che si predica *ad aliud*. Questa distinzione attraversa tutta l’opera di Agostino. In particolare, faccio riferimento al *De Trinitate*. Anzitutto, *ad se* vuol dire ‘in riferimento a sé’; *ad aliud* invece ‘in relazione ad altro’. Ora, qualcosa è predicato *ad se* di qualcos’altro, quando dice ciò che questo è in riferimento a se stesso, e non in relazione ad altro. Così un certo uomo è detto uomo *ad se*, in riferimento a sé, e non in relazione a qualcos’altro. Un predicato è invece *ad aliud*, quando dice ciò che qualcosa è in relazione a qualcos’altro. Così ad esempio un certo uomo è detto padre ‘di’ un figlio; è detto ‘padre’ non in riferimento a sé ma invece in relazione al figlio. I predicati *ad se* sono chiamati da Agostino ‘secondo la sostanza’. Con essi si predica *substantialiter*, cioè si dice qualcosa intorno alla sostanza di ciò di cui si predica, si dice ciò che qualcosa è ‘sostanzialmente’. I predicati *ad aliud* invece sono detti ‘secondo la relazione’ o relativi, dicono infatti ciò che qualcosa è relativamente a qualcos’altro (*relative*).

Ora ‘padre’ e ‘figlio’ sono nomi relativi. Il Padre è padre del Figlio, e il Figlio è figlio del Padre. Invece Padre e Figlio sono *ad se* ‘Dio’ ed ‘essenza’. Ciò che Padre e Figlio sono *ad se*, è: ‘Dio’, ‘essenza’. Ma non solo il Padre e il Figlio sono ‘Dio’ ed ‘essenza’ in riferimento a è (*ad se*), bensì sono insieme (*simul*) ‘un unico’ Dio e ‘un’unica’ essenza. (Sottolineo *simul*, insieme, simultaneamente, dunque senza anteriorità o posteriorità).²⁰³

Ora m’interessa solo questo: se Padre e Figlio sono un unico Dio (l’unico Dio) e un’unica essenza (l’unica essenza), nessuno dei due può essere (mi sembra, almeno) causa dell’altro. Ugualmente dobbiamo dire del Padre e del Figlio insieme in relazione allo Spirito Santo.

Così nella Trinità ciascuna Persona è detta in relazione alle altre. Nondimeno ognuno è Dio ed essenza in riferimento a sé; e tutti e Tre insieme sono un unico Dio e una stessa essenza. Per questo nessuno dei Tre è causa degli altri due; e nessuno è anteriore a nessuno.

Dunque, il Figlio è generato dal Padre e lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio; e nondimeno il Padre non è anteriore al Figlio e il Figlio col Padre non è anteriore allo Spirito.

Osservo in conclusione: il Padre da solo è principio del Figlio; e il Padre e il Figlio insieme sono principio dello Spirito. Ma nella relazione tra le Persone, il principio non è una ‘causa’. (Riconosco che la questione andrebbe comunque approfondita. D’altronde, quale tipo di causa sarebbe? Materiale? Formale? Efficiente? Finale?²⁰⁴ Cosa significa ‘causare’? Forse ‘far essere’? Ma né il Figlio è ‘per’ il Padre né lo Spirito è ‘per’ il Padre e il Figlio. Ciascuno infatti è Dio: ciascuno dunque è ‘per sé’ (*per se*) e non ‘per altro’. Con l’unica distinzione che il Figlio ha ‘dal’ Padre di essere ‘per sé’; lo Spirito lo ha ‘dal’ Padre e ‘dal’ Figlio; il Padre invece non lo ha ‘da’ nessuno.)

Dunque il Figlio è generato dal Padre, e lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio; ma il Padre non è anteriore al Figlio, né il Figlio è insieme al Padre anteriore dello Spirito Santo. O, ancora: il Padre genera il Figlio, e il Padre e il Figlio ‘donano’ lo Spirito Santo; nondimeno il Padre non è la causa del Figlio, né Padre e Figlio insieme sono causa dello Spirito Santo.

Si tratta di pensare qualcosa che pur ‘procedendo da’ non sia ‘posteriore a’; e qualcosa che sia principio senza però essere causa. O, ancora: qualcosa che proceda da ciò che non gli è

²⁰³ Cfr. ancora *Categ.* 13, sulla simultaneità (*de his quae simul sunt*): "simultanee, in un senso assoluto e più proprio, sono quelle cose la cui genesi cade nello stesso tempo, perchè nessuna delle due è anteriore o posteriore (...). Simultanee per natura si dicono invece quelle per cui vale la conversione reciproca quanto alla conseguenza dell'esistenza, ma senza che l'una sia causa dell'esistenza dell'altra, come nel caso del doppio e del mezzo (...) giacché, se c'è il doppio, c'è il mezzo e, se c'è il mezzo, c'è il doppio, ma nessuno dei due è causa dell'esistenza dell'altro". Cfr. Aristotele, *Le categorie*, cit. pp.11-112.

²⁰⁴ Così Aristotele in *Metafisica* V (2,1013a,25-30), cfr. Aristotele, *Metafisica*, cit., pp.191-193. Come osserva G. Reale: "Causa può significare: 1) la *materia*, 2) la *forma*, 3) il *principio del movimento e del mutamento*, 4) il *fine* (rispettivamente: causa materiale, formale, efficiente e finale)". Ibid, p. 748.

però anteriore; e qualcosa che non sia la causa di ciò di cui è il principio. Dobbiamo pensare una processione senza posteriorità, qualcosa che proceda senza essere posteriore a ciò da cui procede. Ancora occorre pensare un principio che non sia ‘sovraordinato’ a ciò di cui è principio; un principio che non comporti alcuna ‘subordinazione’ del principiato. Non c’è ‘subordinazionismo’ in Agostino, pur rispettandosi l’ordine delle processioni; e pur essendo il Padre ‘principio di tutta la divinità o deità’ (cfr. 4,20,-29: *totius divinitatis, vel si melius dicitur, deitatis, principium Pater est*).

Ma cosa s’intende per ‘principio’? Cosa intende Agostino quando ne parla riguardo alle Persone? Abbiamo visto la nozione in *De Trin.* 5,14,15: principio è tutto ciò che permanendo in sé (*quidquid in se manet*) genera qualcosa (*gignit aliquid*) o fa qualcosa (*operatur, facit*).²⁰⁵

In che modo il Padre è principio del Figlio? E in che modo il Padre e il Figlio sono principio dello Spirito? Qui si cerca un principio che non sia anteriore al principiato: né si può dire che per il Figlio non si converta la conseguenza del sussistere (se c’è il Padre, c’è necessariamente il Figlio); né il Padre è in qualche modo causa del Figlio.

Ecco quindi la difficoltà: pensare un principio che non sia anteriore a ciò di cui è principio. Un principio da cui si converta rispetto al principiato la conseguenza del sussistere, e che nondimeno non sia la causa di ciò di cui è il principio. Normalmente diremmo: qualcosa è principio di qualcos’altro, quindi o non si converte per questi la conseguenza del sussistere o (se si converte) uno è causa dell’altro. Oppure diremmo: qualcosa non è causa di qualcos’altro e da esso non si converte la conseguenza del sussistere, quindi l’uno non è principio dell’altro. Occorre invece anche qui incrociare i termini dei due enunciati, e dire: qualcosa (il Figlio) si converte con qualcos’altro (il Padre) per la conseguenza del sussistere (se c’è l’uno c’è l’altro), e in nessun modo questo (il Padre) è causa di quello (il Figlio); nondimeno questo (il Padre) è principio di quello (il Figlio).

Dunque, in qualche modo abbiamo qui un principio che non è un principio. O forse meglio: un principio, che nondimeno non ha la caratteristica comune a tutto ciò che principio, di essere cioè anteriore a ciò di cui è principio.²⁰⁶

²⁰⁵ Sarebbe utile (a modo di ulteriore sollecitazione) provare ad indagare le accezioni di ‘principio’ in Aristotele. Riporto solo alcuni riferimenti da *Metafisica* V (1,1012b,35-1013a,20) dove Aristotele osserva che “principio” si dice in molti modi, ha sei significati; il carattere comune è di “essere il primo termine a partire dal quale una cosa o è generata o è conosciuta”. I sei significati di principio: 1) l’inizio, o il punto da cui una cosa comincia (“Principio significa, in un senso, la parte di qualcosa da cui si può incominciare a muoversi; ad un capo di una retta o di una strada, per esempio, c’è questo principio, mentre al capo opposto ce n’è un altro”); 2) il punto di partenza migliore o più favorevole (“il punto partendo dal quale ciascuna cosa può riuscire nel modo migliore; per esempio, nell’apprendimento della scienza, talora, non bisogna incominciare da ciò che è oggettivamente primo e fondamento della cosa, ma dal punto partendo dal quale più facilmente si può imparare”); 3) la parte fondamentale di una cosa (“la parte originaria e interna alla cosa e da cui la cosa stessa deriva: per esempio, in una nave la chiglia, in una casa le fondamenta e, negli animali, secondo alcuni il cuore, secondo altri il cervello, o, secondo altri ancora, qualche altra parte del corpo”); 4) la causa efficiente o motrice (“la causa prima e non immanente della generazione, ossia la causa prima del movimento e del mutamento; per esempio, il figlio deriva dal padre e dalla madre, e la rissa deriva dall’offesa”); 5) chi ha il potere di muovere o far mutare qualcosa (“ciò per volere del quale si muovono le cose che si muovono e mutano le cose che si mutano; per esempio, le magistrature delle città, le oligarchie, le monarchie e le tirannidi, e così anche le arti e, tra queste, soprattutto le architettoniche”); 6) ciò da cui partiamo per conoscere qualcosa (“il punto di partenza per la conoscenza di una cosa (...); le premesse, per esempio, sono principi della dimostrazione”). Per Aristotele un padre è causa del figlio; ma qui ci sono due uomini, due sostanze; invece in Agostino i Tre sono un solo Dio e una sola essenza. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, pp.189-190; p.747.

²⁰⁶ Ancora Aristotele in *Metafisica*, V, 1,1012b,35-1013a,20: “il carattere comune a tutto ciò che è principio è di essere il *primo* (*πρωτον*) termine a partire dal quale una cosa o è o è generata o è conosciuta”; cfr. anche *Categorie*, 12: “anteriore” in latino è *prius*, in greco *πρωτερος*.

Dovremmo dire: qualcosa è principio, quindi è anteriore. Oppure: qualcosa non è anteriore, e quindi non è principio. Invece (come sempre) incrociamo e diciamo: un principio non anteriore. Un principio, nondimeno non anteriore.

Potremmo però variare i termini, d'altronde Agostino insegna che "la ricerca" è sempre "più loquace della scoperta" e "la povertà dell'intelligenza umana" è "sovrrabbondante in parole", cfr. *Conf.* 12,1;²⁰⁷ le parole servono solo a farci cercare la realtà, *ut quaeramus res*, ma "non la esibiscono", cfr. *De Mag.* 11,36;²⁰⁸ e ancora: "ogni parola è ambigua", ed è la loro combinazione nel discorso, *verbis iam coniunctis*, a sciogliere l'ambiguità, cfr. *De Dialectica*, 9; in fondo le parole sono "vasi", "eletti e scelti", ma variamente riempiti; Agostino sa che ogni significante può avere molti significati ed un unico significato può essere espresso da molti significanti, cfr. *Conf.* 13, 24: *novi enim multipliciter significari per corpus, quod uno modo mente intellegitur, et multipliciter mente intellegi, quod uno modo per corpus significatur*. Possiamo dunque variare le parole e dire ancora: il Padre è pur in qualche modo anteriore, 'primo' (nell'ordine delle processioni) rispetto al Figlio, infatti 'padre' significa genitore e 'figlio' genito o generato, dunque il Figlio ha dal Padre di essere; nondimeno il Figlio ha dal Padre di essere 'per se stesso', e di essere Dio. Dunque qui ci sia pure anteriorità, ma con la convertibilità secondo la conseguenza del sussistere e nondimeno senza causalità. Dunque c'è qui un'antiorità senza il carattere proprio dell'antiorità, che (in *Categ.* 12) è questo: o non si converte la conseguenza del sussistere, o, se si converte, l'antiorità è causa di ciò che è posteriore. Lo stesso schema si adotta per la processione dello Spirito (dal Padre e) dal Figlio.

Potremmo anche dire così: 'principio' è un termine di relazione (*ad aliud*), come anche 'principiato'; qualcosa infatti è principio 'di' un principiato, e qualcosa è principiato 'da' un principio. Invece 'essenza' e 'Dio' sono termini assoluti (*ad se*). Dobbiamo quindi dire: il Padre è principio 'in relazione' al Figlio, e il Figlio col Padre è principio 'in relazione' allo Spirito; e nondimeno i Tre sono *ad se* 'un'unica' essenza e 'l'unico' Dio. È il consueto schema agostiniano per cui il predicati *ad aliud* distinguono le Persone mentre i predicati *ad se* espongono la loro unità (il loro essere l'unica essenza e l'unico Dio). Dunque (ancora una volta) Tre, l'unico Dio.

3.5 In appendice. C'è una 'quaternità' in Dio?

Abbiamo visto che in alcuni passi sembra predicarsi qualcosa della sostanza 'di' Dio, come di un quarto termine, oltre i Tre. In *De Trin.* 2,16,35 (cito un passo fra molti) leggiamo ad esempio che 'la natura di Dio è invisibile'; e poi ancora che *natura* o *substantia* o *essentia* sono nomi con cui chiamiamo 'ciò che Dio è' (*idipsum quod Deus est*), 'qualunque cosa Egli è' (*quidquid illud est*), e che questa *essentia* o *substantia* o *natura* non è visibile corporalmente. Chiedo dunque: qui della sostanza 'di' Dio si predica qualcosa, come se essa fosse qualcosa oltre i Tre?

Si potrebbero sollevare quindi due questioni:

- 1) l'essenza 'di' Dio è davvero un *subiectum* della predicazione?
- 2) C'è un'essenza 'dei' Tre (o 'della' Trinità) 'oltre' i Tre? Dio è una 'quaternità'?

Le due questioni sono ovviamente connesse: anzi, sono una sola questione. Si può formulare anche così: quando Agostino scrive che 'i Tre, un'unica essenza', che cosa intende? 1) Che i Tre 'hanno' un'essenza 'comune'? 2) Oppure che i Tre 'sono' un'unica essenza? E

²⁰⁷ Cito qui la trad. it. di C. Vitali in Agostino, *Confessioni*, Bur, Milano 2008.

²⁰⁸ Cfr. trad. it. di M. Bettetini in Agostino, *Il maestro e la parola. Il maestro, la dialettica, la retorica, la grammatica*, Rusconi, Milano 1993.

questa seconda affermazione (posta la duplice accezione di 'essenza': *quod est* e *qua est*) come va intesa? Nel senso che i Tre sono un'unica deità e cioè un'unica *essentia* intesa come la 'loro' natura, come 'ciò per cui' sono' (*essentia* come *qua est*; in quanto ciascuno dei Tre è la 'sua' natura o deità o essenza)? Oppure nel senso che i Tre sono un'unica *essentia* intesa come *quod est* (e quindi sono un unico *Qui est*, cfr. Es 3,14, un unico 'essente', o *essens*)?

Abbiamo visto: 1) Dio (la Trinità) 'è ciò che ha'. E: 2) Dio (la Trinità) 'è per sé'. Ora, devono essere entrambe vere. Devono essere sinonime. Cioè: 'Dio è ciò che ha' deve significare lo stesso di 'Dio è per sé'. Non c'è (mi sembra) dunque alcuna 'quaternità': non c'è un'essenza dei Tre distinta dai Tre.

Occorre formulare distintamente 1) Dio 'è ciò che ha', e 2) Dio 'è per sé'. E però 1) e 2) devono significare lo stesso. Solo così si garantisce: a) che i Tre siano un solo Dio (*unus Deus*), b) che non ci sia una quaternità, un quarto termine oltre i Tre.

Mi sembra che il punto sia questo: Dio 'è' ciò che 'ha'. Qui ci sono due termini: Dio, e ciò che Dio ha. Ma i due termini sono uno solo: Dio infatti 'è' ciò che 'ha'. Dio è quello che Dio ha. È importante tenere entrambi i termini: 1) Dio, 2) ciò che Dio ha. E nondimeno riconoscere che i due sono uno.

Normalmente diremmo (è più facile, più immediato dirlo): Dio 'ha' qualcosa, dunque ciò che è 'avuto' non è colui (Dio) che lo 'ha'. O invece: c'è solo Dio, e dunque qui c'è un solo termine: Dio (e cioè Dio non 'ha' alcunché). Invece occorre distinguere gli enunciati, e dire: Dio 'ha' qualcosa, e nondimeno Dio 'è' proprio ciò che 'ha': 'Dio' e 'ciò che Dio ha' sono lo stesso.

Molti errori riguardo ad Agostino derivano (mi pare) dal non pensare fino in fondo questa antinomia. Come l'errore di attribuire ad Agostino una quaternità, di vedere adombrato nel suo pensiero un quarto termine (oltre la Trinità). O l'errore opposto di negare che ci sia una natura (o un'essenza) divina: qualcosa per cui Dio è ciò che è (cioè Dio, buono, grande ecc.).

Invece sono vere entrambe: 1) Dio è (ed è ciò che è) per la sua essenza; quindi c'è un'essenza 'di' Dio. 2) E nondimeno Dio 'è' l'essenza per cui è : dunque Dio è 'per sé' e non per qualcos'altro. Dunque c'è Dio solo: Padre e Figlio e Spirito Santo, cioè la Trinità. È un'antinomia fondamentale. Quella che permette di dire che Dio è 'uno' ma al contempo è 'Trino'.

E tale antinomia deriva dal fatto che Dio è massimamente.

La partita si gioca qui: 'Dio è ciò che ha'. Sono vere entrambe: 1) Dio è, è per l'essenza, 'ha' l'essenza; 2) Dio 'è' l'essenza che 'ha', è l'essenza per cui è. E cioè: Dio è 'per sé' e non per altro. In quanto è vero 1), c'è un'essenza del Padre, del Figlio, dello Spirito: ed è un'unica identica essenza; e poiché ciascuno dei Tre è quest'essenza, i Tre sono un solo Dio. In quanto è vero 2), quest'essenza non è altro dai Tre, non è un quarto termine. Ciascuno dei Tre dunque è per sé e non per altro.

Dire: Dio 'ha' un'essenza' (dunque una 'deità', una 'bontà', una 'grandezza', ecc.), significa semplicemente dire: Dio 'è' (ed 'è Dio', 'è buono', 'è grande', ecc.). Significa che ci sono delle perfezioni ('buono', 'grande', 'Dio', 'è') predicabili di Dio. Se Dio 'non' ha un'essenza, di Dio non possiamo dire alcunché (né che 'è buono', né che 'è grande', né che 'è Dio', né infine 'che è' e che è *Qui est*).

Se fosse vero solo che Dio 'ha' un'essenza (che è 'per' un'essenza), Dio sarebbe una quaternità. Se fosse vero solo che Dio (cioè il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo) è 'per sé' (senza che ci fosse una essenza 'di' Dio), non vedo (o almeno mi sembra di non vedere)

come i Tre possano essere un unico Dio.²⁰⁹ (In *De Trin.* 4,21,30 leggiamo che ‘certamente’ nella loro sostanza, per la quale (o nella quale) sono, i ‘Tre’ sono ‘uno’: *In sua quippe substantia qua sunt tria unum sunt*).

Riformulo: ciascuno dei Tre è sommamente ed è ciò che ha, e perciò i Tre sono un’unica essenza e un solo Dio; ‘è ciò che ha’ significa ‘è per sé’, e quindi se ciascuno dei Tre è ‘per sé’ (e dunque non ‘per altro’), non c’è ‘altro’ che la Trinità (e cioè i Tre).

L’antinomia (che qui è: Dio ha un’essenza; nondimeno c’è solo la Trinità) non è perciò arbitraria ma sembra anzi necessaria. L’antinomia consta di due enunciati di cui ciascuno è necessario benché sia difficile pensarli insieme. Quindi il loro accostamento è necessario ma al contempo impensabile.

L’unità dell’essenza di Dio significa:

1) che ‘ciò per cui Dio è’, è semplice; e cioè ‘ciò per cui Dio è’ e ‘ciò per cui è grande, buono, ecc.’, sono la stessa identica cosa; e quindi in Dio l’essenza, la deità, la grandezza, la bontà, ecc., sono la stessa identica cosa; questo perché per Dio essere, essere Dio, essere grande, essere buono, ecc., è proprio lo stesso;

2) che tale essenza (di Dio) non è qualcosa d’altro dalle tre Persone, e cioè: il Padre è la propria essenza, il Figlio è la propria essenza, lo Spirito Santo è la propria essenza, e poiché tale essenza è una sola, i Tre insieme sono una stessa identica essenza. E questo non significa nient’altro che: ciascuno dei Tre singolarmente e la stessa Trinità è ‘per sé’ e non ‘per altro’. Per sé e ‘non’ per altro: non c’è dunque alcun quarto termine oltre i Tre, oltre la stessa Trinità. Non c’è nient’altro che la stessa Trinità.

La questione centrale è: di ‘chi’ si predica quando si predica riguardo a Dio? È la domanda fondamentale che deve fare da guida. È proprio la chiave d’accesso. Rispondiamo così: si predica del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo singolarmente e inoltre dei Tre insieme cioè della Trinità. Non ci sono altri ‘soggetti’ (termine ‘improprio’, meglio dire ‘persone’) di cui predicare quando si predica riguardo a Dio: solo le tre Persone singolarmente e/o insieme (cioè la Trinità).

Dipende dal tipo di predicato: 1) *ad se*: si predica di ciascuno dei Tre singolarmente ‘e’ mai al plurale; 2) *ad invicem*: si predica di ciascuno dei Tre singolarmente ‘ma’ non dei Tre insieme.

È il centro della teologia di Agostino.

Ci si chiede se non ci sia in Agostino una quaternità. Se cioè la deità o natura divina o essenza non sia come una quarta ‘persona’, un quarto termine che si aggiunge ai Tre, una quarta ‘ipostasi’. Un qualcosa che ‘è’ al di là dei Tre. Infatti ‘di’ essa Agostino sembra (talvolta) predicare ciò che si predica dei Tre: che ‘è’, che è ‘incorporea’, ‘invisibile’, ecc.. E se è un ‘soggetto’ di perfezioni divine dovrebbe essere come una quarta ‘ipostasi’ (alla ‘greca’) o (per noi, meglio) una quarta ‘persona’. (E potrebbe anche allora avere un carattere ‘correlativo’, perché è ciò che ciascuno dei Tre ‘ha’: la natura ‘dei’ Tre. E i Tre potrebbero essere ‘dalla’ natura.)

Cosa rispondere? Si è detto che ciascuna delle tre Persone non solo ‘ha’ la deità o l’essenza, ma ‘è’ l’essenza. Quest’identità di ciascuno dei Tre con l’essenza va intesa come una

²⁰⁹ È il tema della ‘*homousia*’. Cfr. W. Beierwaltes, *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 28: “La ricezione e la trasformazione dell’*ουσία* in un concetto di Dio inteso come trinità in sé una, o come unità trinitaria, culminano nella discussione sulla ‘*homousia*’ (*ομοουσιος*) e sulla espressione terminologica poi codificata nel credo niceno (325): nella versione latina di quest’ultimo il conio linguistico ‘*consubstantialis*’, che corrisponde al greco *ομοουσιος*, diventa l’elemento concettuale fondamentale, in quanto signum dell’unità della triadicità in sé distinta”.

‘stessità’: come ‘un esser lo stesso’. Per questo chi dice che l’essenza divina ‘è’ (ed ‘è incorporea’ ecc.) non dice nient’altro che questo: che il Padre ‘è’ (ed ‘è incorporeo’ ecc.) e che il Figlio ‘è’ (ed ‘è incorporeo’ ecc.) e che lo Spirito Santo ‘è’ (ed ‘è incorporeo’ ecc.) oppure che la Trinità (e cioè i Tre insieme) ‘è’ (ed ‘è incorporea’ ecc.). Ed è così anche per le altre perfezioni. Dunque (mi pare) è difficile parlare di una quarta ‘persona’. (Inoltre si è già visto che il nesso fra qualcosa e la sua natura o essenza (cioè il fatto di averla o possederla) non è da intendersi propriamente come una relazione.)

D’altra parte (mi sembra) la deità o essenza divina serve a garantire l’unità dei Tre. I Tre sono un unico Dio perché ciascuno dei Tre ‘è ciò che ha’; e cioè perché ‘essere sommamente’ comporta di ‘essere ciò per cui si è’. Altrimenti non si vedrebbe perché tre Persone siano una sola sostanza o essenza e un solo Dio.

Provo a riformulare: il Padre è sommamente buono (cioè ha il bene sommamente) ed è quindi il bene stesso che ha (e per cui è buono); e anche il Figlio è sommamente buono (e cioè ha il bene sommamente) ed è quindi il bene che ha (e per cui è buono); e così anche lo Spirito Santo è sommamente buono (cioè ha il bene _ che altro significa ‘essere buoni’? _ sommamente) ed è quindi il bene che ha (e per cui è buono). Perciò i Tre sono un unico Bene e un solo Buono. Dunque ancora chiediamo: c’è forse un Bene come ‘altro’ dai Tre? Un Bene come una quarta ‘persona’ oltre i Tre? Si risponde: no, non c’è, perché ciascuno dei Tre ‘è’ quel Bene, e i Tre insieme ‘sono’ quel Bene. Cioè ancora: perché (per ciascuna Persona) ‘essere il bene che ha’ significa ‘essere buono per sé’ e non ‘per altro’. Appunto: ‘per sé’, e non ‘per altro’. Non c’è qui dunque nient’altro oltre i Tre (cioè oltre la Trinità).

Si può obiettare: se A è identico a B, e se anche C è identico a B, allora anche A e C devono essere ugualmente identici.²¹⁰ Perciò se il Padre è identico alla sua essenza, e se anche il Figlio è identico alla sua essenza, allora anche il Padre e il Figlio devono essere fra loro identici. Cioè: il Padre è lo stesso che il Figlio e il Figlio è lo stesso che il Padre. Ma allora (più radicalmente): perché non diciamo che il Padre ‘è’ il Figlio ed il Figlio ‘è’ il Padre, senza più distinzione di persone? È una obiezione molto seria. Provo a rispondere come (ritengo) farebbe Agostino (non ho però trovato tale questione espressamente formulata nei testi di Agostino). Direi (cito qui *En. in Ps.* 68,I,5) così: è senz’altro vero che tutto ciò che il Padre è (*quidquid Pater est*) in quanto Dio (*quod Deus est*), anche il Figlio lo è. Così (per capire, prosegue Agostino) se il Padre fosse oro, anche il Figlio sarebbe oro. E poiché il Padre è Dio, anche il Figlio è Dio. Perciò diciamo che il Figlio ‘è’ ciò che il Padre ‘è’ (*hoc est Filium quod Pater est*). Ed ancora: ciò che il Padre è detto in riferimento a sé (*quod dicitur ad se Pater*) e ciò che anche il Figlio è detto in riferimento a sé (*et Filius ad se*), questo è il Padre e (*et*) il Figlio (*hoc est Pater et Filius*), cioè Dio (*id est Deus*). Il Padre e il Figlio sono un’unica essenza e un unico Dio. Ma Agostino poco dopo prosegue: ‘tuttavia’ (*at*) il Figlio non è il Padre. Infatti ‘Padre’ è detto in riferimento a ‘Figlio’ (*referatur ad Filium*) e non a sé (*non ad se*), e perciò ‘non’ diciamo che il Figlio è (il) Padre (*non sic dicimus Filium Patrem esse*) come diciamo che il Figlio è Dio.

²¹⁰ K. Rahner illustra questa “difficoltà fondamentale” della dottrina trinitaria così: “come cioè possano esserci in Dio tre Persone realmente distinte, se ciascuna di esse è realmente identica all’unica e semplice essenza divina: l’appello alla pura relazionalità delle Persone non vuol risolvere positivamente questa difficoltà (altrimenti sarebbe razionalisticamente risolto anche il mistero della Trinità). Si vuole soltanto mostrare in modo negativo e difensivo che la menzionata difficoltà di fondo, la quale deriva dal principio d’identità di due grandezze in forza della loro identità con una terza grandezza, in questo caso non si può dimostrare come insormontabile”. Cfr. K. Rahner, *La Trinità*, Introduzione, glossario e indice analitico di C.M. LaCugna, Queriniana, Brescia 1998 (titolo orig.: *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in *Die Heilsgeschichte vor Christus*, vol. 2 di *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, pp. 317-401, 1967 by Benziger Verlag, Einsiedeln – Köln).

Ripeto: il Padre e il Figlio sono un unico Dio perché ‘Dio’ è detto in riferimento a sé (*ad se*); ‘ma’ (*at*) il Figlio non è Padre perché ‘padre’ e ‘figlio’ sono detti in relazione l’uno all’altro (*Pater refertur ad Filium*).

Per i predicati *ad se* i Tre sono un unico Dio; per i predicati *ad aliud* (meglio: *ad invicem*) ciascuno dei Tre non è nessuno degli altri due. Dunque Dio è: UnoTrino.²¹¹

Osservo anche qui che l’antinomia è necessaria: 1) Dio non può che essere uno, uno solo, unico; 2) ma il Padre non può essere il Figlio né lo Spirito di entrambi può essere l’uno o l’altro.

Riformulerei così: è senz’altro vero che il Figlio è ‘identico’ (è uguale ‘fino all’identità’: *ad identidem*) al Padre (e infatti sono insieme un solo unico Dio) e che il Padre è tutto ciò che anche il Figlio è, ma (*at*) il Figlio (in quanto Figlio) ‘riceve dal’ Padre (in quanto Padre) di essere ciò che anche il Padre è, il Padre invece ‘non lo riceve da nessuno’. O anche: il Figlio ‘ha dal’ Padre di essere uguale al Padre fino all’identità (e cioè di essere ciò che anche il Padre è), il Padre invece ‘non lo ha da nessuno’. O ancora: il Figlio è ‘dal Padre’ (*de Patre*) tutto ciò che anche il Padre è, il Padre invece è tutto ciò che è (e che anche il Figlio è) senza esserlo ‘da nessun altro’. In *De Trin.* 6,10,11 leggiamo che il Padre non ha un altro Padre ‘da cui’ essere (*Pater non habet Patrem de quo sit*) mentre il Figlio ‘è dal Padre’ (*Filius autem de Patre est*) e ha dal Padre di essere e di essere coeterno a lui (*ut sit atque ut illi coaeternus sit*). Questa è appunto la ‘generazione’: che uno è ‘dall’altro’. In latino: *de*. La ‘paternità’ del Padre è che il Padre ‘dà’ al Figlio di essere ciò che il Padre è (e quindi di essere uguale al Padre fino all’identità: di essere con il Padre Dio e un solo Dio). E la ‘figliolanza’ (l’essere Figlio) è che il Figlio è ‘dal’ (*de*) Padre ciò che è il Padre (è ‘dal’ Padre Dio e unico Dio col Padre).

Dunque il Padre ‘è ciò che ha’, il Figlio ‘è ciò che ha’, lo Spirito Santo ‘è ciò che ha’; e perciò i Tre insieme sono ‘un’unica essenza’ e un ‘unico Dio’. Benché il Padre non sia il Figlio e lo Spirito Santo non sia né il Padre né il Figlio.

È il consueto schema per cui le Persone sono tre ma Dio è uno solo.

Sono però questioni difficilissime.

Insisto. Il Figlio è della sostanza del Padre: non significa che i due hanno una sostanza in comune, un’identica sostanza in comune, ma invece significa che il Padre e il Figlio sono un’unica sostanza. Il Padre è il vero unico Dio, e il Figlio è il vero unico Dio, ed insieme sono l’unico vero Dio. Direi, ancora: il Padre e il Figlio non hanno semplicemente un’unica deità, ma sono l’unico Dio. Cioè: l’unico che è Dio.

Riformulo. Ciascuno dei Tre è Dio e (quindi) ha la deità (è Dio per la deità). Ma ciascuno dei Tre è la deità che ha (e per la quale è Dio). Quindi i Tre sono la stessa deità. E perciò sono un unico Dio.

Ma si obietta: qui si giunge a dire che i Tre sono un unico Dio, passando attraverso la ‘deità’; dunque l’unità della Trinità viene guadagnata usando quattro termini: i Tre più la loro deità. C’è qui dunque una quaternità originaria: i Tre, più la deità. Si può rispondere: quando diciamo che ciascuno dei Tre ‘è ciò che ha’ (‘è ciò per cui è’) dobbiamo intenderlo in modo molto radicale: cioè nel senso che ciascuno dei Tre ‘è’ (ed è ‘Dio’) ‘per sé’ e non ‘per altro’. In altre parole: ciascuno dei Tre è la deità ‘per cui’ è Dio, non significa nient’al-

²¹¹ Così ancora Rahner: “Si deve ammettere che quando due grandezze assolute (*esse in*) sono identiche con una terza grandezza assoluta, sono anche identiche fra di loro. (...) Diverso è invece il caso, quando si danno due relazioni opposte (...) In questo caso le relazioni si distinguono non per ciò che pongono ‘assolutamente’ ciascuna per sé, ma per la loro opposizione in quanto tale (...) il relativo in quanto tale è costituito dalla sua relazione con un altro e, nel caso delle relazioni opposte e reali, dalla sua necessaria distinzione dall’altra relazione, alla quale si riferisce”. Cfr. *ibid.*, p. 73.

tro che questo: ciascuno è Dio ‘per sé’ e non ‘per altro’. Non c’è quindi una deità che sia ‘altro’ dai Tre. Non c’è alcuna quaternità.

Cito ora ancora *De Trin.* 3,15,26 – 3,16,27. Qui Agostino scrive che Dio non apparve a Mosè per mezzo della propria sostanza (*non per substantiam suam*). E poi infatti Mosè Gli chiese: “*MostraTi a me chiaramente*” (*Ostende mihi temetipsum manifeste*; cfr. Es 33,13); Agostino qui commenta che fu come a dire: ‘mostrami la Tua sostanza’, o: ‘dammi di Te una vera visione spirituale’.

Poi ancora Agostino spiega che in tutte le creature visibili (per mezzo di cui Dio talvolta si mostra) non è vista ‘la sostanza di Dio’ (*substantia Dei*) e cioè (prosegue ancora Agostino) non è visto ‘questo stesso che Dio è’ (*hoc ipsum quod Deus est*). Dunque osservo: qui la sostanza di Dio è ‘ciò stesso che Dio è’. In 3,10,2: la sostanza di Dio è ‘ciò che Dio è, e che Dio stesso è’ (*id quod est atque idipsum est*).

Dunque, direi: la sostanza ‘di’ Dio è ‘ciò che Dio è’, la ‘sua’ deità; ma altresì (*atque*) Dio ‘è’ questa ‘sua’ sostanza (*idipsum est*). (Certo sono passaggi delicati, e variamente traducibili ed interpretabili; ma _ almeno a me, ora _ sembrano suggerire ancora la ‘stessità’ di Dio e della sua sostanza. Cioè: Dio (Padre, Figlio, Spirito Santo) e la ‘sua’ sostanza non sono distinti. In virtù del principio: ‘Dio è ciò che ha’.)

Il problema che stiamo qui trattando può essere formulato anche così: i Tre sono ‘di’ un’unica essenza (*eiusdem essentiae*) nel senso che è unica la ‘loro’ essenza (intesa come *natura* o *deitas*, e quindi intendendo l’*essentia* come *qua est*, come ‘ciò per cui’ qualcosa è)? Oppure i Tre ‘sono un’unica essenza’ (*una essentia*) nell’accezione di *essentia* come ‘ciò che è’, e cioè come *Quod est* o meglio *Qui est*?

K. Rahner nel suo *La Trinità*²¹² rileva che in una certa formulazione del dogma trinitario sembra trattarsi di un’essenza ‘di’ Dio come qualcosa di distinto dai Tre (e cioè dalla Trinità).²¹³ Per una trattazione del problema teologico vero e proprio Rahner rimanda al volume di B. Lonergan, *De Deo Trino*, I.²¹⁴ Qui si legge che i Tre (Padre, Figlio e Spirito Santo) sono tre ‘Persone’. Poi si spiega che la ‘persona’ (*persona*) è un ‘sussistente distinto in una natura intellettuale’ (*subsistens distinctum in natura intellectuali*); il ‘sussistente’ (*subsistens*) è ‘ciò che è’ (*id quod est*) e cioè l’‘ente’ (*ens simpliciter*); sono ‘realmente distinti’ (*realiter distincta*) ‘quelli di cui l’uno non è l’altro’ (*qorum unum qua reale non est aliud qua reale*).²¹⁵ Dunque: ‘è una l’essenza, la natura, la sostanza dei Tre’ (*nam trium est una essentia, substantia, natura*)²¹⁶; tre sono le Persone. E la ‘persona’ è un ‘sussistente distinto’.

Tralascio ora l’osservazione di Rahner e non vado a commentare le nozioni di Lonergan. Traggio solo spunto per una serie di osservazioni che riguardano Agostino.

Domando: in Agostino i Tre sono tre ‘sussistenti distinti’? Ora, se diciamo: ‘ciascuno dei Tre è sussistente’ (e cioè ‘è’ *simpliciter*, e quindi è ‘essente’, o *ens*), ed inoltre è distinto dagli altri due, questo è perfettamente esatto. Ma dobbiamo dire che sono tre ‘sussistenti’

²¹² K. Rahner, *La Trinità*, Queriniana, Brescia 2004, p.72.

²¹³ Come osserva C.M. LaCugna nell’introduzione al volume di Rahner, il riferimento è al paradigma neoscolastico: “Se egli (Rahner) avesse aderito al paradigma neoscolastico, non sarebbe stato capace di superare il senso di un’essenza divina sul punto di divenire una quarta persona”. Il riferimento è quindi ad una teologia latina tendente “a concepire ‘Dio’ o la ‘Divinità’ anteriormente alla Persona concreta concreta del Padre”. Cfr. K. Rahner, cit., *Introduzione* di C.M. LaCugna, p.14.

²¹⁴ B. Lonergan, *De Deo Trino*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1964, 2 v., cfr. Vol. 2, da p.152.

²¹⁵ La definizione completa è: *Relationes divinae reales, subsistentes, et inter se realiter distinctae proprie dicuntur et sunt personae*. Cfr. *ibid.*, pp.161-162.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 174.

distinti? Cioè: possiamo usare il termine *subsistens* al plurale? Possiamo dire: 'Tre sussistenti'? In Agostino è così?

Il problema dunque è: in Agostino i Tre sono tre 'ipostasi'? Cioè: Tre sussistenti distinti? Non lo risolverò di certo. Provo però soltanto a svolgerlo.

Dunque nel *De Deo Trino* di Lonergan la 'persona' è un 'sussistente distinto'; e il 'sussistente' è l'*id quod est* o l'*ens simpliciter*. Domando: in Agostino, i Tre sono un 'unico *quod est* oppure 'tre' *quod est* distinti? È un problema: a) se sono un unico *quod est* (o *en simpliciter*), come garantiamo la distinzione? Dovremmo dire che i Tre sono solo tre 'modi'? La loro distinzione cioè non è reale? b) e però se sono tre *quod est* distinti (tre *quae sunt* dovremmo dire) non ci sono allora tre dèi? Oscilliamo (mi sembra) tra 'modalismo' (i Tre non sono distinti) e 'triteismo' (i Tre non sono un unico Dio).

Il punto (almeno in Agostino) è: di Dio, 'che è', cioè 'che è essente' (*quod est*), si dice secondo sostanza o secondo relazione? Direi: secondo sostanza. Ora, come e di chi si dicono i predicati secondo sostanza? Abbiamo visto e rivisto la regola di Agostino: i predicati secondo sostanza si dicono di ciascuna Persona singolarmente e di tutte e Tre insieme (e cioè della Trinità) ma sempre al singolare e mai al plurale. (Ad esempio diciamo che i Tre sono un unico Dio, buono, e grande, e qualsiasi altra cosa si dica di Dio *ad se* e *secundum substantiam*.) Quindi qui dovremmo dire: il Padre 'è' (è un *ens simpliciter*, un *id quod est*, è un *subsistens*, cioè 'sussiste', diremmo nel linguaggio di Lonergan; Agostino direbbe: 'è', 'è un *quod est*', 'è un'essenza (ousia) come *quod est*, il suo nome è *Qui est*), e anche il Figlio 'è', è un *quod est* (è *Qui est*), dunque 'sussiste', ed anche lo Spirito Santo 'è', dunque è un *subsistens*, un *quod est* (*Qui est*), un *ens simpliciter*, un'ousia (*essentia*) come *quod est*; ebbene, i Tre insieme sono un unico *subsistens* (*quod est*, *ens*, *Qui est*) o Tre 'sussistenti', al plurale Tre *Qui sunt*, e quindi (devo dire) anche Tre essenze (ousie)? Io direi: i Tre insieme sono un unico *quod est* (un solo *Qui est*) e quindi (nel linguaggio di Lonergan) un unico *subsistens*, cioè un'unica *essentia* (intesa come *quod est*) al singolare e non al plurale. (Con il consueto accorgimento (qui come in *De Trin.* 7,6,12) che è premesso l'uso del 'plurale': i Tre 'sono' un unico *Qui est*. 'Sono', ma un unico *Qui est*.)

Qui si vede (mi sembra) che Agostino agita l'antinomia anziché scioglierla. Sembra coerente dire: ciascuno dei Tre 'sussiste', è un *quod est*, e i Tre sono realmente 'distinti', quindi ci sono Tre 'sussistenti' (Tre *quod est*). Oppure sembra ugualmente coerente: i Tre insieme sono un unico *quod est*, e dunque i Tre non sono realmente distinti. Invece (mi sembra) con Agostino (come sempre) invertiamo i termini, e diciamo: ciascuno dei Tre singolarmente è *quod est* e 'sussiste', e nondimeno tutti e Tre insieme 'sono' un unico 'sussistente', un unico *quod est*, un'unica *essentia* (ousia) come *quod est* o *Qui est* (così come sono un unico Dio). È appunto (se non mi sbaglio) l'antinomia di fondo espressa dalla regola di Agostino.

In *De Trin.* (5,8,9- 5,9) Agostino registra l'uso 'alla greca' (*graece dicitur*) di dire: 'mia ousia, treis hypostaseis', e cioè in latino: *una essentia, tres substantiae*. Nell'uso di questi cattolici che si esprimono 'alla greca', ousia sta dunque per *essentia* e hypostasis per *substantia*. Però Agostino non sa che differenza i Greci pongano tra ousia e ipostasi, e inoltre soprattutto nell'uso latino (*nostra loquendi consuetudo*) col termine *essentia* s'intende lo stesso che col termine *substantia* (*hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantiam*). Perciò Agostino esorta a non dire mai: 'una essenza, tre sostanze', bensì: 'un'essenza, o sostanza, e tre persone' (*non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed unam essentiam vel substantiam, tres autem personas*, 5,8,10).

Ancora: fra i due termini *essentia* e *substantia* (spiega poi Agostino) può certamente trovarsi qualche differenza e però entrambi circa Dio pertengono all'unità e non alla distin-

zione delle persone (e cioè si dicono *ad se* e non *ad invicem*) come invece appare nella formula greca (dove 'ipostasi' cioè *substantia*, sta per 'Persona').

Ora qui (in *De Trin.* 5,8,10) è comparso il termine *substantia*. E Agostino esorta a non usarlo al plurale dei Tre: a non dire 'tre sostanze'. *Substantia* però non è necessariamente lo stesso di *subsistens*. Tuttavia in *De Trin.* 7,5,10 il nome *substantia* è legato al verbo *subsisto*; qui Agostino scrive: 'sussiste' (*subsistit*) e 'perciò è sostanza' (*et ideo substantia est*). Quindi è sostanza 'perché' (*ideo*) 'sussiste'. E poi ancora leggiamo: 'se sussiste in modo da essere sostanza (*si subsistit ut substantia sit*)'; dunque ancora il nome *substantia* è legato al verbo *subsisto*. Agostino quindi si domanda 'se è degno dire che Dio sussiste' (*si dignum est ut Deus dicatur subsistere*); cioè: è corretto dire che Dio 'sussiste' (*subsistit*)? Che significa: è corretto dire che Dio è sostanza (*substantia*)? (Infatti *substantia* s'è detto che per Agostino è ciò che *subsistit*). La risposta è molto articolata, e qui la tralascio. Ci interessa la conclusione: il nome *substantia* è improprio riguardo a Dio perché è improprio dire che Dio 'sussiste' (*subsistit*) infatti diciamo propriamente che 'sussistono' quelle cose in cui qualcosa esiste 'come in un soggetto' e che quindi ricevono qualche 'accidente'. Tuttavia se vogliamo usare il nome *substantia* circa Dio, benchè impropriamente (*abusive*), possiamo farlo, ma sapendo che per Dio 'essere è ciò che è sussistere' (*hoc est esse quod subsistere*) e che 'perciò' (*et ideo*) come diciamo che la Trinità è 'un'unica essentia' (*si una essentia Trinitas*) così anche (*etiam*) dobbiamo dire che è 'una sostanza' (*una substantia*).

Dunque in breve: se 'sostanza' (*substantia*) è 'ciò che sussiste' (*subsistit*), e se per Dio è lo stesso 'essere' (*esse*) e 'sussistere' (*subsistere*), e se poi diciamo che la Trinità (cioè i Tre) com'è un'unica 'essenza' così è anche un'unica 'sostanza' (*substantia*), è evidente (mi sembra) che non possiamo dire che i Tre sono Tre 'sussistenti' così come non dovremmo dire che sono Tre 'essenti' (tre *Quod est*); quindi diciamo invece che come sono un unico 'essente' (un unico *Qui est*, e cioè una *essentia* come *quod est*) così sono anche un unico 'sussistente' (*subsistens*, e cioè *substantia* come *quod subsistit*).

Quindi ancora: i Tre potrebbero dirsi (in Agostino) Tre 'sussistenti'? Ora, se *subsistens* sta per *id quod est* e cioè *ens simpliciter*, e poiché per Agostino il *quod est* è l'*essentia* o *substantia* (cioè la ousia), e dato che per lui è meglio non parlare di Tre 'essenze', direi che sarebbe meglio non dire Tre 'sussistenti', né Tre 'enti', o Tre *qui sunt* al plurale, ma un unico *subsistens* o *ens simpliciter* o (nel linguaggio di Agostino) un'unica *essentia* (come *quod est*, un unico *Qui est*).

Certamente le Persone sono realmente distinte: ciascuna non è nessuna delle altre. E però quando si predica di tutte e Tre insieme *secundum substantiam* e *ad se* si predica sempre al singolare e mai al plurale collettivo.

È vero che Persona è ugualmente un predicato *ad se* e non *ad aliud*. Agostino quindi (cfr. *De Trin.* 7,4,8; 7,4,9; 7,5,10; 7,6,11; ecc.) si chiede (cito ora 7,6,11): 'perché (*cur*) non diciamo i Tre insieme (*haec tria simul*) un'unica Persona (*unam personam*) così come li diciamo un'unica essenza (*sicut unam essentiam*) e un unico Dio (*et unum Deum*)?' O anche: perché diciamo 'tre Persone' e non diciamo 'tre essenze' o 'tre dèi'?

Agostino osserva che si può rispondere in unico modo (*non nisi*): perché (*quia*) vogliamo un vocabolo qualsiasi che serva ad una significazione con la quale venga intesa la Trinità (*quia volumus unum aliquid vocabulum servire huic significationi qua intelligitur Trinitas*).

Cioè: il termine 'Persona' è un 'vocabolo qualsiasi' (traduco così *unum aliquid*) da usare al plurale 'per significare' i Tre e cioè la Trinità (*servire significationi qua intelligitur Trinitas*). Ancora Agostino prosegue: (un vocabolo qualsiasi) 'per non tacere' se ci viene chiesto che cosa sono i Tre (*quid tria*, tradurrei, meglio: 'tre che cosa?') quando professiamo che sono tre (*cum tres esse fatemus*).

Ripeto: il nome *persona* è un vocabolo con cui indicare ciascuno dei Tre, e cioè con cui rispondere alla domanda: ‘tre che cosa?’, quando professiamo che sono Tre. Ora domando: perché (dato che si sceglie qui un nome qualsiasi) non usare anche *substantia* o *subsistens*? Perché (risponde Agostino): ‘in latino col termine *essentia* s’intende lo stesso che *substantia*’ (cfr. 5,9); e ‘per Dio essere (*esse*) è lo stesso che sussistere (*subsistere*)’ (7,5,10). Perciò è meglio dire i Tre una *substantia* come diciamo i Tre un’*essentia*. Ed è più comodo (*commodius*, “più esatto”, in Città Nuova) dire tre Persone.

Perché i Greci usano allora dire: ‘tre Ipostasi’ (ipostasi è tradotto in latino con *substantia*)? Agostino risponde (7,6,11) che forse nella loro lingua è ‘più usuale’ (*aptius*). Comunque Agostino avvisa che questi nomi: *persona*, *substantia*, *essentia*, hanno origine dalla ‘necessità del linguaggio’ (*loquendi necessitate*), e cioè dall’esigenza di disputare contro gli errori e le insidie degli eretici (*cum opus esset copiosa disputatione adversus insidias vel errores haereticorum*, cfr. 7,4,9).

Dunque: i Tre non sono Tre ‘sussistenti’ in una ‘natura comune’ come ad esempio tre uomini nella natura umana. Quindi ancora direi: i Tre sono tre ‘Persone’ distinte, ma un unico *Quod est* (o *Qui est*). E ciascuna singolarmente è quest’unico *Quod est*, e i Tre insieme sono l’unico *Quod est* (l’unico *Qui est*, cfr. *Es* 3,14). (Del resto: se i Tre fossero Tre *Quod est* ‘in’ un’unica natura, ci sarebbero quattro termini: i Tre e la loro unica natura.)

Quando Agostino scrive che i Tre sono una sola *essentia*, intende certamente che i Tre sono la ‘loro’ unica natura o sostanza divina o *deitas*. Ma intende anche che sono un unico *Quod est* (un’unica *essentia* nella prima accezione di *quod est*). Come sono lo stesso unico Dio. In breve, mi sembra che per Agostino i Tre siano tre ‘persone’ distinte ma non Tre ‘sussistenti’ (se *subsistens* è l’*ens simpliciter* e cioè *id quod est*). Perché, di Dio, che ‘è’ (che è *quod est*, che per Agostino significa *essentia*) si dice *secundum substantiam* e *ad se* e non *ad invicem* e *secundum relationem*.

Il *subsistere* (che è l’essere, l’*esse*, se il *subsistens* è l’*ens simpliciter*; per Agostino: l’essenzia) è (mi pare) un predicato sostanziale come ‘essere Dio’ e ‘essere buono’ ecc; per Agostino dunque dire che i Tre sono tre ‘sussistenti’ sarebbe come dire che sono tre ‘buoni’ e tre ‘dèi’. Quindi si deve ragionare come con ogni altro predicato *ad se*: ciascuno dei Tre singolarmente è *substantia*, e ciascuno è l’unica vera *substantia*, e tutti e Tre insieme l’unica vera *substantia* o *Quod est*. Mi sembra necessario. Sono cioè vere entrambe: a) ciascuno dei Tre singolarmente è ‘sostanza’ (o meglio ‘essenza’, come *Quod est*); b) e di tutti e Tre insieme diciamo ‘sostanza’ (meglio ‘essenza’ come *Quod est*) ma al singolare e non al plurale: i Tre, un’unica *substantia* o meglio *essentia*, un unico *Quod est* (e dunque nei termini di Lonergan dovremmo forse dire: un unico *subsistens*). Schema antinomico agostiniano.

Del resto: se fossero tre sussistenti separati e unica fosse solo la loro natura o essenza, questa essenza sarebbe distinta dai Tre: sarebbe un quarto termine. Cioè la Trinità verrebbe gravitata in quell’ambito delle sostanze finite in cui tre sostanze individuali distinte hanno una natura comune.

Dunque: quando diciamo (circa Dio) che c’è ‘unica sostanza e tre persone’ non dobbiamo intendere che ci sono ‘tre’ distinti ‘in una natura’ comune (come ad esempio tre uomini nella natura umana). Non diciamo: tre dèi e un’unica deità. Quindi perché dire: tre ‘sussistenti’ (tre ‘essenti’) in un’unica sostanza (o natura o essenza)?

Occorre insistere sulla doppia accezione di *essentia* (o *substantia*, in greco *ousia*) per cogliere la radicalità con cui Agostino espone l’unità di Dio (dei Tre, cioè della Trinità): cioè che i Tre sono *una essentia*. Al contempo marcando con decisione la loro distinzione (cfr.

De Trin. 5,8,10: ‘certamente sono Tre’ (*tres utique sunt*): perché il Padre non è il Figlio, e il Figlio non è il Padre, e lo Spirito Santo (o Dono) non è né il Padre né il Figlio’). Cito ancora due passi, sempre dal *De Trinitate*; il primo è in 5,8,9: qui Agostino scrive che per Dio non è diverso (*non aliud*) ‘essere’ ed ‘essere grande’, e che perciò come non diciamo che i Tre sono ‘tre essenze’ (*essentia*, da *esse*) così non diciamo neppure che sono ‘tre grandezze’ bensì ‘una sola grandezza’. Ora qui Agostino pone una convertibilità fra ‘l’essenza’ e la ‘grandezza’: cioè l’essenza sta alla grandezza come l’essere (*esse*) sta all’essere grande (*magnum esse*). Poco dopo (in 5,10,11) invece leggiamo che i Tre non sono ‘tre essenze’ come non sono ‘tre grandi’ (*tres magnos*). Ora qui *essentia* è in qualche modo convertibile con ‘grande’ (*magnus*): cioè ‘essenza’ qui sta a ‘grande’ (e non più a ‘grandezza’).

Riformulo: in 5,8,9 è posta questa equivalenza: essenza, grandezza; in 5,10,11 invece c’è: essenza, grande. Nel primo passo il nome *essentia* sta (in qualche modo) a un *nomen qualitatis* (*magnitudo*); nel secondo invece sta ad un aggettivo (*magnus*). La cosa non deve meravigliare, perché Agostino non usa il nome *ens* (o *essens*, che pure conosceva; cfr. *Ars Breviata*). Ma il nome *essentia* (che traduce *ousia*) compare in due accezioni: 1) *quod est*, ‘ciò che è’, cioè l’‘essente’; b) *qua est*, ‘ciò per cui qualcosa è’. Anche riguardo a Dio Agostino usa il nome *essentia* per indicare 1) sia Dio stesso (la Trinità) in quanto ‘è’ (è *Qui est*) ed ‘è sommamente’, 2) sia la ‘sua’ essenza o natura (l’essenza o natura ‘di’ Dio), la Sua *deitas*. Questo doppio uso di *essentia* riguardo a Dio è possibile perché ‘Dio è ciò che ha’ e perciò Dio stesso (come *Qui est*) ‘è’ la sua *essentia* (come *qua est*): non ci sono due realtà distinte (Dio ‘e’ la sua *essentia*) bensì una sola (Dio stesso che ‘è’ la sua *essentia*).

In altri termini: nella formula ‘un’essenza e tre persone’, *essentia* è usato come convertibile con *Deus*, *magnus*, *bonus* ecc., oppure è convertibile con *deitas*, *magnitudo*, *bonitas*, ecc.? Se *essentia* stesse qui per *deitas* e non si potesse dire che i Tre sono un unico *Quod est* (un unico essente o sussistente), cosa ci impedirebbe di parlare di una quaternità in Dio (i Tre più la ‘loro’ *essentia*)?

Se invece sono un unico *Quod est* (o un unico ‘sussistente’) come possono i Tre distinguersi veramente fra loro?

Ancora: se sono Tre ‘sussistenti’, perché non sono anche Tre dèi, buoni, grandi, ecc.? Se invece diciamo un solo Dio, buono, grande, ecc., perché non dire anche un unico *Quod est* o sussistente?

Siamo in bilico tra triteismo (tre dèi in un’unica deità) e modalismo. Agostino passa però tra i due mediante una doppia significazione del termine *essentia*: 1) *quod est*, 2) *qua est*.

Dunque: quando diciamo ‘i Tre, un’unica *essentia*’, intendiamo un unico *Quod est*? Direi di sì. Un unico ‘che è’. Benché il Padre ‘non’ sia il Figlio e lo Spirito Santo ‘non’ sia né il Padre né il Figlio. È proprio la regola di Agostino: ogni predicato *ad se* si dice di ognuno dei Tre singolarmente e dei Tre insieme sempre al singolare. L’antinomia di Agostino è (mi sembra) tanto radicale. Cioè: i Tre sono un unico ‘che è’ (un unico *Qui est*, un’unica *essentia* nell’accezione di *quod est*, cioè diremmo di *ens*, o *essens*), e nondimeno sono Tre perché il Figlio ha ‘dal’ Padre (*de Patre*) di essere questo unico *Quod est* (che è l’unico vero *Quod est*), il Padre invece non lo ha ‘da nessun altro’, e lo Spirito Santo lo ha ‘dal’ Padre e ‘dal’ Figlio.

Ora l’antinomia è necessaria (Dio non può che essere un unico *Qui est*; e i Tre non possono che distinguersi perché il Figlio ‘del’ Padre non è il Padre e lo Spirito ‘di’ entrambi non è né l’uno né l’altro) e nondimeno impensabile (come concepire o comprendere questo: Tre, un unico ‘che è’?).

Dunque ci siamo chiesti: quando diciamo ‘i Tre, un’unica essenza’, cosa dobbiamo intendere? 1) che i Tre ‘hanno’ un’unica essenza come natura o deità (come ‘ciò per cui’ ciascuno dei Tre è)? 2) oppure che i Tre ‘sono’ la ‘loro’ unica essenza come *natura* o *deitas* o *substantia* intesa come ‘ciò per cui’ sono (e infatti ciascuno dei Tre ‘è’ la ‘sua’ essenza o natura)? 3) oppure che i Tre sono un unico *Qui est* (cioè un unico ‘che è’, *ens* o *essens*, una sola *essentia* intesa come *quod est*)?

Escludiamo la risposta 1): ci sarebbe un’essenza ‘dei’ Tre intesa come un quarto termine, e i Tre sarebbero tre Dèi sussistenti ‘in’ una natura comune. Invece per quanto concerne 2) e 3) diciamo che sono vere entrambe: i Tre sono la ‘loro’ unica *essentia* come *natura* o *deitas* perché ciascuno dei Tre ‘ha’ questa natura (infatti ‘è Dio’, ‘è buono’, ‘è grande’, ‘è eterno’, ecc, che significa appunto: ‘ha la divinità’, ‘ha la bontà’, ‘ha la grandezza’, ‘ha l’eternità’, ecc.) ed ‘è ciò che ha’, e quindi i Tre sono insieme un’unica deità, un’unico bene, un’unica grandezza, un’unica eternità, ecc.); ma inoltre diciamo che i Tre sono un unico Dio, grande, buono, eterno, e perciò sono anche un’unica *essentia* intesa come *Quod est* (o *ens* o *essens*).

Le regole poste da Agostino (per cui Dio ‘è massimamente’ ed ‘è ciò che ha’) portano a riconoscere che quando diciamo: ‘i Tre, un’unica *essentia*’, il nome *essentia* va inteso in ambedue le accezioni: come *quod est* (*Qui est*) e come *qua est*. Dunque: i Tre sono insieme la ‘loro’ unica essenza, e inoltre sono insieme un’unica essenza intesa come un unico *Qui est*. Benché (è sempre bene ripeterlo) il Padre del Figlio non sia il Figlio, e lo Spirito (o Dono) del Padre e del Figlio non sia né il Padre né il Figlio.

Dunque abbiamo affrontato una questione cruciale: di chi si predica quando si predica riguardo a Dio? Rispondiamo: si predica singolarmente del Padre, e del Figlio, e dello Spirito Santo, e dei Tre insieme cioè della Trinità. Non ci sono altri di cui predicare quando si predica riguardo a Dio: solo le tre Persone singolarmente oppure insieme (la Trinità).

Ci sono due tipi di predicati:

ad se: si predica di ciascuno dei Tre singolarmente ‘e’ dei Tre insieme, cioè della Trinità, ma sempre al singolare e non al plurale;

ad aliquid (o meglio *ad invicem*): di ciascuno dei Tre singolarmente ‘ma’ non dei Tre insieme.

Il modalismo è impedito perché ci sono alcuni predicati (quelli *ad invicem*) che si dicono di ciascuna Persona singola ma non di tutte e Tre insieme. Perciò sono Tre distinti. Non sono cioè un unico ‘soggetto’ (termine improprio) della predicazione, bensì Tre: tre ‘persone’. Saremmo nel modalismo se dicessimo: una essenza, e una Persona. Invece non è così.

(Se fossero Tre *quod est* e fosse unica l’essenza per cui sono, ci sarebbe questo problema: a) o i Tre sono distinti dall’essenza, e allora sono in quattro (i Tre più la loro essenza); b) o i Tre non sono distinti dall’essenza, e allora però sono comunque un unico *quod est*, se l’essenza è davvero unica.)

Il triteismo è ugualmente impedito perché i predicati *ad se* si predicano dei Tre insieme (e cioè della Trinità) al singolare e non al plurale.

Dunque Dio ‘è’ sommamente, ed ‘è ciò che ha’ (è ‘ciò per cui è’). Ma Dio per Agostino è UniTrino: è Trinità. Questo comporta una complicazione notevole del quadro teologico. La Trinità (il fatto che ci sono tre Persone di cui diciamo tutto ciò che diciamo di Dio) impedisce un certo ‘essenzialismo’: impedisce di pensare Dio come ‘un’essenza astratta’. Permette quindi di mantenere l’antinomia: a) Dio è (ed è Dio, buono, grande ecc.), b) Dio è l’essenza (e la deità, la bontà, la grandezza ecc.).

Altresì la Trinità impedisce che Dio sia soltanto un 'ente sommo'. Perché Dio è tre Persone, e ciascuna di queste tre Persone è la propria *essentia*, e perciò i Tre insieme sono l'unico Dio. Quando diciamo 'Dio', quando diciamo: 'è Dio', lo diciamo del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo singolarmente, ed anche della Trinità insieme ma sempre al singolare e non al plurale (cioè 'Dio' non si dice dei Tre come un nome generico o specifico). È altresì riduttivo dire che Dio è solo 'un'essenza' o solo 'l'essere': impedisce di 'ipostatizzare' un predicato astratto.²¹⁷

Abbiamo detto che *essentia* può indicare: 1) 'l'essente' (*essentia* come *quod est*), 2) 'l'essenza' o 'natura' (*essentia* come *qua est*), 3) 'l'essere' (*essentia* come *esse*).

Dunque domandiamoci: 1) ente (*quod est*), essenza (*quo est*), 3) essere (*esse*), in che rapporto stanno in Dio? Dio 'è' (è *Qui est*) senza cessare di essere l'essenza 'per cui è', e Dio è inoltre il suo stesso 'essere'. Dio è la 'sua' essenza senza cessare di essere *quod est* (di essere 'essente', *essens*, o *Qui est*) e senza cessare d'essere il suo 'essere' (*esse*).

Qui est, essentia (come *natura, deitas*), *esse*. Quando diciamo che Dio è *essentia* (ousia) possiamo intendere tutte e tre le cose. Così Dio è 'l'essere' (il suo atto d'essere) ma non cessa 'di essere' (di essere 'essente', *Qui est*), e Dio è inoltre 'l'essenza per cui è'. Ma la Trinità (il fatto che ci sono tre Persone) garantisce che nessuno dei tre termini (*ens, essentia, esse*) venga astratto e ipostatizzato: ci sono tre 'persone', cioè Tre di cui predichiamo quando predichiamo riguardo a Dio. Perciò Dio non è 'l'essere' (*esse*, come atto) senza anche essere 'qualcuno che è' (o *Qui est*); e Dio non è 'essenza' (*essentia* come 'ciò per cui qualcosa è', *qua est*) senza essere 'Colui che è' (*Qui est*); e 'Colui che è' è una Trinità. C'è infatti una Trinità (il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo) di cui diciamo tutto ciò che diciamo riguardo a Dio.

In conclusione: non c'è un'essenza divina intesa come un quarto termine oltre le tre Persone. Nella formula: 'una essenza, tre Persone' (*una essentia, tres Personae*), non è 'essenza' la specie e 'persone' gli individui; non si predica qui secondo il genere e la specie né secondo l'individuo (cfr. *De Trin.* 7,6,11).

²¹⁷ Vorrei emendare un giudizio a mio avviso ingiusto da più parti formulato in riferimento alla teologia trinitaria di Agostino e che R. Greshake espone molto chiaramente così: "punto di partenza del suo *De Trinitate* è l'unità di Dio; ed egli si impegna a mostrare come le missioni del Figlio e dello Spirito Santo nella storia della salvezza non contraddicano tale unità ed uguaglianza sostanziale. Agostino si chiede addirittura se nella storia della salvezza veterotestamentaria non si manifestato «Dio stesso», in maniera indifferenziata (l'*indiscrete unus Deus*), ovvero la sostanza divina. (...) la differenziazione trinitaria avviene *successivamente* al punto di partenza unitario. In breve, con il vescovo di Ippona si manifesta – come scrive Hans Urs von Balthasar - «il primato dell'unica essenza sulla pluralità delle ipostasi». Ciò ebbe però delle conseguenze rilevanti. Infatti il modo agostiniano di pensare la Trinità – come riassume Michael Schmaus - «si è imposto in modo sorprendentemente veloce in Occidente (...). Ciò significa, che si è imparato sempre più a considerare l'unico Dio tripersonale, l'*una trinitas*, l'*una divina essentia*, ed anche a pregarla, e che la visione storico-salvifica delle tre Persone è sfumata in secondo piano (...)». Con Agostino divina manifesta la tendenza specifica della teologia trinitaria occidentale di «ipostatizzare» l'essenza divina prescindendo dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo, concependola come l'unica Persona divina. (...) Tutto ciò porta con sé il pericolo di far apparire l'essenza divina come un 'quarto' non mediato, 'sopra', 'a fianco' o 'dietro' le tre Persone. (...) La tendenza della teologia trinitaria occidentale, a cui abbiamo appena accennato, potremmo riassumerla un po' grossolanamente nella formula: '*Unum in Trinitate*', ovvero Dio viene presentato anzitutto come una sostanza pre-personale che (...) si *mostra* in tre Persone trinitarie, in maniera tale però che l'unità sostanziale rimanga il quadro permanente per la pluralità. A partire da qui, nell'intera teologia trinitaria dell'Occidente permane il pericolo latente (ovviamente non intenzionale) del modalismo". In riferimento ad una teologia Occidentale così concepita, G. aggiunge ancora che in essa "il punto di partenza è rappresentato dall'unica essenza divina che poi – come in un secondo passo – viene considerata in relazione alle sue proprietà personali". In realtà il punto di partenza di Agostino e l'orizzonte della sua teologia è la Trinità. Sul modo di considerare la tendenza del pensiero ad 'ipostatizzare dei predicati astratti' rimando all'opera di V. Solov'ëv, *La crisi della filosofia occidentale*, ed. it. a cura di A. Dell'Asta, La Casa di Matriona, Milano 1989 (ed. orig.: *Krizis zapadnoj filosofii (protiv pozitivistov)*, 1874).

Cito da ultimo ancora sant'Anselmo, che (nella convinzione del massimo accordo con Agostino, *nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaerat*) prova ad argomentare intorno all'essenza divina con un richiamo alla 'distinzione' aristotelica (cfr. *Categ.*, 5,2a,11) tra 'sostanza prima' (l'individuo) e 'sostanza seconda' (la specie ed il genere). In *Monologion* XXVII Anselmo osserva che ogni sostanza è o universale o individuale. Universale (*universalis*): comune essenzialmente a molte sostanze individuali (come 'uomo' a molti singoli uomini); individuale: ha in comune con altre sostanze un'essenza universale (come molti uomini singoli hanno in comune di essere uomini, *singuli homine commune habent ut homine sint*). Ora la 'somma natura' (*summam naturam*) né si divide in molte sostanze (*nec plures substantias se dividit*) né unisce sé (*se colligit*) con qualche altra sostanza per una qualche comunione essenziale (*essentiali comunione*). Dunque? Come riunire in un'unica trattazione comune la 'somma natura' e tutte le 'altre sostanze' (*aliarum substantiarum*)? Come trattare comunemente la somma sostanza e le altre sostanze?

La somma natura non è proibito chiamarla sostanza (*non prohibetur dici substantia*) perché 'è' certissimamente (*certissime existit*) e sommamente (*summe omnium*). Nondimeno non si divide in molti individui e non ha un'essenza comune con altri individui. Dunque cosa pensare? Anselmo scrive (cfr. XXVI): c'è qui la comunanza del nome (*nonminis alicuius communio*) *substantia*, ma è diverso il significato (*diversa significatio*). Cioè la somma natura è sostanza come 'essenza' (*nisi dicatur substantia pro essentia*); così essa è al di fuori (*extra*) e al di sopra (*supra*) di ogni sostanza (*omnem substantiam*, o: 'di tutta la sostanza').

4. L'ANTINOMIA COME CIFRA DEL PENSIERO DI SANT'AGOSTINO. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Tentiamo qualche riflessione conclusiva. Ci soffermeremo anzitutto sul nome 'ente' (*quod est*), sulla possibilità di predicarlo 'eccedendo' il quadro categoriale e sui problemi che tutto questo pone al discorso teologico. Poi ritorneremo sulle antinomie che sono state in vario modo al centro della nostra indagine ('Dio è ciò che ha'; 'Dio è Uno e Trino'; 'Dio è sostanza, ma eccede ogni genere di predicamento') e cercheremo di metterne meglio a fuoco alcuni caratteri. Proveremo quindi a capire se comportino contraddizione oppure no. Vedremo infine che la questione se l'antinomia comporti una contraddizione in Dio è in qualche modo legata alla questione se circa Dio e la creatura il nome 'sostanza' (o 'essenza') si predichi in modo univoco oppure equivoco; proveremo ad agitare il tema senza però tentare di risolverlo.

4.1 I molti significati dell'ente

Tenterei ora qualche riflessione sul modo di predicare il nome 'ente' (facendo riferimento a quanto trattato nel cap. 2).²¹⁸ Mi soffermo su alcuni punti:
le categorie come i generi sommi dell'ente (cfr. *Isagoge*, 6,5-10);
le categorie come predicati ultimi;
le categorie come significati ultimi di ogni parola significativa (cfr. *Categorie*, 4,1a,25-2a,5);
le categorie come 'quasi principi' dell'ente (*Isagoge*, 6,5-10);
il nome 'ente' e i suoi molti significati (cfr. *Metafisica*, 7,1, 2; 4,2);
il nome 'ente' come privo di significato (cfr. *De Interpretatione* 3,6);
l'ousia come 'orizzonte' ultimo dell'ente (cfr. *Paraphrasis Themistiana*, 5).²¹⁹

Come abbiamo visto secondo Porfirio (*Isagoge*, 6,5-10) l'ente non è un unico genere comune degli enti, e perciò gli enti non sono nominati in modo univoco. Ci sono invece dieci generi primi dell'ente, quasi dieci principi, che sono le categorie. Osserviamo quindi anzitutto che se le categorie sono i generi sommi dell'ente, ogni ente, ogni *quod est*, deve rientrare in una di esse: se 'è', deve essere o ousia o qualità o quantità o relazione ecc.; deve essere o ousia o accidente della ousia; o ousia o in qualche modo 'rispetto all'ousia'.²²⁰

²¹⁸ Cfr. in particolare 2,1-2,3.

²¹⁹ Uno studio circostanziato sulla dottrina aristotelica delle categorie è in M. Bonelli - F. Guadalupe Masi (a cura di), *Studi sulle categorie di Aristotele*, Adolfo M. Hakkert Ed., Amsterdam 2011.

²²⁰ Per un'introduzione alle importanti questioni che l'*Isagoge* di Porfirio solleva, e per una messa a fuoco del punto di vista porfiriano sulle categorie aristoteliche, rimando all'Introduzione di G. Girgenti in: Porfirio, *Isagoge*, Bompiani, Milano 2004. Circa la discussione sul filo conduttore nella deduzione aristotelica delle categorie, rimando per un primo orientamento a A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele. Con in appendice la prolusione accademica del 1833 "De Aristotelis categoriis"*, prefazione e saggio introduttivo di G. Reale, traduzione e saggio integrativo di V. Cicero, Vita e pensiero, Milano 1994 (ed. orig. 1846). Cfr. anche H. Bonitz, *Sulle categorie di Aristotele*, prefazione e introduzione di G. Reale, traduzione e saggio integrativo di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1995 (ed. orig. 1853)*. Sul passo di *Isag.* 1,10-15 e sulla disputa medievale intorno agli universali, rimando a due testi: P.A. Florenskij, *Il significato dell'idealismo*, ed. it. a cura di N. Valentini, tr. di R. Zupan, SE, Milano 2012 (ed. orig. 1914); A. de Libera, *Il problema degli universali. Da Platone alla fine del medioevo*, tr. it. di R. Chiaradonna, La Nuova Italia, 1999 (ed. orig. 1996).

Ancora, ‘categoria’ (kategoria) deriva dal verbo kategorein, che in origine indicava forse l’atto di accusa con cui (in ambito forense) ‘si imputava’ qualcosa a qualcuno. Nel linguaggio filosofico kategorein significava infatti ‘predicare’, dire qualcosa di qualcos’altro, attribuire un predicato ad un soggetto. ‘Categoria’ vuol dire dunque ‘predicato’, ed in senso stretto le categorie sono i predicati che possono fungere solo da predicati e mai da soggetti: dunque “predicati ultimi”.²²¹ Perciò quando si predica qualcosa di qualcosa il predicato deve essere compreso in una delle dieci categorie. Quindi anche quando diciamo che qualcosa ‘è’, cioè che è un ‘ente’, dobbiamo dirlo secondo una delle categorie. Altrimenti non stiamo predicando niente.

In *Categorie* (4,1a,25-2a,5) Aristotele scrive che fra ‘le cose che si dicono’ (*ea quae dicuntur*, ta legoumena) (ovvero fra i “termini” o “espressioni” o “parole isolate”²²²) alcune si dicono ‘con connessione’ (come ad esempio ‘l’uomo corre’, ‘l’uomo vince’) ed altre invece ‘senza connessione’ (come ‘uomo’, ‘corre’). Di queste ultime ciascuna significa (*significat*, seimanei) sostanza o quantità o relazione o qualità o dove o quando o posizione o avere o fare o patire. Cioè: ogni parola dotata di significato deve indicare una di queste cose, deve significare qualcuno di questi significati: o una sostanza o una quantità o una relazione o una qualità ecc. In altri termini: ogni parola significativa o significa una sostanza, una qualità, una quantità ecc. oppure non significa niente.

Quindi anche “ente” o significa la sostanza o una delle altre categorie, oppure non ha nessun significato.²²³

Il genere è per Porfirio un ‘certo principio’ delle specie subordinate, e le categorie sono intese come ‘quasi principi’ dell’ente (*Isagoge*, 6,5-10). Perciò si deve dire che ogni ente, ogni cosa che ‘è’, ogni *quod est*, ha queste categorie come principi: non ‘è’, dunque, non è ‘ente’, se non le ha come ‘principi’.

Si è visto poi (*Metafisica* IV,2,1003a,33-b,10) che per Aristotele l’ente (to on) ha molti significati, significa molte cose: o un’ousia, o un’affezione dell’ousia, o una via verso l’ousia, oppure ancora una corruzione o una privazione o una qualità o una causa produttrice o generatrice sia dell’ousia sia di ciò che è rispetto all’ousia; oppure ancora una qualche negazione di una di queste cose o della stessa ousia. Poi ancora (in *Metafisica* VII,1,1028a,6-

²²¹ Così D. Pesce nella sua *Introduzione alle Categorie*. Cfr. Aristotele, *Categorie*, Liviana, Padova, *Introduzione*, p.5.

²²² Così traduce D. Pesce, cfr. Aristotele, *Categorie*, cit. p. 26.

²²³ Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milano 2006, *Vol. 4: Aristotele e il primo peripato*, p. 66: “le figure delle categorie ridanno i significati primi e fondamentali dell’essere: sono, cioè, l’originaria distinzione su cui si appoggia necessariamente quella degli ulteriori significati. Le categorie rappresentano, dunque, i significati in cui originariamente si divide l’essere, sono le supreme «divisioni dell’essere», o come anche Aristotele dice, i supremi «generi» dell’essere”; e, p. 224: “Se – come si è visto – dal punto di vista metafisico le categorie rappresentano i significati fondamentali dell’essere, è chiaro che, *dal punto di vista logico* esse dovranno essere (e di conseguenza) *i supremi generi ai quali deve essere riportabile qualsiasi termine della proposizione*. E dunque il passo sopra letto (*Categ.* 4,1b,25-27) è chiarissimo: se noi scomponiamo una proposizione nei suoi termini, ciascuno e tutti i termini che otteniamo significano, in ultima analisi, una delle categorie. Pertanto, le categorie, come ridanno i significati ultimi dell’essere, così ridanno i significati ultimi cui sono riducibili i termini di una proposizione. Prendiamo la proposizione «Socrate corre» e scomponiamola: otteniamo «Socrate», che rientra nella categoria della sostanza, e «corre», che rientra nella categoria del «fare». Così se dico «Socrate è ora nel Liceo» e scompongo la proposizione, «nel Liceo» sarà riducibile alla categoria del «dove», mentre «ora» sarà riducibile alla categoria del «quando», e così di seguito”. Per un approfondimento si veda F. Brentano, *Sui molteplici significati dell’essere secondo Aristotele*, prefazione, introduzione e traduzione dei testi greci di G. Reale, tr. dal tedesco di S. Tognoli, Vita e Pensiero, Milano 1995 (ed. orig. 1982).

30) Aristotele scrive che ‘ente’ significa o l’ousia oppure quantità o qualità o qualità o affezioni o qualche altra determinazione della ousia.

Dunque direi così: quando diciamo ‘è’, o ‘ente’, non indichiamo o significiamo niente, se non significiamo o l’ousia o qualcosa che è rispetto all’ousia. ‘Ente’ non ha nessun significato se non significa o l’ousia o una delle sue modificazioni e disposizioni ecc. *Tertium non datur*.

Riformulo, più radicalmente: se, dicendo ‘ente’, pensiamo qualcosa che non sia né una ousia né un qualche accidente dell’ousia, non stiamo pensando l’ente in modo corretto secondo Aristotele. E se dicendo ‘essere’ (come atto) pensiamo qualcos’altro dall’‘essere ousia’ o dall’‘essere in riferimento all’ousia’ (e ‘nell’ousia’), non stiamo pensando alcunchè secondo Aristotele: l’‘essere’ o è l’atto di un’ousia o è un qualche atto dell’accidente; o è ‘essere in sé e non in altro’ o è ‘essere in altro’. *Tertium non datur*.

In altri termini ancora: non c’è un ‘ente’ ulteriore all’ousia e all’accidente, come un qualcosa di comune ad essi. Qui il ‘comune’ degli enti, il ‘comune’ tra l’ousia e gli altri enti, l’‘uno’ rispetto al (*ad*) quale e l’ousia e gli accidenti sono chiamati ‘enti’ è (per quanto ciò possa sembrare strano) la ousia stessa.²²⁴

O ancora: se la scienza dell’ente in quanto ente (*to on hē on*) (o filosofia prima) studia ciò che è ‘comune’ agli enti in quanto ‘sono’ (come la scienza naturale studia ciò che è comune agli enti naturali in quanto naturali), questo qualcosa di ‘comune’ è l’ousia.

In *De Interpretatione* (3,16b,20-25 Aristotele scrive che i verbi detti per se stessi sono nomi e significano qualcosa (*significant aliquid*): colui che dice infatti arresta il pensiero, e chi ascolta quiesce. Ma dicendoli non si dice ancora ‘se è’ o ‘non è’. Cosa vuol dire qui Aristotele? Direi che s’intende questo: se qualcuno proferisce un verbo dicendolo per sé, ancora non dice se l’azione significata dal verbo sta avendo luogo oppure no, cioè non dice se tale azione in quel momento è o non è; ad esempio se si dice ‘correre’ non dice ancora se ‘il correre’ c’è o non c’è, cioè se qualcuno sta correndo o no, se c’è o non c’è qualcuno che corre. Quindi Aristotele spiega (ed è importante) che ‘essere’ (*esse*) e ‘non essere’ (*non esse*) ‘non sono segno di alcuna cosa’; neppure se si dice nudamente ‘ente’ (*ens*); ‘questo stesso (*ipsum*) infatti (prosegue) non significa niente (*nihil est*), ma indica solo ‘una certa composizione’ che non si può intendere senza quelli che vengono composti.²²⁵

Ora il passo è complicato.²²⁶

²²⁴ Su questo aspetto molto complesso si veda V. Melchiorre, “L’analogia in Aristotele”, in Aa. Vv., *Aristotele. Perché la Metafisica*, a cura di A. Bausola – G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp.91- 116.

²²⁵ Cfr. Aristotele, *De Interpretatione*, Atenore, Padova 1957, a cura di E. Riondato, p. 24. Prendo il testo latino da *Aristotelis Opera Omnia, Graece et Latine*, Parisiis: editoribus Firmin-Didot et sociis, 1848, che riporto per intero così: *Ipsa ergo per se dicta verba, et nomina sunt et significant aliquid; (constituit enim dicens animi conceptionem, et audiens quiescit;) at, num sit aut non sit, non dum significat dicens. Neque enim Esse, aut non Non esse, signum est rei, nec si ipsum Ens nude protuleris. Ipsum enim nihil est, consignificat autem compositionem quamquam, quam nemo possit intelligere sine iis quae componuntur*. Rilevo che *Ens* traduce il greco *to on*. Invece *Esse* traduce *einai*, e *Non esse* *me einai*. Riporto ora la traduzione di L. Palpacelli per l’edizione Bompiani (Aristotele, *Organon*, coordinamento generale di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016): “questi verbi detti per se stessi sono nomi e significano qualcosa - infatti colui che li pronuncia vi pone il pensiero e colui che ascolta vi si ferma - ma non indicano ancora se tale cosa è o non è: infatti, l’essere o il non essere non sono segno della realtà, neanche qualora tu dica l’essere in se stesso. Infatti, in se stesso non significa nulla, ma aggiunge il significato in una certa connessione che non è concepibile senza gli elementi che la costituiscono”. Noto che nel testo latino dell’*Aristoteles latinus* (cfr. *Liber Periermeneias Aristotelis. Translatio Boethii*, in *Aristoteles Latinus*, II, 1-2, ed. L. Minio-Paluello; ed. G. Verbeke, rev. L. Minio-Paluello, Desclée De Brouwer, Bruges-Paris 1965) al posto del nome *Ens* (a tradurre *to on*) compare *est* (dunque ‘è’ al posto di ‘ente’).

²²⁶ E. Riondato spiega che qui Aristotele si riferisce “all’uso copulativo” del verbo essere, cfr. Aristotele, *De Interpretatione*, cit., p. 24. Cfr. anche G. Reale, “L’impossibilità di intendere univocamente l’essere e la ‘tavola’ dei significati di esso secondo Aristotele”, in G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l’unità della Me-*

In riferimento al nostro discorso c'interessa questo: l'affermazione che a) l'ente non ha significato, stride evidentemente con l'affermazione (ugualmente aristotelica) che b) l'ente ha molti significati. Ora a) e b) sarebbero contraddittori.

Perciò, dire che 'ente' non ha significato, qui può indicare solo una cosa: che 'ente' non ha un significato 'suo proprio', che non esiste un predicamento o una categoria o un genere dell'ente inteso 'nudamente', dell'ente in quanto ente; cioè (com'è in Porfirio) l'ente non è un genere comune degli enti. L'è infatti indica sempre una composizione: o 'il dirsi di qualcosa di un soggetto' o 'l'essere di qualcosa in un soggetto'. Indica cioè una composizione di soggetto e predicato che può essere di due tipi: a) generico e specifico, oppure b) accidentale.

'È' indica quindi sempre o che qualcosa 'è ousia' oppure che qualcosa 'è nell'ousia'.

'Ente' (essente) significa o 'è ousia' o 'è nell'ousia'.

Non c'è quindi alcuna categoria, alcun significato dell'ente in quanto ente.²²⁷

Concludo con la *Paraphrasis Themistianiana*. Lo Pseudo-Agostino spiega che Aristotele usa il nome 'ousia' (*dixit ousian*) per comprendere tutto ciò che è (*omne quidquid est comprehendens*) con un unico nome 'ingente e capiente all'infinito' (*ingenti et capaci ad infinitum nomine*). Aggiunge quindi che non è possibile né trovare né pensare alcunché 'al di fuori' (*extra*) dell'ousia (*nec inveniri nec cogitari*); e che non c'è niente (*nihil est*) 'al di sopra' (*supra*) della ousia (5). L'ousia è una delle dieci categorie (*una de categoriis decem*).

Ripeto: non c'è niente oltre l'ousia, e nondimeno l'ousia non è l'unica categoria, l'unico significato dell'ente, ma 'uno tra dieci'. Ora non è facile tenere insieme queste due affermazioni: a) non c'è niente al di fuori (*extra*) né al di sopra (*supra*) della ousia, e b) nondimeno l'ousia è solo una delle dieci categorie. Sembrerebbe più coerente dire: a) non c'è nulla 'oltre' l'ousia, b) quindi l'ousia è l'unica categoria o l'unico significato dell'essere. Oppure: a) l'ousia è una tra dieci categorie, b) quindi c'è qualcos'altro oltre l'ousia.

Da questa strana aporia si esce considerando che le nove categorie dell'accidente (*accidens*, *symbekos*) sono (per definizione) 'nell'ousia' come 'in' un soggetto (*in ousia inesse noscuntur, ipsa ousian ipokeimenon id est subiacens*). Perciò dire che niente è al 'di qua o al di sopra' dell'ousia, significa dire che non c'è alcun significato dell'ente 'ulteriore' all'ousia e a ciò che (in vario modo) 'è in' essa. L'ousia è dunque 'l'orizzonte' ultimo dell'ente.

4.2 Un problema per la teologia

Infine osservo che tutto questo pone un problema al pensiero teologico. Infatti se diciamo che Dio 'è', questo 'è' cosa significa?

tafisica di Aristotele, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 407-446, cfr. p. 410: "Tuttavia, se è vero che tutto ciò che è, è essere, e che l'essere si predica di tutto; anzi, proprio perché questo è vero (...), secondo Aristotele, è vero anche che l'essere *in generale*, l'essere *puro*, non ha alcun senso. Nel terzo capitolo del *De Interpretatione*, si dice esplicitamente: «l'essere e il non essere non indicano un oggetto, neppure se si intende l'essere puro in sé e per sé. *Di per sé, infatti, l'essere non è nulla*: in effetti, esso significa una data connessione, che non è possibile pensare senza i termini che vengono connessi (...). Aristotele ha precisato con chiarezza, ed anche con notevole insistenza, che l'essere si predica di tutto, *ma non con il medesimo senso o secondo il medesimo significato*».

²²⁷ Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia Greca e Romana, Vol. 4. Aristotele e il primo peripato*, Bompiani, Milano 2006, p. 62: "Le precisazioni fatte devono mettere in guardia il lettore nell'interpretare la celebre formula "essere in quanto essere". Questa formula (...) non può significare un astratto e univoco *ens generalissimum*, come molti credono (...). Allora "l'essere in quanto essere" significherà la sostanza e tutto ciò che in molteplici modi si riferisce alla sostanza".

Quando diciamo di Dio che 'è', che è 'ente' (*quod est*), che cosa significa? Se l'espressione 'Dio è' ha un significato, che significato ha?

Analizziamo i predicati di Dio: 'buono', 'grande', ecc., 'Dio', 'essenza' (o 'sostanza'). Ora chiediamoci: questi 'nomi' riguardo a Dio significano qualcosa? Cosa significano? 'Buono', 'sapiente', 'onnipotente', 'bello', ecc.: questi nomi circa le creature significherebbero 'qualità'. 'Grande' significherebbe (sempre circa le creature) 'quantità' (benchè circa Dio Agostino intenda una 'grandezza' non spaziale bensì spirituale).²²⁸ 'Dio' (ad esempio detto degli 'dei' pagani) ed 'essenza' (o 'sostanza', che per Agostino traducono 'ousia') rientrerebbero nel genere della 'ousia' (cfr. Porfirio, *Isag.*, 9,10-20). Chiediamoci: e circa Dio?

Di Dio niente si predica 'secondo l'accidente' (*secundum accidens*) bensì tutto 'secondo la sostanza o essenza' (*secundum substantiam vel essentiam*). Infatti per Dio 'essere buono', e 'sapiente', ecc., ed 'essere grande', sono lo stesso che 'essere Dio' ed 'essere' ('semplicemente essere'). Tutti i nomi di Dio, come 'buono', 'sapiente', 'grande' ecc., sono riconducibili a uno solo: 'È'. Cioè in Dio la 'bontà', la 'sapienza' e la 'grandezza' ecc. sono ciò che è l' 'essenza' e dunque si dicono non secondo l'accidente ma secondo l'essenza. Ora concludiamo dunque che i 'nomi' di Dio presi 'senza connessione' significano l'ousia (*Categ.*, 4)? E che quindi l'ousia è il genere entro cui Dio è compreso? O ancora che l'ousia è come un 'principio' di Dio (*Isag.* 6,5-10)?

Riformulo: quando diciamo di Dio che 'è buono', 'sapiente', 'grande' ecc., lo diciamo come dicendo semplicemente che Dio 'è'. Ora cosa significa questo 'è'? Cosa significa 'è' riguardo a Dio? Agostino scrive che Dio è senza dubbio *substantia* o *essentia* (ousia), perché 'è' (cfr. *De Trin.* 5,2,3). Dunque che Dio 'è', e cioè che è '*essentia*', si dice 'secondo la categoria dell'ousia'? Cioè (ancora): 'è', circa Dio, significa la categoria dell'ousia? Così Dio verrebbe a trovarsi 'nella' categoria della ousia. Cioè l'ousia sarebbe come il 'genere' di Dio. Ma Agostino (abbiamo visto) esclude che Dio possa essere 'compreso' in un qualche genere di predicamento (cfr. *Conf.* 4,16): la 'supereminenza' della divinità 'eccede' (*excedit*) le possibilità del linguaggio abituale (cfr. *De Trin.* 7,4,7), Dio è 'ineffabile' ed 'incomprensibile', 'indicibile' e 'impensabile'. Dunque?

Allora forse neghiamo che circa Dio si predichi 'secondo l'essenza'? Neghiamo che 'è', *essentia* (e quindi si badi, anche: 'Dio', 'buono', 'grande', 'sapiente' ecc.) significhino la categoria dell'ousia? Ma quale altro significato avrebbero? Di Dio niente si predica secondo l'accidente: nessun nome di Dio può significare la qualità o la quantità o qualche altra categoria accidentale. Dunque, se nessuno di questi nomi significa l'accidente e d'altra parte nemmeno significa l'essenza (o sostanza, ousia), quale altro significato può avere? Se non si dice *secundum accidens* ma nemmeno *secundum substantiam*, come deve dirsi?

Introduciamo allora un 'nuovo' significato dell'ente? Una qualche categoria 'ulteriore' rispetto a quelle poste da Aristotele? Così però differiamo il problema, senza risolverlo. Infatti, ugualmente dovremmo chiedere: come si dice 'è' circa Dio? Secondo il genere oppure come accidente? Ogni predicato deve infatti riferirsi al suo soggetto o come genere (o specie) oppure come accidente? O 'si dice' del soggetto oppure 'è nel soggetto'. O indica il 'dirsi di' oppure indica 'l'essere in'. (Come pensare un significato dell'ente ulteriore sia a 'ciò che è *simpliciter*' e 'non in altro', sia a 'ciò che è in altro' e 'inerisce ad altro? Ulteriore sia all'*est* sia all'*inest*?) Dunque ricadiamo nel problema precedente: l' 'è', che si dice qui di Dio 'secondo' quest'ulteriore categoria o predicamento (che abbiamo ora ipotizzato d'introdurre) si dice 'come genere' oppure come 'accidente'? Qual è qui il 'predicabile'?

²²⁸ La 'grandezza' è tra le quantità in *De Trin.* 5,1,2. In *De Trin.* 6,8 Agostino avverte però che nelle realtà spirituali la "grandezza" non ha a che fare con la mole o massa (*non mole magna sunt*), e si dice "più grande" (*maius*) per intendere "migliore" (*melior*). Aristotele in *Categ.* 5b,27-30 pone però "grande" e "piccolo" tra le relazioni, perché "dicendo *grande* o *piccolo*, si guarda ad altro, cosicché è manifesto che si tratta di relazioni". Cfr. Aristotele, *Categorie*, cit., p. 56.

Non si è (mi sembra) risolto il problema semplicemente rimontando a una categoria ulteriore rispetto a quelle già poste da Aristotele.

O forse sosteniamo che 'è', circa Dio, non si dice secondo nessuna categoria? Diciamo cioè che Dio 'è', ma 'al di là' di 'tutti' i significati dell'ente, non solo di quelli posti da Aristotele, ma di qualsivoglia altro? Dunque al di là di 'ogni' significato? Ma le categorie sono i 'significati' ultimi di ogni nome dotato di significato. Dunque, dire di Dio che 'è', dire: 'Dio è' (e, quindi, anche: 'è buono', 'è grande', ecc.), non significa 'niente'? Non ha dunque alcun significato il 'dire' circa Dio?

O forse ancora per parlare di Dio dobbiamo 'negare' riguardo a Lui ogni predicato? Ma (e lo si è visto in *De Trin.* 5,7,8) la negazione non conduce semplicemente al di là del predicamento. Infatti: sia che affermiamo sia che neghiamo, sempre affermiamo e neghiamo secondo un qualche genere di predicamento (in *De Trin.* 5,7,8: *et omnino nullum praedicamenti genus est secundum quod aliquid aere columus, nisi ut secundum idipsum praedicamentum negare convincamur si praeponere negativam particulam voluerimus*). (Ne abbiamo trattato diffusamente nel cap. 1).²²⁹ Una teologia meramente negativa non garantisce l'eccedenza di Dio rispetto al quadro categoriale.

Dunque: se diciamo che 'è', riguardo a Dio, 'significa' qualcosa, e dunque che ha un 'significato', sembra che Dio debba essere 'compreso' in un predicamento, in una categoria, e che abbia quindi un qualche 'principio'. D'altra parte, se si nega che Dio è 'compreso' in una categoria, c'è il rischio che ciò che predichiamo di Dio (quando diciamo che Dio 'è', e che è 'buono', e 'grande', ecc.) non abbia alcun 'significato'.

In altri termini ancora: se diciamo che 'è', 'essenza', riguardo a Dio, significa una categoria, poiché non predichiamo di Dio secondo l'accidente, sembra che diciamo qualcosa di Lui 'secondo il genere', e allora Dio viene ad essere 'compreso' in un genere di predicamento (il genere della sostanza o essenza, ousia). Se tuttavia poniamo Dio al di fuori di ogni predicamento, c'è il rischio che parlando di Dio non 'significhiamo' niente. Il 'dire' riguardo a Dio rischia così di non avere alcun significato.²³⁰

Oppure ancora distinguiamo l'essere (come atto) dall'ente e diciamo che Dio è 'l'Essere'. Ma ricadiamo di nuovo nelle opzioni precedenti, e quindi nelle difficoltà già viste: infatti, l'Essere, 'che essere' è? Di quale 'significato' di 'essere' parliamo? È l'essere d'una sostanza, o è l'essere d'un accidente? È un *esse* oppure un *inesse*? O rientra in un 'ulteriore' significato d'essere? Sostituire 'essere' (come atto) ad 'ente' non risolve dunque i problemi ma li ripone (mi sembra) in forma diversa.

Come si vede 'eccedere i limiti del discorso abituale', eccedere l'ambito del pensiero categoriale, e quindi garantire l' 'incomprensibilità' di Dio, non è semplice.

Come procede Agostino? Qual è il suo tentativo?

Ora, Agostino afferma che Dio è 'senza dubbio' (*sine dubitatione*) sostanza o meglio essenza, che i greci chiamano ousia (*De Trin.* 5,2,3).²³¹ Per Agostino dunque Dio è ousia. Dio 'è' quindi nel significato dell'ousia? Dunque 'ousia' si predica di Dio come genere? (E si predica univocamente di Dio e della creatura? Di Dio e delle altre cose che ugualmente chiamiamo 'ousie'? O ancora: la *ratio* del nome 'ousia' è davvero identica riguardo a Dio e alle creature? C'è una identica nozione?)

Agostino lo esclude: Dio è 'incomprensibile' (*incomprehensibilis*) secondo le categorie aristoteliche (*Conf.* 4,16).

²²⁹ Cfr. in particolare 1,15-1,17.

²³⁰ Per un'introduzione a quest'ordine di problemi così complessi rimando a E. berti – G. Lafont – A. Molinaro – E. Nicoletti, *Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a S. Tommaso*, Ed. Vallombrosa, Roma 1987.

²³¹ Ne abbiamo trattato ampiamente nel cap. 2.

Ma come trovare una differenza all'interno del medesimo genere di predicamento? Una 'differenza' che non sia meramente 'specificata'? Come garantire la differenza di Dio (ousia) rispetto alle altre ousie?

Dunque, domandiamo: come si dice 'ousia' di Dio? E della creatura? Si vede che la questione ha ricevuto una nuova messa a fuoco: verte ora sul termine 'ousia'. Occorre chiarire come 'ousia' si predichi riguardo a Dio e alle creature. Se che dire 'Dio è' significa dire 'Dio è ousia' (*substantia*, o meglio *essentia*), se quindi Dio è ousia, dobbiamo chiederci: come intendere quest'ousia che chiamiamo Dio? Come intendere questo Dio - *ousia*? È identico ad altre cose che chiamiamo 'ousie' (anche altre cose infatti sono chiamate essenze, o meglio sostanze: *aliae quae dicuntur essentiae, sive substantiae*, cfr. *De trin.* 5,2,3)? Ha qualcosa in comune con esse? Ha la stessa nozione? C'è un'unica accezione dell'ousia comune a Dio e alla creatura?

Riformulo. Abbiamo sollevato due questioni: 1) come si dice 'è' riguardo a Dio? 'È', circa Dio (abbiamo visto) si dice 'secondo sostanza o essenza' (come anche 'è buono', 'è grande', ecc.); Dio 'è', significa che Dio è 'essenza' (ousia); 2) ma come diciamo 'di' Dio che è 'essenza' (ousia)? Come delle creature, oppure in qualche altro modo? Per rispondere ritorniamo al passo di *Conf.* (4,16) in cui Agostino esclude che Dio sia compreso in un qualche genere di predicamento, e (ancora una volta) facciamo interagire quest'indicazione con *De Trin.* (5,2,3) in cui Agostino pone espressamente (ma in modo enigmatico) che Dio è certamente (*sine dubitatione*) 'sostanza o meglio essenza' che i Greci chiamano 'ousia'.

4.3 Un'antinomia agostiniana

Ritorniamo su *Conf.* 4,16 (un passo su cui ci siamo soffermati nei capitoli 1 e 2). Agostino qui ricorda d'aver letto in gioventù le *Dieci Categorie* di Aristotele e d'averle comprese da solo, senza ricavarne molto di più dalle lezioni di persone dottissime che ne illustravano il significato con parole e con disegni tracciati nella polvere. Ricorda quindi che quel testo parlava delle sostanze (*de substantiis*), come ad esempio l'uomo, e di ciò che esiste in esse (*et quae in illis esset*) come l'aspetto dell'uomo, quale sia, e quanta la sua statura, e quale il rapporto di parentela (*cognatio*), e dove risieda e quando sia nato, e se stia in piedi o seduto, se abbia i calzari o sia armato, se faccia o patisca qualcosa, e quant'altro d'innumerabile si trovi in questi nove generi (*in his novem generibus*) oppure in quello stesso genere della sostanza (*in ipso substantiae genere reperiuntur*).

Subito dopo Agostino riconosce che quelle categorie non solo non giovano ma nuocciono (*quid hoc mihi proderat, quando et oberat (...)?*): infatti insegnano che qualunque cosa (*quidquid*) è compresa (*omnino comprehensam*) in esse, e quindi anche Dio, che sarebbe compreso nel genere della sostanza. Così Dio sarebbe però pensato (*intelligere conarer*) come il 'soggetto' dei propri attributi: della bellezza e della grandezza (*quasi subiectus magnitudini tuae aut pulchritudini*) ecc. Queste perfezioni si troverebbero cioè a esistere in Dio come 'in un soggetto' (*ut illa essent in te quasi in subiecto*). Ora Agostino avverte subito che questa idea di Dio come 'soggetto' è incompatibile con due caratteri che devono essergli invece riconosciuti: la semplicità e l'immutabilità. Quindi subito l'errore è corretto: Dio 'mirabilmente semplice e immutabile' (*simplicem atque incommutabilem*) non è il soggetto della sua grandezza e bellezza, bensì Lui stesso 'è' la 'sua' grandezza e la 'sua' bellezza (*cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis*).

Dunque, ripeto. Se Dio fosse sostanza (*substantia*), la sua bellezza e la sua grandezza esisterebbero in Lui come in un soggetto; tuttavia, la bellezza e la grandezza non sono in Dio come in un soggetto, bensì Dio è la sua grandezza e la sua bellezza; dunque Dio non è una sostanza. L'argomento di Agostino è basato sulla regola, fondamentale in teologia, che

“Dio è ciò che ha”, enunciata nel *De Civ. Dei*, XXI, e ampiamente utilizzata nel *De Trinitate*. (Ne abbiamo parlato nei capitoli 1 e 2, a cui rimando.)²³²

Per ora mi interessa questo: Dio non è il soggetto di qualcosa, e niente esiste ‘in’ Lui come ‘in un soggetto’. Ora ricordo che l’espressione ‘essere in qualcosa come in un soggetto’ indica in *Categ.* 2 per Aristotele il nesso fra l’accidente e la sostanza ‘in cui’ esso esiste. Occorre ricordare brevemente che in *Categorie* Aristotele distingue quattro tipi di enti (ta onta, *ea quae sunt*): 1) quelli che ‘si dicono di’ un certo soggetto (*de subiecto dicuntur*) ma ‘non’ sono in nessun soggetto (come ad esempio ‘uomo’); 2) quelli che ‘sono nel’ soggetto (*in subiecto sunt*) ma ‘non’ si dicono di nessun soggetto (come un certo bianco, che è nel corpo); 3) quelli che ‘e’ si dicono del soggetto ‘e’ sono nel soggetto (come la scienza è nell’anima ed è detta della grammatica); 4) quelli che ‘né’ sono nel soggetto ‘né’ si dicono del soggetto (come un certo uomo e un certo cavallo ecc.) (cfr. *Categ.* 2,1a,20-1b,9). Ora schematizzando ulteriormente, gli enti del gruppo 1 sono chiamati in seguito (*Categ.* 5,2a,12-15) ‘sostanze seconde’ (genere e specie); gli enti del gruppo 2 sarebbero gli ‘accidenti particolari’; quelli del gruppo 3 sono gli ‘accidenti universali’; infine nel gruppo 4 ci sono le ‘sostanze prime’ (*Categ.* 5,2a,5-12) individuali. Ancora oltre riguardo a queste è scritto (ed è importante) che “ogni altra cosa o si dice delle sostanze prime o è nelle sostanze prime”. Quindi le sostanze prime hanno tre caratteristiche fondamentali:

- a) ‘sono’, né in altro né dette d’altro;
- b) sono ‘soggette’ alla predicazione secondo il genere e la specie;
- c) sono ‘soggette’ agli accidenti.

Ora, ritorniamo ad Agostino. Nel contesto delle *Confessioni* (contro i Manichei) dire che niente è in Dio come in un soggetto significa che Dio ‘non’ è un ‘corpo’ (per i Manichei la sostanza divina era una certa ‘mole’ luminosa). Ma più ampiamente qui significa che Dio ‘non’ è sostanza nell’accezione di ciò ‘in cui’ esistono gli accidenti. Significa dunque che niente ‘accade’ a Dio. Perciò è falsa e illusoria (*falsitas, figmenta*) ogni applicazione a Dio delle categorie aristoteliche, secondo Agostino. Perciò (dovremmo dire) Dio non è sostanza; certamente, non è sostanza.

Ora, sembra che ad Agostino basti che Dio ‘non’ sia il soggetto degli accidenti, affinché di Lui ‘non’ si dica che è ‘compreso’ nella categoria aristotelica della sostanza: Dio non è ciò ‘in cui’ qualcosa esiste come ‘in un soggetto’; Dio non è il ‘soggetto’ delle sue perfezioni; queste non esistono in Dio come ‘in un’ soggetto; dunque Dio non è compreso nel genere della *substantia*.

Il rifiuto di applicare a Dio la categoria aristotelica della sostanza costituiva un’istanza frequentatis-sima della teologia antica. A partire dall’insegnamento neoplatonico come è noto molti metafisici e teologi (anche cristiani) asserivano (con vari argomenti anche simili a quello di Agostino)²³³ che Dio assolutamente ‘semplice ed immutabile’ (diciamo: ‘Uno’) è ‘in-sostanziale’. I Greci utilizzavano di-versi nomi per indicarne la ‘non-sostanzialità’: e-

²³² Cfr. *supra*, in particolare cap. 1,3-1,4; cap. 2,19-2,27.

²³³ La tessa difficoltà formulata da Agostino sembra trovarsi nella lettera di Vittorino a Candido (cfr. *Cand., Ep.*, I 8,18-29): la sostanza (*substantia*) è un certo soggetto (*subiectum*); ciò che è ‘soggetto’ (*quod est subiectum*) però non è semplice (*simplex non est*), e infatti l’intelletto, quando sente dire ‘soggetto’, intende insieme (*simul*) ‘qualcos’altro che è nel soggetto’ (*accipit aliud quid esse in subiecto*); ma Dio è semplice, perciò è anche insostanziale (*insubstantialis*). In questo passo secondo W. Beierwaltes è ‘concisamente descritta una tendenza ariana’, scettica nei confronti della nozione di ‘ousia’ e decisa a rifiutarla come predicato di Dio. Cfr. W. Beierwaltes, *Platonismo nel cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 30-31, da cui ho anche tratto il passo di Vittorino; l’autore si sofferma sull’originaria corrispondenza tra ousia ed *essentia* e tra ipostasis e *substantia* e sull’applicazione di questi termini all’ambito trinitario con il conio del termine *consubstantialis* da *omousios* e sulla codificazione terminologica del credo niceno (pp. 25-30).

pekeina tes ousias; epekeina panton; iperousion; anousion (“al di là dell’ousia”; “al di là di tutto”; “super-ousia”; “non-ousia”).²³⁴

Dio dunque ‘non’ è compreso nel genere della sostanza, perché niente esiste ‘in’ Lui come in un soggetto (Dio ‘non’ è sostanza come *subiectum*). Qui si ferma (per limitarci alle *Confessioni*) l’argomentazione di Agostino. ‘Tuttavia’ questo passo (con l’argomento che contiene) è (almeno in apparenza) in contrasto con alcuni altri passi (sempre delle *Confessioni*) in cui Agostino sembra parlare di Dio come ‘sostanza’, sembra quindi attribuire a Dio la sostanzialità.

Ora, se si prende il *De Trinitate*, nel Libro V si trova un passo che può sorprendere. Agostino si domanda ancora se si possa parlare di Dio in ordine alle categorie aristoteliche; di nuovo esclude che esse si riferiscano a Dio come alle creature. Tuttavia subito dopo afferma che Dio è ‘senza dubbio’ sostanza o meglio essenza, che i Greci chiamano ousia (*est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci ousia vocant*). Inoltre Agostino scrive che non solo Dio è sostanza o essenza, ma inoltre Dio è l’unica vera essenza. Dio è certamente sostanza o essenza; ed è l’unica vera sostanza o essenza. (Sottolineo che Agostino qui ribadisce che non si possono riferire a Dio i predicati accidentali come qualità, quantità, luogo ecc., e tuttavia scrive che Dio è sostanza o essenza. Ed anche in altre opere la sostanzialità sembra un carattere di Dio.)

Dunque: Dio ‘non è’ sostanza (*Conf.* 4,16); Dio ‘è’ sostanza (*De Trin.* 5,2,3). C’è forse una aporia in Agostino?

Il problema è come conciliare in Agostino queste due affermazioni: 1) Dio ‘è’ sostanza; 2) Dio non si trova in ‘nessun’ genere. O: 1) Dio ‘è’ sostanza; 2) ‘nessuna’ categoria aristotelica può riferirsi a Dio.

Sarebbe più normale dire: 1) Dio è sostanza, dunque Gli si riferisce la categoria della sostanza; o: 2) a Dio non può riferirsi alcuna categoria aristotelica, dunque Dio è insostanziale. Invece occorre dire: a Dio non viene riferita alcuna categoria, e nondimeno Dio è sostanza. Com’è possibile?

Dunque: Dio è sostanza? Dio non è sostanza?

La soluzione deve passare attraverso una ‘radicalizzazione’ del problema. Si è detto che per Agostino Dio ‘non’ è sostanza come ciò ‘in cui’ esistono gli accidenti. Questa ‘non’ è però ‘l’unica’ accezione della ousia aristotelica, che ha come si è detto ‘tre’ caratteristiche: 1) ‘è’ (né in altro né detta d’altro); 2) è ‘soggetto’ della predicazione secondo il genere e la specie; 3) è ‘soggetto’ d’inesione degli accidenti. Ora escluso che si possa parlare di Dio come del soggetto ‘in’ cui esistono gli accidenti, dobbiamo chiederci: si può dire che Dio è sostanza come soggetto del ‘genere’ e della ‘specie’? Si può sostenere che qualcosa ‘si dice

²³⁴ Sarebbe senz’altro stimolante un approfondimento sul confronto tra Agostino e Plotino a questo riguardo. K. Flasch ha sostenuto che in qualche modo l’Uno di Plotino è “più trascendente” di quello di Agostino, perché per Agostino Dio è Uno ma è anche Essere, Bene, Verità, Verbo ecc.; invece per Plotino l’Uno sarebbe al di là dell’Essere e del pensiero (cfr. K. Flasch, *Agostino d’Ippona*, ed. it. Il Mulino, Bologna 1983, p. 90). G. Reale ha invece sostenuto che Agostino avrebbe ereditato da Porfirio la sintesi fra ontologia e henologia: per Agostino Dio sarebbe quindi sia l’Essere sia l’Uno, cfr. G. Reale, *Introduzione*, in Sant’Agostino, *De natura boni*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001, p. 73. Cfr. anche G. Reale, *Monografia introduttiva. Le “Confessioni” come la più alta espressione del pensiero tardo-antico cristiano*, in Sant’Agostino, *Confessioni*, monografia introduttiva, traduzione, parafrasi, note e indici di G. Reale, Bompiani, Milano 2012, in particolare cfr. pp. 129-144, dove Reale ribadisce che Agostino fa sua la posizione di Porfirio che media tra henologia platonica e ontologia aristotelica, per cui l’Uno supremo coincide con l’Essere supremo ed eterno. Per l’interpretazione di questa dottrina dell’Essere in Porfirio cfr. P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*, presentazione di G. Reale, tr. di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1993. Cfr. anche G. Girgenti in: Porfirio, *Isagoge*, cit., *Introduzione*, p. 33.

di' Dio come di un soggetto? È pensabile una 'ousia' (qualcosa che 'è') di cui qualcosa si dica come di un soggetto, 'ma' in cui niente esista come in un soggetto?

Dunque posto che Dio non è sostanza nell'accezione di ciò in cui qualcosa esiste come nel soggetto, ci si può chiedere se Dio non sia però sostanza (secondo Agostino nel *De Trinitate*) secondo le altre due caratteristiche dell'ousia aristotelica: cioè se Dio non sia 'sostanza' come qualcosa che 'è' (né in altro né detto d'altro) e 'di cui' inoltre qualcosa si dica come 'di' un soggetto.

(Chiediamoci: basta che Dio non sia soggetto agli accidenti per escludere che sia sostanza *tout court* e assolutamente? Si potrebbe anche condividere quest'idea. Ragionando in questo modo: la sostanza (nella nozione aristotelica) presenta 'tre' caratteri: 1) 'è' (né in altro né detta d'altro); 2) è ciò 'di cui' qualcosa 'si dice come di un soggetto'; 3) è ciò 'in cui' qualcosa esiste come 'in un soggetto'. Perciò se qualcosa è privo anche solo di uno (qui, del terzo) di questi 'tre' aspetti, non è 'compreso' nella categoria; 'non' è una sostanza. Dunque, Dio 'non' è una sostanza.

Ora si vede però che il suddetto ragionamento ha l'aspetto di un sofisma. Qualcuno potrebbe infatti obiettare: perché la sostanza deve avere quei tre caratteri? Perché deve averli necessariamente 'tutti' e tre? Qualcuno potrebbe osservare che Aristotele scrive sì che, oltre alle sostanze prime, "tutte le altre cose o si dicono delle sostanze prime come di soggetti o sono in esse come in soggetti" (*Categ.* 5,2a,35-36)²³⁵; ma non ha anche detto che in 'ogni' sostanza esiste qualcosa come in un soggetto; 'non' ha scritto (mi sembra) che 'tutte' le sostanze sono necessariamente soggette all'inesione accidentale.

Sembra dunque che essere privi dell'ultimo dei tre caratteri dell'ousia aristotelica, 'non' comporti necessariamente di 'non' essere una sostanza. La questione va dunque posta, sollevata.)

Domandiamoci quindi se è pensabile qualcosa che: a) 'non' sia il soggetto degli accidenti, ma che b) 'nondimeno' sia, e c) sia ciò 'di cui' qualcosa può predicarsi in modo generico e specifico. Insomma una 'sostanza' priva solo dell'ultimo dei tre caratteri della nozione aristotelica. E quindi domandiamoci se Dio non sia sostanza in questa accezione. (O anche in altri termini: il rifiuto di parlare di Dio come sostanza si limita all'accezione della sostanza come soggetto degli accidenti? O si estende anche alla nozione di sostanza come ciò di cui qualcosa si dice secondo il genere e la specie? Dio non è il sostrato dell'inesione accidentale. E però qualcosa si dice 'di' Dio? Si dice di Dio 'come di un soggetto'? Come genere e come specie?)

Si tratta in fondo di capire se Agostino abbia inteso (nel *De Trin.*) che Dio è sostanza in questo senso: come ciò in cui niente esiste come in un soggetto e di cui però qualcosa si dice come di un soggetto; ovvero: come qualcosa che non è il soggetto degli accidenti, e 'però' è soggetto di una predicazione di tipo generico e specifico. Ora, per rispondere a questo interrogativo è necessario valutare il modo in cui Agostino utilizza la categoria della 'sostanza' all'interno del discorso teologico 'trinitario'. Agostino infatti non è semplicemente un metafisico; è invece anche un teologo (nel senso cristiano, cattolico) del termine; parla cioè di Dio come Uni-Trino: di Dio che è 'un'unica sostanza e tre persone' (*una substantia, sive essentia, tres personae*).

Occorre quindi capire in che modo Agostino utilizzi la categoria della 'sostanza' riguardo a Dio Uno-Trino. Lo fa nel modo più compiuto nel *De Trinitate*. Ora, in quest'opera (5,8,9; 7,4,7-9; 7,6,11) si trova un'argomentazione davvero molto sofisticata, in cui Agostino dimostra che 'non' è possibile riguardo a Dio Uno-Trino nessuna predicazione 'secondo il

²³⁵ Traduzione di D. Pesce, in Aristotele, *Categorie*, cit., p. 38.

genere e la specie'. L'argomentazione è costruita utilizzando la categoria della sostanza unitamente alla categoria della 'relazione'. Ed operando una distinzione fondamentale fra predicati *ad se* e predicati *ad aliud*; fra ciò che Dio è detto essere in riferimento 'a sé' e ciò che invece si dice di ciascuna Persona 'in relazione alle altre'. La conclusione di Agostino è precisamente questa: di Dio si dicono *secundum substantiam* tutti i predicati *ad se* (tutto ciò che Dio è in riferimento a sé), e nondimeno nessuno di questi predicati ('è', 'è Dio', 'grande', 'buono' ecc.) ha le caratteristiche del 'nome comune' (*commune nomen*): nessuno è un nome generico e specifico (*generale sive speciale nomen*). (Ma l'argomentazione è molto articolata e lunga. Ne abbiamo trattato in precedenza. Devo dunque ora tralasciarla.)

(Si potrebbe sollevare qui contestualmente un problema: è possibile che Agostino abbia inteso Dio come una sorta di 'sostanza universale'? Come un'Essenza (o Forma) universale? In alcuni luoghi Agostino parla di Dio come della *Forma omnium*.²³⁶ Ma la nozione di *persona* nel contesto trinitario e la regola per cui ogni perfezione *ad se* si dice di ciascuna persona singolarmente, e di tutte e tre insieme, ma sempre al singolare e mai al plurale, e dunque la 'distinzione' reale delle Persone (ne abbiamo trattato a lungo altrove), porta (mi pare) a escludere che Dio sia per Agostino meramente un'Essenza universale. In ogni caso la questione andrebbe approfondita, ma non ora.)

Per ora m'interessa che per Agostino Dio non è ousia neppure nella 'seconda' delle tre accezioni aristoteliche. 'Né' è il soggetto in cui esistono gli accidenti; 'né' è il soggetto di cui si predicano il genere e la specie.

A questo punto, parlare di Dio come 'sostanza' che cosa può significare? La questione sollevata all'inizio riceve ora una ulteriore 'radicalizzazione'. L'ousia aristotelica (lo si è detto) sembra avere tre caratteri: a) 'è', né in altro, né detta di altro; b) è ciò 'di cui' qualcosa è detto come di un soggetto' (cioè è il soggetto della predicazione generica e specifica; l'oggetto d'una conoscenza secondo il genere e la specie); c) è ciò 'in cui' qualcosa esiste come in un soggetto (il soggetto in cui esistono gli accidenti). Ora Dio non è sostanza nell'accezione c) di 'soggetto in cui esistono gli accidenti'; e neppure nell'accezione b) di 'soggetto della predicazione secondo il genere e secondo la specie'. Dobbiamo quindi fare un ultimo rilievo e chiederci se Dio sia sostanza o essenza (ousia) nell'unica accezione a) di ciò che semplicemente 'è', né in altro né detto d'altro. E sembra appunto questa la soluzione di Agostino. In *De Trin.* 5,2,3 (come in molti altri passi) si legge infatti che Dio è certamente (*sine dubitatione*) *substantia* o meglio *essentia* (*quam Graeci vocant ousia*) perché Dio certamente 'è'; è anzi *summa essentia* perché 'è sommamente' (*summe est*) ed è l'unica *essentia* vera e propria perché Dio solo 'è veramente e propriamente' (*vere ac proprie est*).

Parlare quindi di Dio come 'essenza' (ousia) a questo punto significa parlare di qualcosa che 'è', 'ma' in cui niente esiste come in un soggetto, 'e' di cui (ora, questo conta) niente si dice come di un soggetto, cioè di cui niente si deve predicare come genere e come specie.

Ancora: stiamo cercando qualcosa che 'è'; ma 'in cui' niente deve esistere come in un soggetto e 'di cui' niente deve predicarsi come di un soggetto (cioè come genere e specie). Quindi qualcosa che da un lato 'è'; ma di cui, dall'altro lato, non si deve poter predicare nulla 'né' in senso accidentale 'né' in senso generico e specifico. Quindi: si tratta di qual-

²³⁶ Cfr. *Conf.* 12,28: si parla qui della 'immagine di Dio' che è 'Forma di tutte le cose' (*tu (...) fecisti omnia, non de similitudinem tuam formam omnium, sed de nihilo dissimilitudinem informem, quae formaretur per similitudinem tuam recurrens in te unum pro captu ordinato*).

cosa di cui 'diciamo' che è (e che è buono, sapiente, e grande, ed è Dio) ; ma di cui 'non possiamo' dire niente, né come accidente, né come genere e come specie.

Ma è possibile questo?

Un'ousia che 'è', soltanto? È pensabile 'qualcosa' di simile? Ci troviamo adesso in una circostanza in qualche modo paradossale. Ci sono infatti alcuni problemi.

Anzitutto: in che modo diciamo allora che Dio 'è'? Non lo diciamo come accidente né come genere e specie. Come, dunque? Per Aristotele infatti qualcosa si predica di qualcos'altro o come accidente o secondo il genere e la specie. Ma qui (in Agostino) che Dio 'è', non si dice né secondo l'accidente né secondo il genere e la specie. Come dunque? La risposta di Agostino è molto raffinata: di Dio diciamo che è, 'non' come accidente, 'bensì' secondo sostanza (*secundum substantiam*), 'e però' non in modo generico e specifico.

Il problema può essere formulato anche diversamente. L'ousia è un 'genere' (un genere sommo, una categoria); dunque 'non' sarebbe possibile formulare questo ragionamento: qualcosa 'è ousia' nell'accezione di 'ciò che è', e 'nondimeno' niente si predica di essa come genere. Come dunque stiamo predicando che è ousia?

Avremmo qui un'ousia 'non' soggetto di predicazione generica, 'né' soggetto d'inesione degli accidenti. Dunque, un'ousia che 'non' è un'ousia; un'ousia 'non' ousia.

Abbiamo forse qualcosa che è, e che 'nondimeno' non è? qualcosa di cui diciamo che è, e 'nondimeno' non possiamo dire che è? Qualcosa di cui 'non' possiamo dire che 'è', e di cui 'tuttavia' diciamo che 'è'?

Riassumo. I problemi sono due. 1) se Dio 'è', ma niente si dice di Lui secondo il genere, come diciamo di Dio che 'è'? 2) Il primo e il secondo dei caratteri dell'ousia non sembrano separabili; se infatti l'ousia è un genere sommo, qualcosa di cui non potessimo dire niente (nemmeno che 'è') secondo il genere, come potrebbe essere un'ousia? Come potremmo dire che è ousia soltanto perché 'è'?

Come si vede siamo già entrati nel campo di un'antinomia. In cui sarebbero sorprendentemente vere entrambe le posizioni di Agostino: che Dio 'non è essenza (ousia)' (cfr. *Conf.* 4,16); che Dio 'è essenza (ousia)' (*De Trin.* 5,2,3). O, ancora: che Dio non è compreso in alcuna delle categorie aristoteliche, e 'nondimeno' è senza dubbio essenza (ousia).

Ancora: di Dio 'che è' si dice 'secondo la sostanza', dunque non secondo l'accidente, 'ma' non in modo generico e specifico. Dio è sostanza, e 'nondimeno' non è compreso in alcun genere, dunque 'neppure' nel genere della sostanza. Normalmente diremmo: Dio è sostanza e dunque è compreso nel genere della sostanza. Oppure: Dio non è compreso in nessun genere, dunque non è sostanza. Invece occorre 'incrociare' i termini, e dire: Dio è sostanza, e nondimeno non è compreso in nessun genere. Noi diremmo: di Dio si predica secondo la sostanza, e quindi secondo il genere e la specie. Oppure: di Dio non si predica secondo il genere e la specie, e quindi di Dio non si dice nulla secondo la sostanza. Noi invece incrociamo i termini e diciamo: di Dio si predica secondo la sostanza, e nondimeno niente si dice di Dio in modo generico e specifico. L'antinomia può essere espressa in molti modi.

Si tratta in qualche modo di questo: della possibilità di una teologia che sia catafatica (affermativa) e non apofatica (negativa) e che nondimeno preservi l'eccedenza e l'incomprensibilità Dio. Cioè (come dice Agostino) la sua 'eccedenza' rispetto al linguaggio abituale (cfr. *De Trin.* 7,4,7) e la sua 'incomprensibilità' rispetto al quadro categoriale (*Conf.* 4,16). E interessa questo: che tale eccedenza si preservi 'nonostante' di Dio si dicano molte cose. Sembra più normale dire: se predichiamo qualcosa di Dio, Dio non è davvero 'incomprensibile', quindi non è davvero Dio; se invece Dio è 'incomprensibile', di Lui non si deve po-

ter predicare alcunchè. Invece (con Agostino) diciamo: di Dio diciamo molte cose (anzitutto, che ‘è’, poi che ‘è buono’, ‘grande’, e che ‘è Dio’); e ‘nondimeno’ Dio è assolutamente altro, differente, trascendente: è ‘ineffabile’ (*ineffabilis*, cfr. *De Trin.* 5,1,1; cfr. *De Gen. ad litt.* 5,16,34; cfr. *Conf.* 1,4,4) e ‘incomprensibile’ (*Deum (...) comprehendere autem, omnino impossibile*, cfr. *Serm.* 117,3,5; cfr. *Conf.* 4,16). (Cfr. *supra*, cap. 1)

Se neghiamo riguardo a Dio ogni predicato (teologia negativa), non predichiamo comunque in modo diverso da come predichiamo riguardo a qualunque altro ente: come nego riguardo a questo, così nego riguardo a Dio. La trascendenza di Dio non è quindi garantita davvero. Occorre che la predicazione avvenga diversamente. L’ecceденza non è nei predicati che vengono riferiti a Dio (‘sostanza o essenza’, ‘buono’, ‘grande’, ecc.), o nella mera negazione del loro riferimento a Dio, bensì nel ‘modo’ (diciamo così) della predicazione. Abbiamo (ancora, in altri termini) un ‘modo’ della predicazione che è ‘affermativo’ (catafatico) e non meramente ‘negativo’ (apofatico), e però tale da non usare il dispositivo genere /specie (che compone la definizione) o (meglio) da usarlo ‘eccependolo’, ‘eccependolo’, facendolo fibrillare, garantendo quindi l’ineffabilità, l’incomprensibilità di Dio.²³⁷

4.4 Antinomie

Tre ‘antinomie’ sono in qualche modo al centro della mia tesi:

- 1) Dio ‘è ciò che ha’;²³⁸
- 2) Dio è ‘uno’ e nondimeno ‘Trino’;²³⁹
- 3) Dio è ousia (*substantia* o meglio *essentia*) e nondimeno non è compreso nel genere della ousia.²⁴⁰

Occorre (sembra) dire di (o riguardo a) Dio in un’antinomia. Cioè: essere in qualche modo ‘aporetici’ circa Dio. Ecco la differenza tra Dio e la creatura: Dio è aporetico per il pensiero (che lo pensa senza poterlo pensare). Cfr. *Conf.* 1,1,3: che cosa si può dire quando si parla di Dio? (*quid dicit aliquis, cum de te dicit?*) Eppure, guai a quelli che non parlano di Dio! (*et vae tacentibus de te*).

Non è inesatto dire: il Padre è l’unico vero Dio; e anche il Figlio è l’unico vero Dio; infine anche lo Spirito è l’unico vero Dio. E: il Padre e l’unica vera sostanza o essenza; anche il Figlio è l’unica vera essenza; ma anche lo Spirito è l’unica vera essenza.²⁴¹ E poiché cia-

²³⁷ Stiamo qui seguendo la possibilità di una tale ‘ecceденza’ in relazione alla logica categoriale antica. Come ha osservato A. Trapè, Agostino “dispiega tutta la forza della dialettica, arma preferita dagli Ariani, per rispondere alle loro obiezioni e per dimostrare l’inconsistenza dei loro argomenti. S. Agostino aveva studiato la dialettica, una delle arti liberali, a scuola e ne aveva approfondito la conoscenza durante gli anni dell’insegnamento; aveva letto e capito da solo le *Categorie* di Aristotele, anche se, a vent’anni, applicandole a Dio ne era restato deluso; aveva espresso più volte la sua fiducia in questa *scientia veritatis* che «insegna ad insegnare e insegna ad apprendere» (*De Ordine*, 2,13,38) purchè non ce ne si serva con animo sofistico” (cfr. A. Trapè, *Introduzione*, in Sant’Agostino, *La Trinità*, cit., p. XII). C’è però anche in Agostino una via che passa per l’amore in Cristo (e che va considerata ‘eminente’ nel cristinaesimo): la *via caritatis*. Come ha osservato P. Coda: “l’amore reciproco in Cristo è il luogo teologico proprio della conoscenza di Dio Trinità”: Cioè è amando che conosciamo davvero Dio ed esperiamo la sua ‘ecceденza’ e ‘ineffabilità’ Cfr. P. Coda, *Agostino e la «via caritatis»*. *Rileggendo il De Trinitate*, in L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti, *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 19-36. Si veda anche L. Alici, *L’altro nell’Io: in dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999.

²³⁸ Cfr. *supra* capitoli 1 e 2.

²³⁹ Cfr. *supra*, in particolare il cap. 3.

²⁴⁰ Su Dio come ousia cfr. *supra* cap. 2.

²⁴¹ La professione di fede cattolica riporta: *credo in un unum Deum, Patrem omnipotentem; et in unum Dominum Iesum Christum, Deum vero de Deo vero; et in Spiritum Sanctum, Dominum*. Che può tradursi: credo

scuno dei Tre è massimamente, è necessario che insieme siano un unico vero Dio, e un'unica sostanza o essenza: l'unico Dio, ovvero la Trinità. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un unico Dio e un'unica essenza.

Nondimeno: il Padre del Figlio non è il Figlio; il Figlio del Padre non è il Padre; e infine lo Spirito di entrambi non è né l'uno né l'altro. Ciascuna Persona è detta in relazione alle altre.

È necessario tendere bene entrambi i 'lembi' del dogma: il Padre è l'unico Dio; il Figlio è l'unico Dio lo Spirito è l'unico Dio; e tutti e Tre insieme sono necessariamente l'unico vero Dio. E nondimeno i Tre sono in relazione l'uno all'altro: il Padre non è perciò il Figlio, né il Figlio è il Padre e lo Spirito non è né il Padre né il Figlio.

(Sant'Anselmo in *Monologion* XLIII-XLIV dirà: a) è lapalissiano (*liquidissime*) che il Padre e il Figlio sono un unico vero Dio, una sola essenza e un solo spirito; b) tuttavia (*tamen*) è palese (*patet*) che il Padre non è il Figlio né il Figlio il Padre. Dunque: il Padre e il Figlio sono un unico (*unum*) Dio; 'nondimeno' il Padre non è il Figlio e il Figlio non è il Padre: quindi sono due (*duo*). Ma due 'che cosa'? *Quid duo?* Nessuno dei predicati *ad se* o *ad aliud* funziona: né due dei o due essenze o sostanze, né due padri o due figli. Appunto (come abbiamo visto altrove): due 'persone'.)

La coperta va stesa bene; i lembi ben tirati in entrambe le direzioni. Bisogna occupare per intero entrambi i campi dell'antinomia; acuartierarsi fino in fondo in entrambi. Occorre non avere alcuna timidezza: Dio è uno solo, ed è assolutamente necessario che sia uno solo, unico, uno soltanto (il Padre è Dio, e il Figlio è Dio, e anche lo Spirito Santo è Dio); 'e nondimeno' (Agostino usa: *et tamen*) è necessario che il Padre (del Figlio) non sia il Figlio e che il Figlio (del Padre) non sia il Padre e che lo Spirito Santo non sia né il Padre né il Figlio.

O, più in breve: Dio è 'uno' solo; e nondimeno 'anche' il Figlio è Dio, ed anche lo Spirito Santo.

Abbiamo un'antinomia: 1) Dio è 'uno' solo; 2) le tre Persone sono 'distinte' (il Padre 'non' è il Figlio, e lo Spirito 'non' è né il Padre né il Figlio). Ora il primo enunciato è garantito dal fatto che Dio 'è massimamente' e dunque 'è ciò che ha' ('è ciò per cui è', e dunque è 'per sé' e non 'per altro'); il secondo enunciato è garantito dal fatto che la regola 'Dio è ciò ha' non si applica quando l' 'avere' esprime una relazione (il padre 'ha' il figlio, ma 'non è' il figlio).

Dio è certamente sostanza o essenza (*ousia*); infatti l'essenza è anzitutto "ciò che è" (*quod est*), ed è certo che Dio 'è' (Ego sum qui sum, *Es* 3, 14). Anzi: Dio è massimamente e veramente; dunque Dio è l'unica vera essenza.

Nondimeno niente si dice di Dio come 'di un soggetto'; niente è detto di Dio come genere o specie. Infatti: Dio è massimamente, dunque Dio 'è ciò che ha' (se "essere" (*esse*) significa 'avere' l'essenza, Dio 'è' l'essenza: 'è' ciò che 'ha', 'è' ciò 'per cui è'). Inoltre sul piano trinitario: 'di chi' diciamo che è Dio? Di chi diciamo che è massimamente? Lo diciamo di ciascuna persona singolarmente, e inoltre di tutte tre insieme, però sempre al singolare e mai al plurale. Il Padre è essenza, il Figlio è essenza, lo Spirito Santo è essenza; tutti e Tre, insieme, sono un'unica essenza.

nell'unico vero Dio Padre onnipotente; e nell'unico Signore Gesù Cristo, che è vero Dio da vero Dio; e nello Spirito Santo che è il Signore datore della vita. ('Signore' è *ad se*, come 'Dio'; e non proprio del Figlio.) E a conclusione del Rosario: Padre celeste che sei Dio, abbi pietà di noi; Figlio redentore che sei Dio abbi pietà di noi; Spirito Santo che sei Dio, abbi pietà di noi; Santa Trinità unico Dio abbi pietà di noi.

Anche qui tendiamo bene entrambi i lembi dell'argomentazione: Dio è certamente ousia (infatti certissimamente è); nondimeno niente si predica di Dio come un genere. Dio è una ousia; ma niente viene detto di Dio come di un soggetto.

Questo schema sembra che abbia due caratteristiche: 1) è antinomico; 2) entrambi i lembi o i termini dell'antinomia sembrano in qualche modo necessari. Infatti: se Dio 'è sommamente', e se Cristo 'è Dio', occorre che il Padre e il Figlio siano 'un unico' Dio. Nondimeno, se Figlio è detto in relazione a Padre, occorre che il Figlio 'del' Padre non sia il Padre 'di cui' è Figlio. Sull'ousia (*substantia* o meglio *essentia*) invece: se Dio è *maxime ac summe*, necessariamente Dio è, è ousia, ed 'è ciò che ha'; ma le Persone sono tre, quindi ousia non si dice di Dio come un genere.

Lo schema è antinomico ma entrambi i termini sono in qualche modo necessari ciascuno in sé. Tuttavia non sembra necessaria la loro concatenazione. La ragione coglie una necessità in entrambi; ma non coglie la necessità del loro nesso.

La ragione fatica a tenere insieme entrambi i termini dell'antinomia; a tendere bene entrambi i lembi in direzioni opposte. Tende quindi a sciogliere l'antinomia: 'un' unico Dio, 'tre' Persone. La ragione tende a dire: a) 'un' unico Dio; 'una' sola Persona; b) o: 'tre' Persone; 'tre' dei. Bisogna invece invertire o 'incrociare' i termini: 'un' unico Dio; 'tre' Persone.²⁴² È uno schema che riverbera, rifrange sui molti piani del discorso teologico; irraggia sugli altri dogmi. Come una *regula fidei*. Come: Cristo è vero Dio e vero uomo; nondimeno è un'unica Persona. Da cui le eresie: a) Cristo è Dio e uomo (ha due nature), *ergo* sono due persone; b) Cristo è un'unica Persona *ergo* l'uomo Gesù non è Figlio di Dio. O, ancora: la Vergine è Madre del Creatore. Dove l'antinomia è duplice: Vergine 'e' Madre; Creatura, 'nondimeno' Madre del Creatore.²⁴³ Ancora (spingendoci però più lontano dal nostro discorso) la dottrina cattolica insegna a pensare il 'male' nel mondo creato da Dio 'buono' e 'onnipotente'. E ancora a pensare il 'perdono' (la 'remissione del debito') senza la 'giustificazione' del torto, e infine 'l'amore' per i 'nemici'. Ma su questi aspetti non ci soffermiamo.

Dio è buono, 'ha' la bontà, ma Dio 'è' la bontà; e Dio è giusto, 'ha' la giustizia, ma 'è' la giustizia; e Dio è sapiente, 'ha' la sapienza, ma 'è' la sapienza; e Dio è potente, 'ha' la potenza, ma 'è' la potenza, ecc. Sarebbe forse più normale dire: Dio è buono, 'ha' la bontà, dunque Dio 'non è' la bontà; e Dio è giusto, 'ha' la giustizia, dunque Dio 'non è' la giustizia; e Dio è sapiente, 'ha' la sapienza, dunque Dio 'non è' la sapienza; ecc. C'è, però, una qualche necessità in questo: Dio è massimamente (buono, giusto ecc.), perciò Dio 'è ciò che ha'.

Dio è buono 'e' giusto 'e' sapiente 'e' onnipotente ecc. Nondimeno, Dio è 'uno' e assolutamente 'semplice'; ovvero 'tutte' queste perfezioni che si dicono di Dio essenzialmente, sono 'uno', una sola realtà. (L'uomo è corpo 'ed' è razionale; ma né corpo singolarmente, né razionale singolarmente, è 'tutto' ciò che l'uomo è. Invece 'ogni' cosa che Dio è essenzialmente è 'tutto' ciò che Dio è. Dio è buono 'e' giusto 'e' sapiente 'e' potente ecc. Ma la bontà è proprio 'tutto' ciò che Dio è; e anche la giustizia è proprio 'tutto' ciò che Dio è; e

²⁴² L'eresia (dal greco *airesis*: 'scelta, elezione, partito, fazione') è una certa incapacità di pensiero antinomico. P. Florenskij ha osservato che il dogma "come oggetto della fede include necessariamente l'antinomia del raziocinio", e che "l'eresia, anche quella mistica, è una unilateralità razionalistica che si afferma come il tutto", cfr. P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, ed. it. a cura di N. Valentini, San Paolo, Ciniello Balsamo 2010, p. 74.

²⁴³ Cfr. Boezio, *Opuscoli teologici*, a cura di E. Rapisarda, II ed., Centro Studi sull'Antico Cristianesimo Università di Catania, 1960; in particolare cfr. *De fide catholica* ("Sulla religione cattolica", pp. 32-43); *Contra Eutichen et Nestorium* ("Trattato contro Eutiche e Nestorio", pp. 44-80).

la sapienza è ugualmente ‘tutto’ ciò che Dio è; e infine la potenza è appunto ‘tutto’ ciò che Dio è.)

Anche qui vedo una qualche antinomia. Dio è buono ‘e’ giusto: è buono ed è ‘anche’ giusto. Nondimeno la bontà è ‘tutto’ ciò che Dio è; ed anche la giustizia è ‘tutto’ ciò che Dio è. ‘Sembrirebbe’ forse più coerente pensare: Dio è buono ‘e’ anche giusto; perciò ‘né’ la bontà da sola ‘né’ la giustizia da sola è ‘tutto’ ciò che Dio è. Oppure: la bontà è ‘tutto’ ciò che Dio è; dunque Dio è ‘soltanto’ buono. Così per la giustizia, ecc.

C’è però una qualche necessità in questo. Dipende da: ‘Dio è ciò che ha’.

Uno sviluppo di questa istanza si trova in Anselmo, *Monologion*, XVII.

Sant’Agostino parla di Dio come di una ‘semplice molteplicità o molteplice semplicità’ (*Conf.*; *De Trin.* 6,4,6; 6,6,8).

4.5 C’è contraddizione in Dio?

Cfr. *Conf.* 12,25: ‘non c’è contraddizione nel seno di Dio’ (*Deus meus, in cuius sinu non est contradictio*).

In *De Interpretatione* (17a,31-35) Aristotele spiega che ad ogni affermazione è opposta una negazione, e ad ogni negazione è opposta un’affermazione. Ora un’affermazione e una negazione opposte fanno una contraddizione (*contradictio*). È importante che l’affermazione e la negazione siano ‘dello stesso riguardo allo stesso’: cioè che una affermi e l’altra neghi lo stesso predicato riguardo allo stesso soggetto.²⁴⁴

Ora: Dio è ‘uno’, Dio è ‘trino’. C’è contraddizione?

La ragione segue certe linee di coerenza. Se Dio è ‘uno’ solo, allora il Figlio non può essere ‘vero Dio’ come il Padre (arianesimo). Se invece il Figlio è vero Dio, allora o ci sono tre dèi (triteismo), oppure i Tre sono solo ‘modi’, manifestazioni dell’Unico Dio (modalismo). Non è facile tenere insieme queste cose: il Padre è ‘l’unico’ vero Dio; ma anche il Figlio è ‘l’unico’ vero Dio; e lo Spirito è ugualmente ‘l’unico’ vero Dio. Quindi i Tre ‘insieme’ sono ‘l’unico’ vero Dio. Non ci sono perciò ‘tre’ dèi, bensì ‘uno’ solo. Tuttavia, né il padre è figlio, né il figlio è padre, né l’amore di entrambi è l’uno o l’altro. Non è facile tenerle insieme, ma è necessario farlo.

Ora si è detto che è necessario tenere insieme due enunciati che sembrano opposti: a) i Tre sono ‘distinti’ secondo la relazione (nessuno dei tre è nessuno degli altri due); b) i Tre insieme sono l’unico vero Dio. La contrarietà riguarda solo l’enunciazione oppure anche il significato? Dobbiamo dire: solo l’enunciazione. Infatti: Tre sono le Persone; una invece la sostanza. ‘Tre’ indica le persone; ‘unico’ o ‘uno’ indica la sostanza o essenza

(Osservo una cosa. Porfirio scrive in *Isagoge* che la specie è unitiva (*collectivum*) di molti in un’unica natura (*multorum in unam naturam*); gli enti particolari e singolari invece sempre dividono ciò che è uno (*quod unum est*) in una moltitudine (*in multitudinem*). Dunque, per la partecipazione alla specie i molti individui sono come uno (*plures unus*); l’unico e

²⁴⁴ Cfr. Aristotele, *De Interpretatione*, a cura di E. Riondato, Ed. Atene, Padova 1957, pp. 27-28: “ad ogni affermazione è opposta una negazione e ad ogni negazione una affermazione. E la contraddizione diciamo una affermazione e una negazione opposte; dico *essere opposto* la (affermazione e negazione) della stessa cosa intorno alla stessa cosa, - tuttavia non equivocamente e con tutti quei caratteri che abbiamo definito contro le noiosità sofistiche”. Cfr. anche la trad. di L. Palpacelli, in Aristotele, *Organon*, cit., p.221: “è chiaro che ad ogni affermazione è opposta una negazione e ad ogni negazione un’affermazione. E questa è la *contraddizione*: l’affermazione e la negazione contrapposte; intendo come contrapposte l’affermazione e la negazione delle stesse cose in relazione alle stesse cose, non per *omonimia*”. Per l’*editio latina* cfr. *Translatio Boethii. Liber periermeneias Aristotelis*, in *Aristoteles Latinus*, II, 1-2, Ed. Laurentius Mino-Paluella, Bruges-Paris, 1965. Per un orientamento sul principio di contraddizione in Aristotele, rimando a G. Pasquale, *Il principio di non contraddizione in Aristotele*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

comune (*unus et commune*: intende la natura comune) è come molti (*plures*) a causa degli individui particolari. Quindi, anche qui (nella logica di Porfirio) si può dire: Socrate, Platone e Aristotele sono ‘tre’; nondimeno tutti e tre insieme sono ‘uno’ solo. Tre singoli individui e un’unica natura comune. Ma è molto diverso dal modo in cui diciamo che i Tre sono un’unica sostanza: infatti qui ciascuna persona ‘è’ ciò che ‘ha’; ciascuna ‘è’ la ‘propria’ essenza, e i Tre sono un solo Dio. Dunque certamente la contrarietà riguarda l’enunciazione e non il significato. Tuttavia non come lo intenderemmo di tre sostanze create.)

Dio è Uno; Dio è Trino. È una contraddizione? La contraddizione è affermare e negare ‘lo stesso dello stesso’. Dunque perché sia una contraddizione andrebbe formulata così: Dio ‘è uno’; Dio ‘non è uno’ (qui cioè ‘trino’ sarebbe lo stesso di ‘non uno’). Inoltre occorre che qui ‘uno’ sia detto secondo lo stesso significato. È così? Ma nel primo enunciato ‘uno’ significa la sostanza, nel secondo invece indica le Persone. Dunque la contraddizione riguarda solo l’enunciato. Dunque non c’è contraddizione nel significato. Tuttavia Dio Uno-Trino resta impensabile.

Dunque: Dio è ‘uno’, Dio è ‘trino’. Qui ‘uno’ indica la sostanza, ‘trino’ indica le persone. Non c’è contraddizione. E però: come ‘pensare’ una sostanza divina (un solo Dio) e tre persone? Non sono ‘pensabili’ insieme. In qualche modo il dogma enuncia insieme due cose che non sono pensabili insieme. Senza che ci sia però contraddizione.

In *Collatio cum Maximino* (15): a) altro (*alius*) è il Padre e altro (*alius*) è il Figlio e altro (*alius*) è lo Spirito Santo, b) ‘e tuttavia’ (*et tamen*) questi Tre (*hi tres*) insieme (*simul*) è (*est*) l’unico Signore Dio (*unus Dominus Deus*). Sottolineo (come sempre) l’antinomia: *et tamen*. Ora a) e b) sono contrarie? Agostino risponde: questi due enunciati (*duo ista*) non sono contrari (*non sunt contraria*).

Adesso: Dio è sostanza; Dio non è sostanza. È una contraddizione?

Occorre dire: 1) Dio ‘è’ (in sé e non in altro) perciò è sostanza; 2) ma Dio non è ‘compreso’ in nessun genere e perciò (in qualche modo) ‘non’ è sostanza. Dunque possiamo dire: 1) Dio è sostanza; 2) Dio ‘non’ è sostanza. Sono un’affermazione e una negazione opposte? Compongono una contraddizione? Aristotele avverte: l’enunciazione non deve essere equivoca. Domandiamo dunque: qui il termine ‘sostanza’ (*substantia*, o meglio *essentia*, comunque ousia) è equivoco? Ha un diverso significato nella affermazione e nella negazione? Oppure no? Se avesse lo stesso significato ci sarebbe una contraddizione. Nell’affermazione (‘Dio è sostanza’) ‘sostanza’ significa ‘ciò (qualcosa) che è’ (*quod est*); nella negazione (‘Dio non è sostanza’) ‘sostanza’ significa ‘ciò che è, e ‘di cui qualcosa è detto come di un soggetto’. Ora, che nesso c’è tra questi due significati? Tra la ‘sostanza’ come ‘ciò che è’, e la ‘sostanza’ come ‘ciò (che è e) di cui qualcosa è detto come d’un soggetto’?

Proviamo a riformulare. C’interessa in che modo Agostino usi il termine *essentia* o *substantia* (ousia). C’interessa perché è emerso che ‘Dio è certamente sostanza’; e nondimeno ‘Dio non è compreso in alcun genere’. Ora, poiché Aristotele indica l’ousia come un genere (una categoria, un genere sommo) dire che Dio ‘non è compreso’ in nessun genere ‘dovrebbe’ significare che Dio ‘non’ è una ousia: che non è una sostanza; avremmo allora (almeno in Agostino) una ‘antinomia’, esprimibile in questi termini: Dio è certamente sostanza; ‘e nondimeno’ Dio non è sostanza. Sembrerebbe necessario dire: 1) Dio è sostanza, ‘e dunque’ rientra in un genere; oppure: 2) Dio non è compreso in alcun genere, ‘e dunque’ Dio non è sostanza. Invece, con Agostino dobbiamo incrociare i termini di questi enunciati e dire: Dio è certamente sostanza, ‘e nondimeno’ non è compreso in alcun genere.

Occorre ora domandare se si tratta di una contraddizione. Se l'espressione: Dio è sostanza 'e tuttavia' (diremmo: *et tamen*) non è compreso in alcun genere costituisce una contraddizione o no.

In altri termini: in quel 'e tuttavia', ci domandiamo se l' 'e' non sia in contraddizione col 'tuttavia'.

Aristotele parla della contraddizione nel *De Interpretatione*. Qui spiega (6,17a,25-38) che la contraddizione è data da un'affermazione e una negazione 'opposte'. L'affermazione è un'enunciazione che afferma qualcosa riguardo a qualcosa (*alicuius de aliquo*); la negazione invece nega qualcosa riguardo a qualcosa (*alicuius ab aliquo*).²⁴⁵ Un'affermazione e una negazione sono opposte solo se: una afferma e l'altra nega lo stesso riguardo allo stesso (*eiusdem de eodem*); e inoltre non equivocamente (*non aequivoce*). L'affermazione e la negazione possono riguardare: qualcosa di singolare, ad esempio Socrate; o qualcosa di universale come l'uomo. E possono essere formulate universalmente (ogni; nessuno) o non universalmente (cfr. 7,17a,38-17b,6).²⁴⁶ Vediamo alcuni esempi di contraddizione:

a Socrate è bianco si oppone Socrate non è bianco (7,17b,28-29);²⁴⁷

a l'uomo è bianco si oppone l'uomo non è bianco (7,17b,10-12);²⁴⁸

a ogni uomo è bianco si oppone non ogni uomo è bianco (o qualche uomo non è bianco) (7,17b,16-19);²⁴⁹

a nessun uomo è bianco (o ogni uomo non è bianco) si oppone qualche uomo è bianco (cfr. 7,17b,19-20).²⁵⁰

Ogni uomo è giusto e nessun uomo è giusto sono invece 'contrarie' e non contraddittorie (due enunciazioni sono contrarie se enunciano universalmente, riguardo ad un universale, che è o che non è) (7,17b,20-22).²⁵¹

Diciamo: Dio è sostanza; Dio non rientra in alcun genere. Sono due enunciazioni opposte? Contraddittorie? Consideriamo i due criteri: 1) enunciano lo stesso riguardo allo stesso? 2) la predicazione è univoca o equivoca? Il problema riguarda il termine 'sostanza' (o 'essenza', in ogni caso: *ousia*).

L'antinomia può essere riformulata così: Dio è 'sostanza'; Dio non rientra nel genere della 'sostanza'. Se tutto ciò che rientra nel genere della sostanza è sostanza, e se ogni sostanza è compresa nel genere della sostanza, allora i due enunciati dicono 'lo stesso dello stesso'. Uno dice: Dio è 'sostanza' cioè rientra nel genere della sostanza; mentre l'altro dice: Dio non è compreso nel genere della sostanza cioè 'non è sostanza'. Se qui 'sostanza' fosse usato in modo univoco (essendo un genere), avremmo allora una contraddizione.

Ma è così? Vale l'equazione: sostanza = compreso nel genere della sostanza?

E: 'sostanza' è usato in modo univoco? E con quale significato?

In altri termini: 'sostanza' nei due enunciati (affermativo e negativo) significa *unum*? Significa una stessa cosa? Ha identico significato?

Vediamo. In Agostino nell'enunciato: 'Dio è sostanza', 'sostanza' (lo abbiamo visto) significa 'ciò che è' (*quod est*). Invece nell'enunciato: 'Dio non è sostanza', sostanza significa 'ciò che è', ed 'è compreso' nel genere sostanza. Ora dire: 1) 'è' (e basta); non è lo stesso che dire: 2) 'è' e inoltre 'è compreso' in un genere. Ma si tratta di due significati distinti?

²⁴⁵ Cfr. la trad. di L. Palpacelli in Aristotele, *Organon*, cit., p. 221: "L'affermazione è un'enunciazione di qualcosa in relazione a qualcosa, la negazione è un'enunciazione di qualcosa separato da qualcosa".

²⁴⁶ Cfr. Aristotele, *De Interpretatione* cit., pp. 28-19. Cfr. anche la traduzione di L. Palpacelli, in Aristotele, *Organon*, cit., pp. 221-223.

²⁴⁷ Ibid, p. 32.

²⁴⁸ Ibid, p. 29.

²⁴⁹ Ibid, p. 30.

²⁵⁰ *Ivi*.

²⁵¹ Ibid, p. 31.

Semplicemente uno è più (o meno) 'ampio' dell'altro? Quale rapporto c'è fra i due? 'Sostanza' è qui un termine univoco o equivoco? O cos'altro?

Aristotele dà (in *Categ.*) una nozione di sostanza (ousia) che comprende (mi sembra) tre caratteri o accezioni:

- 1) 'è' (né in altro, né detta d'altro);
- 2) è ciò 'di cui qualcosa è detto' come di un soggetto;
- 3) è ciò 'in cui qualcosa esiste' come in un soggetto.

Agostino ha spogliato questa nozione degli ultimi due caratteri ed ha ottenuto la nozione di sostanza (o molto meglio, qui, 'essenza') come: 'ciò che è' (non in altro, né detto d'altro). Quando dice: 'Dio è sostanza' o 'essenza', intende dunque l'essenza in quest'accezione: 'ciò che è' (*quod est*); dunque qui la sostanza o essenza non è 'ciò che è compreso in un genere', non è ciò 'di cui' qualcosa si dice come di un soggetto. E perciò, Agostino può dire contemporaneamente: 1) 'Dio è sostanza' ('essenza'); 2) 'Dio non è compreso in alcun genere'. Perché ha separato, disgiunto, il primo dei caratteri dell'ousia aristotelica dagli altri due. Quindi per Agostino dire: 'sostanza' o 'essenza' (circa Dio), non è lo stesso che dire: 'è compreso in un genere'. Perciò può dire: 'Dio è sostanza' e 'Dio non è compreso in un genere', senza contraddizione. Se il termine 'sostanza' significa 'ciò che è' e inoltre 'è compreso' nel genere 'sostanza', non si potrebbe dire senza contraddizione: Dio è sostanza, e nondimeno non è compreso in alcun genere. Ma Agostino fa appunto venire meno (qui, circa Dio) questa equazione: sostanza = è ed è compreso in un genere. E dice invece solo: sostanza o meglio essenza = è (semplicemente).

La sostanza è 'ciò (qualcosa) che è' (*quod est*); Dio 'è'; dunque Dio è sostanza. Nondimeno Dio non è compreso in alcun genere. Dunque non è contraddittorio. Agostino (ed è importante) non dice mai che Dio non è sostanza; dice solo che Dio non rientra in alcun genere; dice: Dio è, è sostanza, ma non rientra in nessun genere. Questo perché non sempre la sostanza è compresa in un genere: c'è almeno una sostanza o essenza (Dio) che non è compresa in nessun genere.

Dunque: Dio è sostanza; Dio non rientra in alcun genere. Nessuna contraddizione. L'affermazione e la negazione non sono dello stesso riguardo allo stesso. La prima afferma di Dio che è sostanza; e la seconda nega di Dio che rientri in un genere. Ma: 'è sostanza o essenza', qui non comporta: 'rientra in un genere'. E dunque, le due enunciazioni non sono contraddittorie.

Ora questa soluzione non è veramente una soluzione. Si direbbe: genera un'altra difficoltà. Si tratta della difficoltà di pensare una sostanza che non rientri in nessun genere neppure in quello della 'sostanza'; di pensare qualcosa che sia una sostanza 'senza' rientrare in nessun genere, dunque nemmeno nel genere della sostanza; o: qualcosa che sia una sostanza 'senza' essere compreso nel genere della sostanza. Dovremmo dire così: qualcosa è sostanza, e nondimeno non rientra in nessun genere, nemmeno in quello della sostanza. (L'accento va posto su quel: 'in nessun' genere. Potremmo infatti tentare di dire: Dio non rientra nel genere della sostanza; quindi: c'è qualche altro 'significato' al di là del genere della sostanza; c'è qualche 'altro' genere in cui sussisterebbe questa sostanza non compresa nel genere sostanza. La difficoltà invece è nel dire: qualcosa 'è', è sostanza; 'nondimeno' non è compreso in 'nessun' genere: né in quello dell'accidente, né in quello della sostanza, né in altri.)

Domandiamo: se non rientra in nessun genere (né della sostanza né degli accidenti) come diciamo che 'è'? come diciamo che 'è' o che 'è sostanza'? Come lo predichiamo? Non come genere. Neppure (è ovvio) indica un'inesione accidentale. Né in modo generico e specifico; né come accidente. Quindi come? ²⁵²

²⁵² Sul tema della contraddizione in ambito trinitario, M. Donà ha osservato che se la Trinità non è compatibile col principio di non contraddizione, non deve essere il suo opposto contraddittorio. Altrimenti lo confer-

La soluzione di Agostino si attiene (e lo facciamo anche noi) a questa formula (antinomica): di Dio, che 'è' si dice 'secondo la sostanza o essenza' (*secundum substantiam vel essentiam; substantialiter*) (dunque Dio è 'sostanza' o meglio 'essenza'); e però Dio 'non è compreso in nessun genere' (*incomprehensibilis*), nemmeno in quello della 'sostanza', e cioè niente si dice 'di' Dio come 'di un soggetto'.

Riformuliamo ancora. Dunque, abbiamo: Dio è sostanza; Dio non è sostanza. Chiediamoci: c'è una contraddizione? Se il termine 'sostanza' significa *unum*, sì; o: se 'sostanza' è un termine 'univoco', sì. Tuttavia per Agostino non significa *unum*; non ha un unico significato. Può significare infatti: 1) qualcosa che (semplicemente) 'è' (in sé e non in altro: *quod est*); 2) ciò che è, 'e inoltre' di cui qualcosa è detto come d'un soggetto (o ciò di cui qualcosa si dice come genere e specie). Quindi nei due enunciati (Dio è sostanza, Dio non è sostanza) la contraddizione può essere secondo l'enunciato ma non secondo il significato. Quindi:

Dio 'è sostanza' = Dio 'è'; Dio 'non è sostanza' = Dio 'non è ciò di cui qualcosa è detto come genere'.

Dio è sostanza, Dio non è sostanza. Aristotele direbbe (cfr. *De Int.*, 8): se 'sostanza' non significa *unum*, non è necessario che dei enunciati l'uno sia vero e l'altro falso. Non è infatti così in Agostino. Ma resta il problema che si è visto.

Dunque: c'è contraddizione in Agostino? Non c'è contraddizione. Non c'è contraddizione nel significato (perché: *ousia* qui in qualche modo non significa *unum*); ma neppure si può dire che *ousia* riguardo a Dio non sia antinomico.

Dio è *ousia*/ Dio non è *ousia*: non c'è contraddizione (*ousia* non significa lo stesso nei due enunciati) e nondimeno l'antinomia resta. Poiché 'essere *ousia*' ed 'essere compreso nel genere dell'*ousia*' non sono lo stesso, qui non c'è contraddizione. Tuttavia come 'pensare' qualcosa che è *ousia* e non è compreso nel genere dell'*ousia*?

Riformuliamo (è complicatissimo, per me). Dio è *ousia*, Dio non è compreso nel genere dell'*ousia*. Domandiamo: la contraddizione è solo nell'enunciazione o riguarda anche il significato? Mi sembra che si debba rispondere: solo l'enunciazione, non il significato. Ciò che si dice sia di Dio sia delle creature (in questo caso: *ousia*) non lo s'intende di Dio con lo stesso significato con cui lo s'intende della creatura (cfr. *De Trin.* 1,1).

Così 'ousia', riguardo alle creature indica: qualcosa che 'è', e 'in cui' esistono gli accidenti, e 'di cui' qualcosa è detto come di un soggetto. Riguardo a Dio invece soltanto: 'è' (*Qui est; Est*). L'enunciazione è quindi la stessa (*ousia, substantia* o meglio *essentia*) ma il significato non è lo stesso. Per questo Agostino distingue: 'sostanza', 'essenza'. 'Ousia' significa sia 'sostanza' (è, ed è ciò in cui sono gli accidenti, e qualcosa si dice di essa come di un soggetto) sia 'essenza' ('è', semplicemente; ma niente è in essa, e niente si dice di essa come di un soggetto). Così. sostanza: ogni creatura. Essenza: Dio solo. Ma 'nondimeno' (occorre dirlo) il 'predicamento' è il medesimo: *secundum substantiam vel essentiam*. Quindi, ancora: il significato non è lo stesso (*substantia, essentia*) e però il predicamento sì (*ousia*). Anche questo è (mi sembra) antinomico. 'Essere' (in sé) per la creatura significa 'sussistere', cioè essere ciò 'di cui' qualcosa si dice come di un soggetto e 'in cui' qualcosa esiste come in un soggetto. 'Essere' (in sé) per Dio significa 'essere' ('sostanza' o 'essen-

merebbe. Occorre invece che la Trinità ecceda la contraddizione senza contraddirla. E ancora, i Tre non si distinguono come le cose del mondo si distinguono. Ma anche il modo in cui i Tre si distinguono non deve distinguersi dal modo in cui le cose si distinguono secondo lo stesso modo di distinzione con cui queste si distinguono. Altrimenti la distinzione dei Tre non si distinguerebbe fino in fondo dal modo di distinguersi delle cose del mondo. "Il mio Regno non è di questo mondo". Cfr. P. Coda – M. Donà, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013. pp. 159-161. Da approfondire.

za') ma senza che niente si dica di Lui come di un soggetto e niente esista in Lui come in un soggetto.

Le due nozioni marcano la distinzione in Agostino fra 'essenza' e 'sostanza'. E quindi la 'eccedenza' di Dio rispetto all'ambito della creatura.

Dunque: 'Dio è'. Ma secondo quale significato di 'è'? Cioè: secondo quale categoria? Non secondo l'accidente; perciò secondo la sostanza. Ma a questo punto come garantire l'incomprensibilità di Dio? Attribuendogli il grado massimo d'essere. Poiché Dio 'è massimamente', 'è ciò che ha'; dunque non è compreso in nessun genere. Perciò: Dio 'è sostanza', e nondimeno 'non è compreso in nessun genere'. Ma: ciò che 'è massimamente' (o: 'è ciò che ha') resta non intellegibile, impensabile.

Dio è sostanza (tutto si dice di Dio 'secondo sostanza'); e tuttavia non è compreso in nessun genere. Qui il secondo enunciato ('non è compreso in nessun genere') serve a far intendere che il primo ('è sostanza') non si dice di Dio come se si dicesse d'una creatura. E nondimeno (ripeto) il predicamento è il medesimo ('secondo sostanza o essenza').

Se Dio non è ousia, secondo quale altro predicamento 'è'? Ma se è ousia, come può essere 'incomprensibile'? Antinomia: ciascuno dei due enunciati preserva dai rischi che l'altro comporta.

Dio è 'ousia' (ogni predicato *ad se* di Dio si dice 'secondo sostanza o essenza', che i Greci chiamano 'ousia'); e nondimeno niente si dice di Dio 'secondo il genere e la specie' (dunque nemmeno secondo il genere dell'ousia). O anche: ogni perfezione *ad se* di Dio si dice secondo la sostanza, e però niente si predica di Dio 'come genere e specie' (e dunque nemmeno come genere e specie della sostanza). È antinomico.

Vanno tenute entrambe: *a*) Dio è sostanza o essenza (ousia); *b*) ma niente si dice di Dio secondo il genere (della sostanza o essenza, ousia). Occorre tenere entrambe: *a*) e *b*). Benchè siano antinomiche. Infatti: se rinunciamo ad *a*) e diciamo che 'Dio non è sostanza', resta che niente si predica di Dio secondo un genere (resta *b*) dunque); ma così di Dio non conosciamo alcunchè: siamo già dentro lo spazio d'una teologia 'negativa'. Fra Dio e la creatura (nel dire di entrambi: 'è') c'è piena equivocità di predicazione. Di Dio non diciamo alcunchè che abbia un significato (neppure che 'è buono', 'grande' ecc.). Se invece rinunciamo a *b*) (e accettiamo che Dio è compreso in un genere) resta che Dio 'è ousia'; ma così stiamo conoscendo Dio al modo d'una creatura: Dio è ridotto ad una presenza ontica. Tra Dio e la creatura (nel dire: 'è') c'è ora piena univocità di predicazione. Ciò che diciamo di Dio ('è ousia', 'è buono', 'è grande' ecc.) ha lo stesso significato di ciò che diciamo della creatura.

In breve: se togliamo uno dei due 'lembi' dell'antinomia, ci restano o la piena equivocità o la piena univocità: o la riduzione di Dio ad una presenza tematica o la sua totale 'ineffabilità' (cioè l'impossibilità del discorso teologico; che è impossibilità di dire qualcosa 'di' Dio, ma anche (credo) di dire qualcosa 'a' Dio) (con l'accorgimento (cfr. *De Trin.* 5,7,8) che l'impossibilità di 'affermare' alcunchè (e quindi la mera negazione d'ogni predicato) circa Dio non ne garantisce l'incomprensibilità e l'eccedenza dal quadro categoriale). Quindi ancora: occorre tenere sia *a*) che *b*); è in qualche modo necessario. Quest'antinomicità necessaria non è altro che l' 'eccedenza' (l' 'incomprensibilità') di Dio.

Abbiamo due esigenze: *a*) potersi rivolgere a Dio nella preghiera (e quindi poter 'attribuire' a Dio qualcosa: anche soltanto che ci ascolta); *b*) non avere di Dio rappresentazione né immaginaria né concettuale.

L'esigenza è: *a*) parlare 'di' Dio (e 'a' Dio), *b*) 'santificarne' (uso io qui questo termine) il 'nome'. O anche: dire 'di' Dio (e 'a' Dio) qualcosa che abbia significato (l'alternativa sa-

rebbe l'insensatezza o il silenzio), e nondimeno mantenere 'l'eccedenza' e 'l'incomprensibilità' di Dio. Non è però facile. Lo strumento è (mi sembra) l'antinomia.²⁵³

Dio è 'sostanza' (o meglio 'essenza', ousia); la creatura è 'sostanza' (ousia). Chiediamoci: c'è equivocità (omonimia) o univocità (sinonimia) di predicazione? Aristotele (cfr. *Categ.* 1,1a,1-12) spiega che "omonime si chiamano quelle cose per le quali soltanto il nome è comune mentre è diversa la definizione dell'essenza, corrispondente a quel nome;²⁵⁴ per esempio sia l'uomo che la figura dipinta si dicono animali, giacché per questi è comune soltanto il nome, mentre è diversa la definizione. Ed infatti, se si dovesse spiegare per ciascuna di queste due cose che cos'è l'essere animale, si darebbe una definizione propria a ciascuna. Si chiamano invece sinonime quelle cose per le quali comune è il nome ed anche la definizione corrispondente a quel nome è la stessa; per esempio sia l'uomo che il bove si dicono animali, giacché ciascuna di queste due cose viene chiamata con il nome di animale ed anche la definizione è la stessa. Ed infatti, se si dovesse definire per ciascuna che cos'è l'essere animale, si darebbe la stessa definizione".²⁵⁵ Anche Agostino (*De Dialectica*, 9) spiega che quando più cose sono contenute da un unico nome ed anche da un'unica definizione, vengono chiamate 'univoche' (*ea quae una definitio potest includere «univoca» nominantur*), ad esempio dicendo 'uomo', diciamo il giovane ed il vecchio, lo stolto ed il sapiente, il grande e il piccolo, ecc.; ognuno di questi riceve un unico nome (*hominis nomen*) ed è anche incluso nell'unica definizione di 'animale razionale mortale' (*eiusdem definitione claudantur (...) et animal rationale mortale definitio una commune est*); vengono invece chiamate 'equivocche' (*aequivoca*) più cose che sono sotto un unico nome (*sub uno nomine*) ma è necessario definirle diversamente (*nesesse est diverse definiri*).²⁵⁶ Ancora, lo Pseudo-Agostino (cfr. *Par. Them.* 10,18-18,12) spiega che si dicono 'omonime' (*onyma*) più cose quando hanno il nome comune ma si distinguono per 'l'interpretazione della cosa stessa' (*interpretatione vero eiusdem rei separantur*), come l'uomo dipinto e l'uomo vero (*ut homo pictus et verus*): qui il nome è identico (*idem nomen est*) ma è distinta la definizione (*verum si ad definitionem vel ad interpretationem redeas, invenientur ista disparia*). Si dicono invece 'sinonime' (*synonima*) quelle cose che sono unite sia dal nome sia 'dall'interpretazione del nome' (*res quae et nomine et sui interpretatione iunguntur*), come 'animale' (*animal*) che si dice sia dell'uomo sia del cavallo sia degli uccelli, ed è sempre 'ciò che prende cibo, è mortale, ed è dotato di sensazione' (*animal est quod cibum capiat, quod mortale sit, quod sensu moveatur*).

Ancora in *Categorie* (5,2a,18-34) Aristotele osserva che la predicazione del genere e della specie ha sempre carattere 'sinonimo': "delle cose che si dicono di un soggetto è necessario che sia il nome che la definizione si predicano del soggetto; per esempio *uomo* si dice del soggetto *un certo uomo* e perciò di quest'ultimo si predica il nome (predicherai infatti il nome di «uomo» di un certo uomo) e anche la definizione di uomo si predicherà di un certo uomo (e infatti un certo uomo è anche *uomo*) così che sia il nome che la definizione si predicheranno del soggetto".²⁵⁷

²⁵³ J.J. O'Donnell, in *Sant'Agostino. Storia di un uomo*, tr. it. C. Lazzari, Mondadori, Milano 2007 (ediz. orig. *Augustine: A New Biography*, New York 2005), p. 298, ha osservato: "I paradossi della natura divina mettono a nudo i limiti del linguaggio umano e la sua inadeguatezza all'impossibile compito della teologia".

²⁵⁴ Nella tr. latina di Boezio, *ratio substantiae secundum nomen*.

²⁵⁵ Cfr. Aristotele, *Categ.*, cit., p. 22.

²⁵⁶ Sui diversi tipi di equivocità cfr. *supra*, Cap. 2, p. 14.

²⁵⁷ Cfr. Aristotele, *Categ.*, cit., p. 38. Aristotele prosegue: "Invece delle cose che sono in un soggetto, per lo più né il nome né la definizione si predicano del soggetto. Per alcune, quanto al nome, niente vieta che sia predicato del soggetto, ma la definizione è impossibile. Per esempio il bianco, che è nel corpo come in un soggetto, si predica del soggetto (si dice infatti che il corpo è bianco), ma la definizione del bianco non si predicherà mai del corpo".

Dunque, diciamo: Dio è *substantia vel essentia* (ousia); la creatura è *substantia vel essentia* (ousia) (cfr. *De trin.* 5,2,3). C'è univocità o equivocità di predicazione? Il predicamento è il medesimo (*secundum substantiam*) ma il significato non è identico (Dio semplicemente 'è' (*est*); la creatura 'è' ma come *subiectum* degli accidenti e qualcosa si dice di essa come genere e specie). Dunque? Forse dovremmo dire: c'è 'univocità' (stesso predicamento) e nondimeno il significato è diverso. Oppure: c'è 'equivocità' (il significato è diverso) e nondimeno è lo stesso il predicamento (la categoria, cioè l'ousia). Agostino comunque non pone (mi sembra) espressamente la questione. Mi muovo qui più liberamente rispetto al testo agostiniano.

Agostino traduceva ousia con *substantia* o *essentia*.²⁵⁸ Entrambi i termini vanno bene; con un'unica avvertenza: *substantia* indica 'propriamente' (*proprie*) il *subiectum* degli accidenti; e perciò indica in modo appropriato un'ousia in cui qualcosa è come in un soggetto; una ousia a cui inerisca un'accidente. Per questo si può riferire a Dio solo 'impropriamente'. A Dio infatti niente 'accade'.

Ma forse di Dio qualcosa si dice 'come di un soggetto'? Come una specie o un genere? Di Dio che *summe est* e che inoltre è Uno-Trino s'è visto di no. Dunque Dio 'è' (né in altro; né detto d'altro); ma niente è 'in' Lui e niente è detto 'di' Lui. Niente è detto di Dio? Ma non diciamo che 'è', che 'è Dio', che 'è buono', 'giusto', 'onnipotente'? Sì, lo diciamo: ma sempre a condizione che 'Dio è ciò che ha' e che è UniTrino. Perciò non come genere e specie. Dio è Dio, 'ha' la deità; ma 'è' la deità. Dunque 'Dio' non si dice di Dio come la specie. Dio è, 'ha' l'essenza; ma 'è' l'essenza. Dunque non è come genere che di Dio si dice che è 'essenza'.

Ecco dunque un'ousia (*essentia*, qui meglio di *substantia*) che certamente 'è' (Ego sum qui sum, *Es* 3,14), ma in cui non c'è alcun accidente e di cui non è predicato alcunchè come specie e come genere. Una ousia; di cui niente è detto come genere. È per certi versi un paradosso. Una 'ousia' di cui 'niente' è detto.

Che 'è': si dice di Dio, ma non come genere; infatti 'Dio è ciò che ha' ed è 'uno-trino'.

Essentia: si dice di Dio; ma non come si dice (ad esempio) di un uomo; non come genere.

Sono vere entrambe: Dio 'è', Dio 'è ousia'; niente si dice di Dio come genere.

Ancora, la ragione ci porta a dire: se Dio è ousia, qualcosa (*ousia*, appunto) è detto 'di' Dio come genere (l'ousia è infatti un genere); se invece di Dio non si dice alcunchè come genere, Dio non è un'ousia. È invece necessario incrociare i due enunciati, e dire: Dio è ousia; 'nondimeno', niente si dice di Dio come genere.

Questo (l'abbiamo visto) a partire da due regole del discorso teologico: 'Dio è ciò che ha'; e: 'i predicati *ad se* si dicono di ciascuna singola Persona, di tutte e Tre insieme e della Trinità stessa sempre al singolare e mai al plurale'.

Il problema in fondo è: si può parlare di Dio, senza definirlo? Posso enunciare qualcosa riguardo a Dio, senza determinarlo? Più precisamente, per Aristotele: o predico secondo la specie e il genere ('dirsi di') o attribuisco qualche accidente ('essere in'). Ma: niente accade a Dio e Dio non può esistere in una specie o in un genere. Dunque: posso solo tacere? O: negare circa Dio ogni perfezione? Posso parlarne invece, senza né attribuirgli qualcosa di accidentale ('essere in') né definirlo secondo il genere e la specie ('dirsi di'). È possibile una predicazione che non sia né d'un accidente né d'un genere e d'una specie.

Sembra un paradosso. È la possibilità di parlare di una sostanza che 'sia' (né in altro, né detta d'altro) e di cui però 'niente' si dica come di un soggetto.

²⁵⁸ Cfr. *supra*, cap. 2, in particolare 2,18.

Per Aristotele ogni predicazione esprime o l'inesione di un accidente nella sostanza (essere in) o un nesso di tipo generico e specifico (dirsi di). Dunque, se 'che è', o 'che è sostanza', o sostanza, non indica (circa Dio) né un'inesione accidentale né una predicazione generica e specifica, che cosa indica? Come si predica? Non è un problema semplice. Agostino dà questa soluzione: di Dio niente si dice in modo accidentale, 'bensì' tutto come sostanza, 'ma' in modo tale che Dio 'è ciò che ha'.

Quest'ultima istanza (unitamente al fatto che Dio è 'uno e trino') è decisiva: permette di parlare di qualcosa che è sostanza, ma senza essere compreso in nessun genere.

Chiediamoci: quali alternative c'erano? Si poteva dire: Dio 'non è sostanza' (non è ousia): epekeina tes ousia; 'in-sostanziale'. Ora, questa soluzione può bastare? Non introduce invece difficoltà ancora maggiori? Se infatti (mi sembra almeno) Dio è senza essere una sostanza, ma d'altra parte non è in modo accidentale, come diciamo che 'è'? Cosa significa qui 'è'? C'è forse un altro significato di 'ente', accanto a quelli indicati da Aristotele? Ma se c'è, è un nuovo genere; e non è quindi vero che Dio non è compreso in alcun genere; sarà infatti compreso in questo nuovo che s'è trovato. Oppure 'ente' è un genere generalissimo e si dice univocamente? Ma (di nuovo) Dio sarà compreso in questo genere.

Inoltre Agostino (in *De Trin.* 5,7,8) spiega che se l'affermazione ha luogo secondo una certa categoria, anche la negazione avrà luogo secondo la medesima categoria. Quindi se 'Dio è sostanza' si dice secondo sostanza, anche 'Dio non è sostanza' deve dirsi secondo sostanza. Quindi (sembra) anche negando che Dio è sostanza, si predica di Dio secondo sostanza. Come si vede, uscire dalla predicazione generica e specifica non è facile. Non è facile deporre questo modo di predicare. Non è facile parlare di qualcosa (qui, di Dio) senza predicare secondo il genere e la specie. Non basta (mi sembra) dire: Dio 'non' è sostanza; Dio è 'non-sostanza'; è 'in-sostanziale'. Come predicare dunque riguardo a Dio?

La soluzione di Agostino è questa: Dio è 'sostanza' (o meglio essenza, in ogni caso ousia); e, nondimeno, non è compreso in 'nessun' genere. Dio (infatti) 'è' tutto ciò che 'ha'. Forse la via di Agostino (non facile) è percorribile di più e meglio di quelle che negano la sostanzialità di Dio.

Per comprenderlo, occorre insistere sul principio che Dio 'è ciò che ha'.

Dio dunque è sostanza; e nondimeno non è compreso in nessun genere. È un ossimoro, un paradosso, un'antinomia.²⁵⁹ Non è facile uscire dalla logica categoriale aristotelica, posto che le categorie sono i significati principali dell'ente. Se infatti Dio 'è', senza essere sostanza, si deve porre un nuovo genere dell'ente. Non basta dire: Dio non è sostanza, per uscire dal quadro categoriale. Se Dio 'è', ma non è 'ousia', dovremmo dire che 'è' in un significato che non è 'né' quello dell'accidente 'né' quello della sostanza: un 'nuovo' significato, appunto; un nuovo genere. Dire: è un nuovo significato, ma non è un nuovo ge-

²⁵⁹ Cfr. *Treccani, Vocabolario on line*: "antinomia": dal gr. *antinomia*, comp. di *anti* ("contro") e *nomos* ("legge"); dunque: "contraddizione, reale o apparente, fra due leggi o disposizioni di legge, fra due concetti, fra due tesi, fra un principio e un altro di una scienza". "Paradosso": dal gr. *paradoxos*, comp. di *para* ("contro") e *doxa* ("opinione"), dunque: "che va contro l'opinione o contro il modo di pensare comune, e quindi sorprende perché strano, inaspettato". "Ossimoro": "figura retorica consistente nell'accostare nella medesima locuzione parole che esprimono concetti contrari". Il termine 'antinomia' è usato in riferimento al dogma da P. Florenkji, cit. G. Lettieri, nel suo saggio "Il paradosso della creazione nel *De civitate Dei*. Il confronto con il platonismo" (in AA.VV., *Il De civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, a cura di E. Cavalcanti, Herder, Roma – Freiburg – Wien 1996, pp. Pp. 215-244), ha sottolineato "la piena consapevolezza agostiniana di costruire intorno ai paradossi la sua teologia". Lettieri riporta inoltre che Cicerone tradusse con *admirabilia* il termine greco *παράδοξα*, e che in Agostino l'uso frequente del termine (*ad mirabile* (mirabile, mirum est, come anche profundum ecc.) non è casuale ma rivela l'intenzione di una "lucida e sistematica teoria del paradosso" (cfr. pp. 218 -219).

nere, non è facile. Ogni genere sommo è infatti un significato di 'ente'. Il significato (ogni significato) di 'è' o rientra in un genere sommo o è un genere sommo. Dire: Dio 'è', ma non rientra in 'nessun' genere, non è semplice; non basta dire: 'né' sostanza, 'né' accidente; non basta dire: 'non è sostanza'.

Agostino usa invece una delle categorie esistenti: l'ousia naturalmente. La lavora internamente; la occupa, se ne appropria. E tenta (direi, approssimando) di 'eccederla' (riguardo a Dio) dall'interno. Prova ad 'eccederla', ma dall'interno.

A meno che non diciamo che Dio 'non è': che 'non' è un 'ente'. Potremmo cioè dire di Dio che 'non è'. Ma qui che 'non è' come viene predicato? Che 'è' significa o che 'è sostanza' o che 'è accidente'. Dunque che 'non è' deve ugualmente significare o che 'non è sostanza' o che 'non è accidente'. Ora certamente Dio non è accidente, ma questo è ovvio. Il problema dunque è che Dio 'non è sostanza'. Dire Dio 'non è' equivale qui a Dio 'non è sostanza'. Si è ripresentato però ora il problema precedente (di *De Trin.* 5,7,8): ancora predichiamo (pur 'negando') circa Dio 'secondo un genere di predicamento'.

La situazione quindi non cambia, e il problema è inaggirabile in questo modo.

Non è dunque facile eccedere la logica categoriale: né enunciando che Dio 'non è sostanza', né enunciando semplicemente che Dio 'non è'.

Ancora, proviamo a dire: 'Dio non è'. 'È', qui, o si predica *simpliciter* (univocamente) o *multipliciter* (equivocamente). Se si predica *simpliciter*, è un genere. Se si predica *multipliciter*, ha molti significati (ci sono molti generi). Vediamo entrambe le possibilità:

a) se *simpliciter* (se 'ente' è un genere): quando diciamo che Dio 'non è', dovremmo negare secondo questo genere dell' 'ente'. Il problema dunque persiste.

b) se *multipliciter* (polivocità dei significati di 'ente'): quando diciamo che Dio 'non è', secondo quale dei molti significati lo diciamo? Come si vede il problema persiste anche qui.

In breve. Non è facile negare che Dio è, senza negare secondo un qualche genere di predicamento; non è facile dire che Dio 'non è', senza rimanere presi nella logica categoriale. O senza che la negazione sia secondo un qualche genere.

Ancora, diciamo: Dio 'non è'. Ma 'è' (secondo la logica categoriale) significa o 'sostanza' o 'accidente'. Dunque Dio 'non è' significa o 'non è sostanza' o 'non è accidente'. Perciò (come prima) è comunque una negazione secondo un genere di predicamento. Non si eccede facilmente la logica categoriale.

O diciamo che 'ente' si predica in modo 'univoco': è dunque un genere (generalissimo). Anche qui però: 'Dio non è', è una negazione secondo il genere.

Ripetiamo. 'Ente' o si dice univocamente ('ente' è allora un genere generalissimo) o si dice equivocamente ('ente' allora è 'sostanza' o è 'qualità', 'quantità', 'relazione' ecc.). Se si dice univocamente, 'Dio non è' è una negazione secondo il genere dell' 'ente'. Se invece si dice equivocamente, 'Dio non è' significa o 'Dio non è sostanza' o 'Dio non è qualità', né 'quantità', 'relazione', ecc.; ed è comunque una negazione secondo qualche genere di predicamento. Non si esce da questa regola (comunque si dica 'ente', o 'che è'): 'con la particella negativa (*particula negativa*) soltanto (*tantum*) si nega (*negatur*) ciò che senza questa particella veniva affermato (*aiebatur*'); e: 'non c'è alcun genere di predicamento (*nullum praedicamenti genus est*) secondo il quale (*secundum quod*) vogliamo affermare qualcosa (*aliquid aire volumus*), senza che (*nisi ut*) siamo costretti (*convincamur*) a negare (*negare*) secondo lo stesso predicamento (*secundum idipsum praedicamentum*) se avremmo preposto (*si praeponere voluerimus*) la particella negativa (*particula negativa*'); ed ancora: 'con l'aggiunta della particella negativa non si recede (*non receditur*) dal predicamento (*a praedicamento*)'. (Cfr. *De Trin.* 5,7,8).

Come 'eccedere' la logica categoriale, se ogni affermazione e negazione secondo un genere vi rientra necessariamente? Forse si può tentare una affermazione di questo tipo: 'secon-

do sostanza', ma non 'come genere'. O: 'secondo la sostanza', ma non 'come di un soggetto'. Sembra (a me, almeno) questa la soluzione di Agostino.

In qualche modo è corretto dire che Dio è 'al di là della sostanza'. Se infatti non è 'compreso' nel genere della sostanza, né è 'al di là'. Tuttavia: l'eccedenza di Dio non viene presupposta, bensì è ricavata dal genere stesso che Dio 'eccede': dal genere della sostanza. Dicendo dunque che Dio 'è sostanza' e nondimeno non è 'compreso' nel genere della sostanza. In fondo diciamo sempre la stessa cosa. In modi diversi.

Dobbiamo dire: a) di Dio tutto (ogni perfezione *ad se*) si dice 'secondo essenza (o sostanza'; b) e nondimeno niente si dice di Dio 'come genere e specie' (come 'di un soggetto'). Fra a) e b) c'è una antinomia. Come pensare qualcosa che non è compreso nel genere 'secondo cui' predichiamo che è? Ed a) e b) sono altresì in qualche modo necessarie: a) Dio è 'certamente' (*sine dubitatione*, in *De Trin.* 5,2,3) 'sostanza o meglio essenza' (ousia) (Dio 'è', infatti, è *Qui est*); b) Dio non è 'compreso' in nessun genere (cfr. *Conf.* 4,16) ('è' infatti 'sommamente'; ed è 'uno e trino'). Siamo (mi pare) al di là del quadro categoriale. In questo quadro infatti: ciò di cui qualcosa si predica 'secondo' un genere, è 'compreso' in questo genere. Ma riguardo a Dio non è così. Ci sono due condizioni che consentono di eccedere il quadro categoriale: a) che Dio 'è sommamente'; b) che Dio è 'Uno' e 'Trino'.

Dio è sostanza; Dio non è sostanza. Sono in qualche modo entrambe vere. Infatti: Dio è sostanza; e nondimeno non è compreso nel genere della sostanza. La contraddizione 'sostanza – non sostanza' circa Dio riguarda dunque solo l'enunciato. Perché (quanto al significato) altro è una sostanza (o meglio essenza) non compresa nel genere della sostanza, altro una sostanza compresa nel genere della sostanza. Secondo la prima accezione Dio è sostanza (o essenza), secondo la seconda accezione invece no. Però (ed è importante) la predicazione resta in qualche modo 'univoca'. La categoria di riferimento è pur sempre la sostanza. Benchè l'accezione non sia la stessa. Dunque: una predicazione 'univoca', benchè l'accezione non sia la stessa. O meglio: l'accezione è la stessa, benchè solo nel primo uso (circa la creatura) sia pensabile in modo generico, mentre nel secondo (circa Dio) no.

C'è un'antinomia: Dio è sostanza; Dio non è compreso in alcun genere. Ora, stante la logica categoriale, dovremmo dire: ogni sostanza è compresa nel genere della sostanza; ma Dio non è compreso in alcun genere; dunque Dio non è sostanza. Perciò sembra che l'antinomia debba riformularsi così: Dio è sostanza; Dio non è sostanza. C'è una contraddizione? La contraddizione è: un'affermazione e una negazione opposte. Ma un'affermazione e una negazione sono opposte se una afferma e l'altra nega 'lo stesso dello stesso'. Dunque perché ci sia contraddizione tra i due enunciati (Dio è sostanza, Dio non è sostanza) occorre che 'sostanza' sia detto in entrambi con lo stesso significato: che sia detto cioè in modo univoco. È così? Ma nell'affermazione (Dio è sostanza) 'sostanza' significa 'ciò che è' (non in altro); nella negazione (Dio non è sostanza) invece significa 'ciò che è' e inoltre 'di cui qualcosa si dice come di un soggetto' (come genere). Questo secondo significato è più vasto del primo. Il significato quindi non è lo stesso, e perciò i due enunciati 'non' sono contraddittori. E nondimeno, il contenuto dell'antinomia resta impensabile. Resta infatti questa difficoltà: come pensare qualcosa che 'è' ma senza essere compreso in nessun genere? Come dire, di qualcosa, 'che è', senza dirlo secondo un genere (posto che niente può dirsi di questo qualcosa in modo accidentale)? Senza che di esso 'che è' si dica 'come di un soggetto'? Non è dunque facile pensare una sostanza che 'è' e di cui però 'niente' si dice 'come di un soggetto' (non potendo altresì trovarsi in essa niente 'come in un soggetto'). E però forse è necessario farlo: in virtù del fatto che Dio 'è ciò che ha', e del fatto che è 'uno

e trino'. In altri termini: se Dio è ciò che ha ed è uno-trino, è necessario che Dio sia sostanza senza che di Lui qualcosa possa predicarsi 'come di un soggetto' (nemmeno: 'sostanza'). Con l'esito (impensato?) che qualcosa d'impensabile è divenuto in qualche modo necessario: è posto come necessario. O: che un enunciato impensabile sia non contraddittorio e nondimeno necessario. Impensabile, e nondimeno necessario.

Riformulo. Se Dio 'è' (in sé e non in altro), Dio è certamente 'sostanza' (o essenza, ousia). Ma se Dio 'è sommamente' (quindi 'è ciò che ha') e le Persone sono tre, Dio non è compreso in nessun genere. (Ora entrambi gli enunciati sono posti dalla Scrittura: *Ego sum qui sum* (Ex 3,14); *Io e il Padre siamo una cosa sola* (Io 10,30). Cfr. Sant'Agostino, *De Trin.* 5,2,3; 5,3,4.)

Non è dunque contraddittorio che Dio 'sia' (e che 'sia Dio'), e che se ne possa parlare (dicendo che 'è', e che è 'sostanza'). Se Dio fosse pensabile secondo un genere, o se fosse impensabile nel modo di una contraddizione, ogni discorso riguardo a Dio sarebbe impossibile.

La questione se la predicazione riguardo a Dio comporti una contraddizione è in qualche modo legata alla questione se il nome 'sostanza' (o 'essenza') si predichi di Dio e delle creature in modo univoco oppure equivoco.

Se la predicazione è univoca (e 'sostanza' si dice di Dio e della creatura con lo stesso significato) allora l'enunciato 'Dio è sostanza ma non è compreso nel genere della sostanza' rischia di essere contraddittorio (è cioè molto difficile garantire che circa Dio la predicazione non avvenga secondo il genere). Se però la predicazione è equivoca (e 'sostanza' non ha circa Dio e circa la creatura il medesimo significato) allora è molto difficile garantire che in entrambi i casi la predicazione avvenga 'secondo sostanza' (predicamento infatti come può essere il medesimo?) e che il discorso riguardo a Dio abbia per noi un significato.

Come fare dunque? Dovremmo forse dire: 'secondo sostanza, ma non come genere'; dunque (in qualche modo, con molta approssimazione): né univocità né equivocità. O: sia univocità che equivocità. O forse ancora: equivoca univocità e univoca equivocità. È evidentemente difficile trovare un'espressione adeguata.

È però vero che in *En. in Ps.* 134,4, Agostino osserva che Dio solo 'è' propriamente, mentre della creatura diciamo che 'è fatta'; e ancora in *Conf.* 13,31 leggiamo che la creatura 'è in qualche modo' (*quidquid aliquo modo est*) perché 'è da' Colui (*ab illo est*) che non è in qualche modo (*qui non aliquo modo est*), bensì 'è è' (*sed est est*).²⁶⁰ Perciò Dio solo è 'Colui che è'; ogni altra cosa invece 'è da' Dio (*ab illo est*). Dunque riguardo alla creatura l'espressione 'è', 'è sostanza (o essenza)' indica una relazione? Indica un *esse ab Deo*? È quindi forse un predicato *ad aliud* e non *ad se*? Ma si predica (come Agostino stesso osserva in *De Trin.* 7,1,2) *secundum substantiam, substantialiter*, e perciò (mi sembra) *ad se* e non *ad aliud*.²⁶¹ È complesso.

Dunque abbiamo un quadro di questo tipo: la creatura è essenza (ousia) impropriamente, non 'è' veramente bensì solo 'in qualche modo' (in quanto 'è fatta' da Dio), e però è com-

²⁶⁰ Ne abbiamo trattato diffusamente nel cap. 2.

²⁶¹ Riporto il passo (che già s'è visto) di *De Trin.* 7,1,2: *Ex quo conficitur inopinatissimus sensus ut ipsa essentia non sit essentia, vel certe cum dicitur essentia, non essentia sed relativum indicetur (...) Hoc autem unde agimus si essentia ipsa relative dicitur, essentia ipsa non est essentia? Huc accedit quia omnis essentia quae relative dicitur est etiam aliquid excepto relativo sicut homo dominus et homo servus et equus iumentum et nummus arra; homo et equus et nummus ad se dicuntur et substantiae sunt vel essentiae; dominus vero et servus et iumentum et arra ad aliquid relative dicuntur. Sed si non esset homo, id est aliqua substantia, non esset qui relative dominus diceretur; et si non esset equus quaedam essentia, non esset quod iumentum relative diceretur; ita si nummus non esset aliqua substantia, nec arra posset relative dici. Perciò: è 'inopinatissimo' pensare che l'essenza sia qualcosa di relativo, come se l'essenza stessa non fosse essenza; e se non c'è qualche sostanza o essenza, non c'è nemmeno alcunché che possa dirsi in relazione ad altro.*

presa nel genere della ousia. Dio invece ‘è’ propriamente e veramente, dunque è essenza (comunque ousia, cfr. *De Trin*, 5,2,3), e nondimeno non è compreso nel genere dell’ousia.

Il tema è variabile in molti modi. Possiamo dire: Dio è ‘sostanza’, e nondimeno niente si dice di Lui ‘secondo un genere’ (dunque nemmeno secondo il genere ‘sostanza’). Oppure: di Dio ‘che è’ (come ‘che è buono’, ‘che è grande’, ‘che è Dio’) si dice ‘secondo sostanza’ (*secundum substantiam*) e nondimeno Dio non è compreso in ‘nessun’ genere (né nel genere ‘sostanza’). Variano i termini. Il rapporto ‘antinomico’ è identico. Che qualcosa sia ‘sostanza’ e che nondimeno niente si dica ‘di esso’ secondo un genere; o che qualcosa sia ‘secondo sostanza’ e che nondimeno non sia compreso in nessun genere: sono due rapporti ‘antinomici’. Infatti normalmente diremmo: i generi sommi (le categorie) sono i significati ultimi dell’ente, dunque tutto ciò che ‘è’, ‘è’ secondo un genere; e: tutto ciò di cui qualcosa si dice ‘secondo un genere’, è ‘compreso’ nel genere. Non è dunque facile (comunque lo si esprima) pensare qualcosa enunciando riguardo a Dio. Ricordiamo le espressioni di Agostino: ‘Dio è sostanza (o essenza)’; ‘Dio non è compreso in nessun genere’. E: di Dio tutto (ogni predicato *ad se*) si dice ‘secondo sostanza (o essenza)’; ‘di Dio niente si dice come genere e specie’.

C’è dunque in Agostino uno schema argomentativo, una figura o regola che unisce due enunciati in modo che: 1) appaiano contraddittori secondo l’enunciato ma non lo siano secondo il significato, 2) benchè ciò di cui predica (Dio) resti impensabile in modo categoriale.

Se il significato (*secundum substantiam*) è lo stesso, la predicazione è univoca e di Dio si predica (‘è’, ‘è sostanza o essenza’, ‘è buono’, ‘è grande’, ecc.) come genere. Se il predicamento però è diverso la predicazione è equivoca. Ma che modo dell’equivocità? Se ‘casuale’ (cfr. *Par. Them.*, 17: *fortuitu fiunt cum, quodam casu, simile quis alteri accipit nomen*): di Dio non conosciamo niente; se ‘per somiglianza’ (*similitudo*, cfr. *Par. Them.*, 18): di uno dei due termini non si predica ‘secondo sostanza’ bensì ‘secondo il relativo’ (come quando diciamo ‘animale’ e l’uomo e il dipinto, cfr. Arist., *Categ.* 1a,1-5; del dipinto significa ‘immagine’: indica relazione²⁶²) (invece sia di Dio sia della creatura predichiamo (che ‘è’) ‘secondo sostanza’); se ‘per analogia’ (cfr. *Par. Them.* 18,5-7: *pro parte est (quod κατά αναλογίαν Graeci vocant)*) (o ‘proporzione’): ugualmente si predica ‘secondo il relativo’ (come se diciamo ‘principio’ sia la fonte (‘principio delle acque’) sia il cuore (‘principio dell’animale’), cfr. *Par. Them.* 18,5-7); se per un’equivocità *ab uno* oppure *ad unum*: ancora indichiamo ‘relazione’ e non predichiamo ‘secondo la sostanza o essenza’ (come quando diciamo ‘medicinale’ (*medicinale*, cfr. *Par. Them.* 18,9-10) e lo strumento (*fermentum*) e il precetto (*praeceptum*) perché entrambi discendono ‘da uno’ (*ab uno descendunt*) e cioè dalla salute; o come quando diciamo ‘salubre’ (*salubris*, in *Par. Them.* 18,10-12) e la medicina (*potio*) e il medico (*medicus*) perché entrambi attingono la salute, *ad unum, id est salutem, videntur attingere*).

Invece (l’abbiamo visto) ‘è’ (‘è sostanza o essenza’) lo diciamo e di Dio e della creatura ‘secondo sostanza o essenza’ (*secundum substantiam, secundum essentiam, substantialiter*) e non ‘secondo il relativo’ (*secundum relativum, secundum relationem, relative*). (Anche i modi dell’equivocità posti da Agostino in *De Dialectica* (9) comportano (mi sembra) relazione: 1) per somiglianza (come la statua è detta ‘uomo’); 2) dal tutto la parte (come il cadavere è chiamato ‘uomo’); 3) dalla parte il tutto (come la casa è detta ‘tetto’); 4) dal gene-

²⁶² D. Pesce osserva (riguardo a questo passo di Aristotele): “per capire l’esempio si deve tener presente che in greco *animali* (ζῷα) erano chiamate anche le figure dipinte, indipendentemente da quel che rappresentavano, ond’è che il pittore veniva detto *disegnatore di animali* (ζωγράφος)” (cfr. Aristotele, *Categ.*, cit., p. 22, nota 6).

re la specie (come in latino si chiamano *verba* tutte le parole che proferiamo, ma *proprie* sono detti *verba* solo quelli che coniughiamo); 5) dalla specie il genere (come in latino sono detti *scholastici* propriamente e principalmente quelli che vanno a scuola, ma per usurpazione anche tutti quelli che si dedicano alle lettere); 6) dall'efficiente (*ab efficiente*) l'effetto (come quando diciamo di avere letto 'Cicerone'); 7) dall'effetto l'efficiente (come chiamiamo 'terrore' colui che fa terrore); 8) dal contenente il contenuto (come chiamiamo 'casa' quelli che sono in casa); 9) e viceversa (dal contenuto il contenente) (come è detto 'castagno' anche l'albero); 10) qualunque altra cosa che sia nominata per trasferimento da una stessa origine (*ex eadem origine quasi transferendo cognominetur*).²⁶³ Ora, quando diciamo che Dio è 'Principio' e 'Signore' della creatura, indichiamo 'relazione' e la predicazione può essere secondo un modo dell'equivocità benchè in una forma che va considerata con molta attenzione.) Ma quando diciamo che Dio 'è sostanza o meglio essenza' perché semplicemente 'è' (è *Qui est*), predichiamo 'secondo sostanza'.

Dunque (direi) il predicamento è il medesimo (sostanza o essenza); e nondimeno il significato non è lo stesso (perché Dio non è compreso in nessun genere).

In più (ed è importante): di Dio diciamo che 'è' (e che è 'essenza', ousia) 'propriamente' e 'veramente' (*vere ac proprie*) benchè 'non' come genere. Invece della creatura (di cui 'sostanza', ousia, si dice come genere) diciamo che 'è' (e che è 'essenza', ousia) ma non 'propriamente' e 'veramente': infatti diciamo piuttosto che 'è-non è', che 'non è assolutamente' (*non omnino est*: 'non è del tutto', cfr. *En. in Ps.* 121,5), che 'è in qualche modo' (*quo modo est*, cfr. *Conf.* 13,31).

Il problema è (mi sembra) come 'eccedere' la logica categoriale senza 'violarla'; come procurare 'l'eccedenza senza l'infrazione'. Se Dio 'è' ed 'è sommamente' (*Qui sum*, *Ex* 3,14) Dio 'è ciò che ha'. Dunque i Tre sono un Dio solo ed un'unica essenza. Se nondimeno il Padre ('del' Figlio) non è il Figlio ('del' Padre) e lo Spirito 'del' Padre e 'del' Figlio non è nessuno di questi due, le Persone sono tre. Così di Dio 'Uno-Trino' non si predica niente come genere e specie. Ma (inoltre) se Dio 'è' (ed 'è sommamente') niente si dice di Lui 'secondo l'accidente' bensì tutto (ogni perfezione *ad se*) 'secondo la sostanza'. Ma non come genere.

La tesi è dunque che la teologia di Agostino 'eccede' la logica categoriale. Comporta che qualcosa predichi di Dio, senza che la predicazione esprima l'inesione accidentale ('essere in') né il dirsi come genere e specie ('dirsi di'). In altri termini senza che la predicazione abbia luogo né in modo accidentale né in modo generico e specifico. O ancora: senza che il predicato esprima un accidente né sia un universale. La tesi è che questa 'eccezione' abbia luogo mediante un uso (diciamo così) 'puntuale' delle regole di quella stessa logica categoriale. Che dunque Agostino 'eccepisca' la logica categoriale 'dall'interno', usandola. Tenendo inoltre conto di un accorgimento: che non deve trattarsi di una teologia meramente 'negativa' (apofatica) perché (come detto più volte) di Dio si predicano molte cose (che 'è buono', 'sapiente', 'onnipotente', che 'è grande', e che 'è Dio' e che 'è essenza' perché 'è sommamente'; diciamo inoltre che è 'principio' e 'signore' della creatura; e ancora che è 'Padre' e 'Figlio' e 'Spirito santo').

Abbiamo qui (mi sembra, in Agostino, in qualche modo) 1) una 'contrazione' del quadro predicamentale 'nella' categoria della 'sostanza' (o 'essenza', comunque 'ousia', cfr. *De Trin.* 5,2,3), 2) e una sorta di 'saturazione' (diciamo così) del predicamento stesso della 'sostanza'. Si 'eccede' la 'sostanza', come 'saturandola'.²⁶⁴ Si tratta (in qualche modo) di

²⁶³ Sui quattro modi dell'equivocità 'volontaria' (*voluntate hominum*) e 'deliberata' (*ex industria*) nella *Paraphrasis Themistianae*, e sull'equivocità in Aristotele (*Categorie*) e in Agostino (*De Dialectica*), cfr. *supra*, Cap. 2, pp. 12-14.

²⁶⁴ In *Vocabolario Treccani*, "saturazione": "dal lat. Tardo *saturatio*, -onis, «saziamento», der. di *saturare*. - 1. Processo attraverso cui una determinata proprietà di un corpo, un sistema, una sostanza, espressa in genere

‘eccedere’ una regola (quella della logica categoriale) senza però (diciamo così) ‘violarla’: essere ‘liberi’ dalla regola ma senza violazione della regola; ‘eccepirarla’ (‘eccederla’) e nondimeno non ‘eccepirarla’ (‘violarla’); né ‘regolari’ dunque, né ‘irregolari’; o meglio in qualche modo ‘regolari’ (‘nella regola’), ma al contempo ‘non nella regola’; ‘dentro’, e nondimeno ‘eccedenti’; ‘immanenti’ e al contempo ‘differenti’.

Agostino usa i concetti e le categorie della logica antica e tardo antica. È comunque inserito nella epistème del suo tempo. A noi qui non interessa la validità di quei concetti. Ci interessa invece il modo in cui Agostino li utilizza. È un modo (molto complesso) che gli consente (deve consentirgli) di parlare di Dio senza contravvenire all’avvertenza principale di ogni discorso teologico: la regola di preservare ‘l’incomprensibilità’ e ‘l’ineffabilità’ di Dio. Come ha scritto A. Trapè, “il senso profondo del mistero, che vuole dire senso della trascendenza divina e dei limiti della nostra ragione”, è uno dei grandi principi della teologia agostiniana. Gli altri sono: “umile e ferma adesione alla fede, e perciò all’autorità di Gesù Cristo”; “ardente desiderio di conoscere il contenuto della fede, e quindi applicazione assidua allo studio della Scrittura, della storia, della filosofia”; “subordinazione costante della scienza teologica alla carità e alla contemplazione, cioè intima unione tra teologia e vita”.²⁶⁵

da una grandezza misurabile, tende ad assumere un valore sempre più vicino a un valore estremo che è il più alto valore compatibile con le condizioni esterne”. Cfr. *Treccani.it – Vocabolario on line*.

²⁶⁵ Cfr. A. Trapè, in Sant’Agostino, *La Trinità*, Città Nuova, Roma 1973, *Introduzione*, pp.XI-XII.

BIBLIOGRAFIA

EDIZIONI DELLE OPERE DI SANT'AGOSTINO

L'edizione *princeps* complessiva delle opere di S. Agostino fu stampata a Basilea da Giovanni Amerbach nel 1506, in 11 parti, distribuite in 9 tomi in fol. (da questa edizione sono escluse le *Enarrationes in Psalmos*, le *Epistulae* ed i *Sermones*, che l'Amerbach aveva pubblicato in precedenza). La seconda edizione è quella di Basilea del 1528-29 a cura di Desiderio Erasmo, in 10 tomi in fol.: le opere sono disposte secondo l'ordine sistematico. La terza edizione fu stampata ad Anversa nel 1577 a cura di diversi teologi di Lovanio. La quarta edizione, che supera tutte le precedenti e resta ancora, nel suo complesso, insuperata, fu pubblicata a Parigi tra il 1679 e il 1700 a cura dei Benedettini della Congregazione di S. Mauro. Più volte ristampata, è stata riprodotta dal J. P. Migne nella *Patrologia Latina* (PL) XXXII-XLVI. (Cfr. Schönemann, *Notitia litteraria in vita, scriptis et editionibus operum S. Augustini*, in PL, XLVII, coll. 10-194; G. deGhellinck, *Une édition patristique célèbre*, in *Patristique et Moyen-Âge*, III, Bruxelles-Parigi 1948, pp. 339-448). La quinta edizione, tuttora in corso di stampa, è quella del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latino-rum* (CSEL) di Vienna a cura di diversi scrittori. La sesta, parimenti in corso di stampa, è quella del *Corpus Christianorum* (CC) a cura dei Benedettini dell'Abbazia di S. Pietro in Steenbrugge, presso i tipografi Brepols.

Edizione di riferimento:

Opera Omnia di Sant'Agostino, Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA), Città Nuova Editrice, Edizione bilingue Latino e Italiano. Testo latino dall'Edizione Maurina confrontato con l'edizione del Corpus Christianorum. Consultabile on line al sito: www.augustinus.it

Altre edizioni dell'*opera omnia* di sant'Agostino (testo latino) on line:

Opera Omnia Multilingue dal Migne Patrologia Latina con indici analitici in: *Documenta Catholica Omnia. Omnium paparum, Conciliorum, Ss. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiae Qui ab Aevo Apostolico ad Usque Benedicti XVI Tempora Floruerunt (Excerpta ex Migne Patrologia Latina)*, on line al sito: www.documentacatholicaomnia.eu

OPERE DI SANT'AGOSTINO CITATE:

Confessionum libri tredecim (Le Confessioni), Introd. gen.: A. Trapè - Traduz. e note: C. Carena - Indici: F. Monteverde, Roma 1965, 1991 (5); *Le Confessioni*, introduzione di C. Mohrmann, traduzione di C. Vitali, testo latino a fronte, Bur, Milano 2008; *Confessioni*, monografia introduttiva, traduzione, parafrasi, note e indici di G. Reale, Bompiani, Milano 2012).

De Civitate Dei (La città di Dio), Vol. I (I-X), Introd.: A. Trapè - R. Russell - S. Cotta - Traduz. e note: D. Gentili, Roma 1978, 1990 (2); *La città di Dio*, Vol. II (XI-XVIII), Introd. e note: D. Gentili - A. Trapè - Traduz.: D. Gentili, Roma 1988; *La città di Dio*, Vol. III (IXI-XXII), Introd., traduz. e note: D. Gentili - Indici: F. Monteverde, Roma 1991).

De diversis quaestionibus octoginta tribus (in La vera religione. Ottantatre questioni diverse - Le diverse questioni a Simpliciano - Le otto questioni di Dulcizio - Manuale sulla fede, speranza e carità - Il potere divinatorio dei demoni - La fede e le opere), Introduzioni particolari, trad. e note: G. Ceriotti - L. Alici - A. Pieretti - Indici: L. Alici - F. Monteverde Roma 1995).

De Genesi ad litteram (*Genesi alla lettera*, Traduz., note e indici: L. Carrozzi, Roma 1989).
Collatio cum Maximino arianorum episcopo (in *Opere antiariane. Un discorso di parte ariana - Contro un discorso di parte ariana - Conferenza con Massimino - Polemica con Massimino*, Introduzione, trad. e note: E. Peroli - Indici: F. Monteverde - E. Peroli, Roma 2000).

De grammatica: Regulae Aurelii Augustini, De grammatica: Ars breviata (*Incipit ars Sancti Augustini pro fratrum mediocritate breviata*); *De rhetorica, De dialectica; De magistro* (in *Enciclopedia: La grammatica - Le regole - La retorica - La dialettica*, Introd. trad. e note di A. Pieretti, Roma 2000; *Il maestro e la parola. Il maestro, La dialettica, La retorica, La grammatica*, a cura di M. Bettetini, Rusconi, Milano 1993).

De immortalitate animae (in *Dialoghi, Vol. I. Controversia accademica - Felicità - Ordine - Soliloqui, Immortalità dell'anima*, Introd., traduz., note e indici: D. Gentili, Roma 1970).

De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum (in *I costumi della Chiesa cattolica e i costumi dei Manichei*, in: *Contro i Manichei, Vol. I. I costumi della Chiesa cattolica e i costumi dei Manichei - Disputa con Fortunato - Due anime - Natura del bene*, Introd. gen.: F. Decret - Introduzioni particolari, trad. e note: A. Pieretti - L. Alici, Roma 1997).

De natura Boni (*Natura del Bene*, prefazione, introduzione, traduzione e apparati di G. Reale; con in appendice un saggio di W. Beierwaltes, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2001).

De Trinitate (*La Trinità*, Introd.: A. Trapè - M. F. Sciacca - Traduz., note e indici: G. Beschin

Roma 1973, 1987 (2); *La Trinità*, saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, traduzione e apparati di B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012).

Enarrationes in Psalmos (*Esposizione sui Salmi* (1-50), Introd.: A. Corticelli - Traduz.: R. Minuti

Roma 1967, 1982 (2); *Esposizione sui Salmi* (51-85), Traduz., rev. e note: V. Tarulli, Roma 1970, 1990 (2); *Esposizione sui Salmi* (86-104), Traduz., rev. e note: T. Mariucci - V. Tarulli, Roma 1976, 1993 (2); *Esposizione sui Salmi* (121-139), Traduz., rev. e note: V. Tarulli, Roma 1977, 1993 (2); *Esposizione sui Salmi* (140-150), Traduz., rev. e note: V. Tarulli - Indici: F. Monteverde, Roma 1977, 1993 (2)).

Epistulae (*Lettere* (1-70), Introd.: M. Pellegrino - Traduz.: T. Alimonti - L. Carrozzi - Note: L. Carrozzi, Roma 1969, 1992 (2)).

Sermones (*Discorsi* (1-50): sul V. Testamento, Introd.: M. Pellegrino - Traduz. e note: P. Bellini - F. Cruciani - V. Tarulli - Indici: F. Monteverde, Roma 1979; *Discorsi* (51-85: sul N. Testamento), Traduz. e note: L. Carrozzi; Roma 1982; *Discorsi* (117-150): sul N. Testamento, Traduz.: M. Recchia, Roma 1990).

STRUMENTI

Collegamenti a siti Internet dotati di archivi bibliografici agostiniani e dei relativi strumenti di consultazione:

Al sito www.augustinus.it è consultabile la *Bibliografia della Introduzione a Sant'Agostino*, di A. Trapè, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice. Il sito contiene un motore di ricerca con indicazioni per la consultazione delle bibliografie non NBA.

Augustinus Literatur-Dateibank, Archivio in lingua tedesca (on line: www.augustinus.de).

Finding Augustine: Archivio in lingua Inglese (nel sito: www.findingaugustine.org).

Una ricerca può essere fatta nei cataloghi dei sistemi bibliotecari on line:

Sistema Bibliotecario Nazionale Italiano: sistema di consultazione delle biblioteche italiane in rete OPAC consultabile al sito: www.sbn.it (contiene numerosi titoli alla voce: Agostino, Aurelio <santo>; o in latino: Augustinus, Aurelius <santo>).

Catalogue de la Bibliothèque Nationale de France: Archivio in lingua francese al sito: www.bnf.fr (alla voce: augustin (saint)).

Una ricerca può essere fatta anche nei cataloghi dei sistemi bibliotecari on line:

Sistema Bibliotecario Nazionale Italiano: sistema di consultazione delle biblioteche italiane in rete OPAC consultabile al sito: www.sbn.it (contiene numerosi titoli alla voce: Agostino, Aurelio <santo>; o in latino: Augustinus, Aurelius <santo>).

Catalogue de la Bibliothèque Nationale de France: Archivio in lingua francese al sito: www.bnf.fr (alla voce: augustin (saint)).

Repertori bibliografici:

C. Andresen, *Das Augustinus - Gespräch der Gegenwart*, Köln 1962, pp. 459-581.

C. Andresen, *Bibliographia Augustiniana*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973².

Boletín Agustiniiano, in *Augustinus*, Madrid 1956 ss.

Bibliographia Patristica, Berlin 1956ss.

A.- M. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris 1965.

C. Boyer, *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Milano 1970.

Bulletin Augustinien, in *Année théologique* 1949-1953 (per gli anni 1948-1952) e in *Revue des Études Augustiniennes*, Paris 1955ss. (per gli anni seguenti). (Consultabile anche on line al sito: <http://irevues.inist.fr>).

Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale, Mont César - Louvain (dal 1929ss).

V. Capànaga, "Bibliografía Agustiniiana", in *Obras de San Agustín*, tom. I, BAC, Madrid 1950².

G. Catapano, *L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*, Padova 2000.

A. Casamassa, Istituzioni di patrologia, Ed. Ferrari, Roma 1950⁶, pp. 228-266.

U. Chevalier, *Répertoire des Sources historiques du Moyen-Âge*, Parigi 1905.

Un'ampia bibliografia sul *De Trinitate* di Sant'Agostino è a cura di B. Cillerai, in Agostino, *La Trinità*, saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, traduzione e apparati di B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, pp. 1109- 1256.

G. A. de Brie, *Bibliographia philosophica 1934-1945*. I. *Bibliographia Historiae Philosophiae*. Ultrajecti ad Renum-Bruxellis, *Spectrum* (1950), LXXV- 664; II. *Bibliographiae philosophiae*, ibid., 1954, XXXII-798.

J. M. Del Estal, "Historiografía de la "Ciudad de Dios" de 1928 a 1954", in *La Ciudad de Dios* 167 (1954), numero straordinario, II, pp. 647-774.

É. Gilson., *Introduzione allo studio di S. Agostino* [1983], trad. V. Venanzi Ventisette, Marietti, Genova 1989².

R. Gonzales, "Bibliografía agustiniana del centenario", in *Religión y Cultura* 15 (1931), pp. 461-509.

Institut des Études Augustiniennes - Paris, *Fichier augustinien*, 4 voll. (Parte I, voll. 1-2: *Fichier-Auteurs*. Parte II, voll. 1-2: *Fichier-Matières*), G. K. Hall, Boston 1972.

Institut des Études Augustiniennes - Paris, *Fichier augustinien. Premier Supplément* (dal 1971 al 1978 incluso), G. K. Hall, Boston 1981.

E. Krebs, "Neuere Augustinusliteratur", in *Theol. Revue* (1932).

G. Kruger, "A Decade of Research in Early Christian Literature (1921-1930)", in *Harvard Theol. Revue* (1933).

- Institut des Études Augustiniennes, *Fichier augustiniens* (1972).
L'année philologique, Paris 1924ss.
 E. Lamirande, "Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de saint Augustin. Essai bibliographique", in *RÉAug* 8 (1962).
 E. S. Lodovici, "Agostino", in *Questioni di storiografia filosofica* I, Brescia 1975, pp. 445-501.
 R. Lorenz, "Augustinus Literatur seit dem Jubiläum von 1954", in *ThR* 25 (1959), pp.1-75.
 R. Lorenz, "Zwölf Jahre Augustinusforschung", in *ThR* 38 (1973) e 40 (1975).
 T. L. Miethe, *Augustinian Bibliography (1970-1980), with Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship*, Greenwood Press, London 1982.
 J. Moràn, "La mariología de San Agustín a través de la bibliografía", in *Revista Española de Teología* 23 (1963), pp. 333-366.
 J. Moràn, *La teoría del conocimiento en San Agustín*, Archivo Agustiniense, Valladolid 1961, pp. 343-356.
 J. Moràn, "Bibliografía sobre la espiritualidad de San Agustín (1925-1935)", in *Revista Agustiniense de Espiritualidad* 2 (1961), pp.460-480; "Bibliografía (1935-1945)", *ibid.* 3 (1962), pp. 394-410; e 4 (1963), pp.429-446.
 E. Nebreda, *Bibliographia Augustiniana*, Roma 1928 (fino al 1928).
 "Repertoire bibliographique de St. Augustin", in *Augustiniana* (dal 1950ss.).
 "Repertoire bibliographique ", in *Revue philosophique de Louvain* (dal 1946ss.).
 A. Rigobello, "Studi agostiniani in Italia nell'ultimo ventennio", in *Cultura e Scuola* 32 (1969), pp. 73-84.
 I. Rodriguez, "Bibliografía misional sobre San Agustín", in *Contribución Española a una Misionología Agustiniense*, Seminario de Misiones Extranjeras, Burgos 1955, pp. 191-199.
 E. Samek Lodovici, "Agostino", in *Questioni di storiografia filosofica* I (Brescia 1975), pp. 445-501.
 M. F. Sciacca, *Augustinus (Bibliogr. Einführungen in das Studium der Phil)*, Bern 1948.
 T. Van Bavel, *Répertoire bibliographique de saint Augustin* (1950-60), Steenbrugge 1963.
 T. Van Bavel, *Répertoire bibliographique de St. Augustin* (1950-1960), Steenbrugge 1963.
 F. Van Steenberghen, "La philosophie de St. Augustin d'après les travaux du centenaire", in *Revue Néoscol. Phil.* (1932-1933).

Enciclopedia:

Augustinus-Lexikon / herausgegeben von C. Mayer, in Verbindung mit E. Feldman, W. Geerlings, R. Herzog, Basel Stuttgart : Schwabe & Co., 1986-2008.
Augustine through the Ages: an encyclopedia / general editor: A.D. Fitzgerald, O.S.A., associated editors: J. Cavadini (et al.), Grand Rapids, Mich. Cambridge: W.B. Eerdmans, copyr. 1999; ed. It. a cura di L. Alici - A. Pieretti, *Agostino: dizionario enciclopedico*, Città Nuova, Roma 2007.

BIBLIOGRAFIA IN NOTA

Fonti classiche citate:

S. Ambrosii Mediolanensis episcopi de Fide ad Gratianum Augustus libri quinque, Oeniponti : Libreria Academica Wagneriana, 1875.
 Anselmo d'Aosta, *Monologion*, introduzione, traduzione, note e apparati di I. Sciuto, testo latino a fronte, Rusconi, Milano 1995.

- Aristotele, *Metafisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale, testo greco a fronte, Rusconi, Milano 1993.
- Aristotele, *Le categorie*, traduzione, introduzione e commento di D. Pesce, Liviana, Padova 1967.
- Liber Aristotelis de decem predicamentis. Translatio Boethii*, in *Aristoteles Latinus*, I, 1-5, ed. L. Minio-Paluello, Desclée De Brouwer, Bruges-Paris 1961.
- Aristotele, *De Interpretatione*, a cura di E. Riondato, Atene, Padova 1957.
- Liber periermeneias Aristotelis. Translatio Boethii*, in *Aristoteles Latinus*, II, 1-2, ed. L. Minio-Paluello; ed. G. Verbeke, rev. L. Minio-Paluello, Desclée De Brouwer, Bruges-Paris 1965.
- Aristotelis *Opera Omnia, Graece et Latine*, Editore Ambrosio Firmin-Didot, Parisiis 1848-1850.
- Aristotele, *Organon*, coordinamento generale di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016.
- Boezio, *Opuscoli teologici*, a cura di E. Rapisarda, II ed., testo latino a fronte, Centro Studi sull'Antico Cristianesimo Università di Catania, 1960.
- Plotino, *Enneadi*, prefazioni di G. Reale, traduzione di R. Radice, Mondadori, Milano 2008.
- Porfirio, *Isagoge*, prefazione, introduzione, traduzione e apparati di G. Girgenti, testo greco a fronte, in appendice versione latina di S. Boezio, Bompiani, 2004.
- Porfirio, *Sentenze sugli intellegibili*, prefazione, introduzione, traduzione e apparati di G. Girgenti, testo greco a fronte, in appendice versione latina di M. Ficino, Rusconi, Milano 1996.
- Pseudo- Agostino, *Anonimy Paraphrasis Themistianae (Pseudo-Augustini categoriae decem)*, in *Aristoteles Latinus*, I, 1-5, Ed. L. Mino-Paluello, Bruges-Paris, 1961.
- Pseudo-Agostino, *Anonimy Paraphrasis Themistianae (Pseudo-Augustini categoriae decem)*, in *Aristoteles Latinus*, I, 1-5, Ed. Laurentius Mino-Paluello, Desclée De Brouwer, Bruges-Paris, 1961.
- Quintiliano, *La formazione dell'oratore*, introduzione di M. Winterbottom, traduzione e note di S. Corsi, 2 Voll., BUR, Milano 2001.
- Seneca, *Lettere a Lucilio*, introduzione di L. Canali, traduzione e note di G. Monti, Bur, Milano 1993.
- S. Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae De veritate*, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae : ad Sanctae Sabinae, 1970-78, 6 V.

Bibliografia secondaria in nota:

- AA. VV., *Agostino e la tradizione agostiniana*, a cura di C. Esposito - P. Porro, Quaestio. Annuario di storia della metafica, 6, 2006.
- AA. VV., *Agostino lettore e interprete di Paolo. Lectio Augustini XX Settimana Agostiniana Pavese, Institutum Patristicum Augustinianum*, Roma 2008.
- AA. VV., *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*, Atti del Convegno organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R., Bibliopolis, a cura di V. Celluprica, C. D'Ancona, Napoli 2005.
- AA. VV., *Aristotle in late Antiquity*, ed. by Lawrence P. Schrenk, Catholic University of America Press, 1994.
- AA. VV., *Aristotele. Perché la Metafisica*, a cura di A. Bausola – G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994.
- AA.VV., *Aristoteles Romanus. Le réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, ed. by Y. Lehmann, Brepols Publishers, Turnhout Belgium 2013.

- AA. VV., *Aristotle Transformed: the ancient commentators and their influence*, ed. by R. Sorabji, Cornell University Press, Ithaca, New York 1990.
- AA. VV., *Augustin philosophe et prédicateur. Hommage à Goulven Madec. Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011*, I. Bochet (ed.), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2012.
- AA. VV., *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. by Allan D. Fitzgerald, Grand Rapids, Mich., 1999 (ed. it.: *Agostino, dizionario enciclopedico*, a cura di L. Alici – A. Pieretti, Città Nuova, Roma 2007).
- AA. VV., *Autos, idipsum: aspects de l'identité d'Homère à Augustin* (sous la dir. De D. Doucet et al.), Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence 2014.
- AA. VV., *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, a cura di E. dal Covolo – M. Soldi, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.
- AA. VV., *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, a cura di L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti, Città Nuova, Roma 2005.
- AA. VV., *La ricerca di Dio nelle religioni*, EMI, Bologna 1980.
- AA. VV., *Storia dell'ontologia*, a cura di M. Ferraris, Bompiani, Milano 2007.
- AA. VV., *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. by E. Stump – N. Kretzmann, Cambridge 2001.
- L. Alici, *L'altro nell'io: in dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999.
- F. Amerio, *Aristotele. Metafisica. Estratti*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1938.
- L. Ayres, "Being", in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. by Allan D. Fitzgerald, Grand Rapids, Mich., 1999, pp.96-98 (ed. it.: "Essere (*Esse, essentia*)", in *Agostino, dizionario enciclopedico*, ed. it. a cura di L. Alici – A. Pieretti, Città Nuova, Roma 2007, pp. 664-667).
- W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- W. Beierwaltes, *Platonismo nel cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- E. Bellini, (a cura di), *Alessandro e Ario*, Jaka Book, Milano 1974.
- T. Bénatouil- E. Maffi, F. Trabattoni (ed.), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zurich, New York 2011;
- E. Bermon, "Grammaire et métaphysique: à propos des formes *essendi, essendo, essendum* et *essens* dans l'*Ars grammatica breviata* de saint Augustin", in AA. VV., *Augustin philosophe et prédicateur. Hommage à Goulven Madec. Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011*, I. Bochet (ed.), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2012, pp.185-194.
- E. Berti, "Essere", in AA. VV., *Storia dell'ontologia*, a cura di M. Ferraris, Bompiani, Milano 2007.
- E. Berti, "L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi", in E. Berti – G. Lafont – A. Molinaro – E. Nicoletti, *Origini e sviluppi dell'analogia*, a cura di G. Caserta, Vallombrosa, Roma 1987, pp. 94-115.
- E. Berti – G. Lafont – A. Molinaro – E. Nicoletti, *Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a S. Tommaso*, Ed. Vallombrosa, Roma 1987.
- M. Bettetini, *Introduzione ad Agostino*, Laterza, Bari 2008.
- N. Blasquez, "El concepto de substantia según san Agustín", in *Augustinus*, 14, 1969, pp.43-93.
- N. Blasquez, "El concepto de substantia según san Agustín, De Civitate Dei y Enarrationes in psalmos", in *Augustinus*, 15, 1970, pp. 369-383.
- N. Blasquez "El concepto de substantia según san Agustín, Los libros De Trinitate", in *Augustinus*, 15, 1970, pp. 305-350.
- N. Blasquez *La idea de sustancia según san Agustín*, Madrid 1968

- M. Bonelli - F. Guadalupe Masi (a cura di), *Studi sulle categorie di Aristotele*, Adolfo M. Hakkert Ed., Amsterdam 2011.
- H. Bonitz, *Sulle categorie di Aristotele*, prefazione e introduzione di G. Reale, traduzione e saggio integrativo di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1995 (ed. orig. *Über die Kategorien des Aristoteles*, 1953).
- C. Boyer, "The notion of Nature in St. Augustine", in *Studia Patristica. Paper presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1955*, Part II, Berlin 1957, pp. 175-186.
- F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, prefazione, introduzione e traduzione dei testi greci di G. Reale, tr. dal tedesco di S. Tognoli, Vita e Pensiero, Milano 1995 (ed. orig. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862).
- P. Brown, *Agostino d'Ipbona*, ed. it. Einaudi, Torino 2005 (ed. orig. *Augustine of Hippo*, Faber and Faber, London 1967, 2000).
- L. Castiglioni – S. Mariotti, *Vocabolario della Lingua Latina*, Loescher, Torino 1990.
- G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010.
- G. Catapano, *Introduzione generale*, in *Agostino, Tutti i dialoghi*, introduzione generale, presentazioni ai dialoghi e note di G. Catapano, Bompiani, Milano, 2006.
- G. Catapano, *Saggio introduttivo*, in *Agostino, La Trinità*, saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, traduzione e apparati di B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012.
- G. Catapano, *L'idea di filosofia in Agostino: guida bibliografica*, Il Poligrafo, Padova 2000.
- E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, prefazioni di I. Toth e T.A. Szlezàk, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- E. Cattanei, "Il problema dell'oggetto della matematica come sostanza intellegibile nella *Metafisica* di Aristotele", Estr. da: "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, LXXXVII, 1995, 2, pp.199-218.
- E. Cattanei, "I metodi della metafisica platonico-accademica 'generalizzante' ed 'elementarizzante' nei libri 'M' ed 'N' della *Metafisica* di Aristotele", Estr. da: "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", LXXXII, 1990, 2-3, pp.184-213.
- E. Cattanei, "Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione. La sostituzione da parte di Aristotele, in *Met. M, N, dei metodi della metafisica platonico-accademica 'generalizzante' ed 'elementarizzante' con l'astrazione universalizzatrice*", Estr. da: "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, LXXXII, 1990, 4, pp.578-586.
- H. Chadwick, *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia, della filosofia*, Il Mulino, Bologna 1986 (ed. orig. *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1981).
- R. Chiaradonna, "Plotino e la scienza dell'essere", in T. Bénatouïl, E. Maffi, F. Trabattoni, *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zurich, New York, 2011, pp. 117-137 (in particolare cfr. p.131);
- R. Chiaradonna, "Plotino e la teoria degli universali: *Enn.VI 3 [44], 9*", pp.1-35); (in V. Celluprica, C. D'Ancona (a cura di), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*, Atti del Convegno organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R., Bibliopolis, Napoli 2005?- verificare).
- B. Cilleari, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e complessità*, ETS, Pisa 2008.
- N. Ciola, *Teologia Trinitaria*, EDB, Bologna 1996.
- P. Coda, *Agostino e la «via caritatis»*. *Rileggendo il De Trinitate*, in L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti, *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, Città Nuova, Ro-

- ma 2005, pp. 19-36. M.T. Clark, *De Trinitate*, in AA. VV., *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. by E. Stump – N. Kretzmann, Cambridge 2001, pp. 91-101. 227
- A. K. Coomaswamy, *Tempo ed Eternità*, Editrice Luni, Milano 1996 (ediz. orig. *Time and eternity*, 1989).
- P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, Parigi 1943;
- J.-F. Courtine, “Essenza, sostanza, sussistenza, esistenza”, in *Quaestio. Annuario di Storia della Metafisica*, 3 (2003), pp. 27-59.
- J.F. Courtine, “Note complémentaire pour l’histoire du vocabulaire de l’être. Les traductions latines d’ousia et la compréhension romano-stoïcienne de l’être”, in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, sous la direction de P. Aubenque, Paris, Vrin, 1980, pp. 33-87.
- A. de Libera, *Il problema degli universali. Da Platone alla fine del medioevo*, tr. it. di R. Chiaradonna, La Nuova Italia, 1999 (ed. orig. *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Seuil, 1996).
- P. Coda – M. Donà, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013.
- D. Doucet, “Augustin, «Confession» 4,16,28-29, «Soliloques» 2,20,34-36, et les «Commentaires des Catégories»”, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 93/3, 2001, pp. 372-392;
- K. Flasch, *Agostino d’Ippona*, Il Mulino, Bologna 1983 (ed. orig. *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980).
- N.Flocchini - P.Guidotti Bacci - M.Moscio, *Sermo et humanitas. Corso di lingua e cultura latina*, Bompiani, Milano 2012.
- P.A. Florenskij, *Il significato dell’idealismo*, ed. it. a cura di N. Valentini, tr. di R. Zupan, SE, Milano 2012 (ed. orig. *Smysl idealizma*, Sergiev Posad 1914).
- P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, ed. it. a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010 (ed. orig. *Stolp utverzdenie istiny. Opyt’ provoslavnoy feodicej v dvendcati pis’ mach*, Moskva 1914; 1^a ed. it. a cura di E. Zolla, tr. it. P. Modesto, Milano 1998).
- M.P. Foley, *Augustine, Aristotle and the Confessions*, in *The Thomist*, 67 (2003), pp.607-622.
- R.M. Garcia, “*Magis esse y Minus esse en san Agustin y una possible influencia neoplatonica*”, in *Revista Agustiniana*, 41, 2000, pp. 626-636.
- L.P. Gerson, “Plotinus and the Rejection of Aristotelian Metaphysics”, in *Aristotle in late Antiquity*, Edited by Lawrence P. Schrenk, 1994, pp. 3-21.
- A. Ghisalberti, *Agostino e i due nomi di Dio*, in *Vivarium*, Napoli 1994.
- A. Ghisalberti, “L’Essere e l’Uno in Tommaso d’Aquino”, in AA. VV., *L’Uno e molti*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 242-243.
- A. Ghisalberti, *Circolarità di tempo ed eternità in Agostino e Tommaso d’Aquino*, in “Annuario filosofico” 17, 2001, pp.83-93.
- A. Ghisalberti, *Filosofia medievale. Da Sant’Agostino a San Tommaso*, Giunti, Firenze; Milano 2006.
- A. Ghisalberti, *Filosofia teoretica*, Educatt, Milano 2011.
- A. Ghisalberti, “L’Essere e l’Uno in Tommaso d’Aquino”, in Aa. Vv., *L’Uno e molti*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1990, p. 241.
- A. Ghisalberti, *Logos filosofico e logos rivelato*, CUSL, Milano 2009.
- E. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant’Agostino*, Marietti, Genova 1984 (ed. orig. *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1929).
- É. Gilson, *L’essere e l’essenza*, Ed. Massimo, Milano 1988 (ed. orig. *L’Être et l’essence*, Vrin, 1948).

- G. Greshake, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Querinania, Brescia 2000 (ed. orig. *Der dreieine Gott. Eine Trinitarische Theologie*, 1997 by Verlag Herder, Freiburg im Breisgau).
- P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*, presentazione di G. Reale, tr. di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1993 (ed. orig. *Porphyre et Victorinus*, Etudes Augustiniennes, 1968).
- C. Horn, *Sant'Agostino*, Il Mulino, Bologna 2005 (ed. orig. *Augustinus*, München, Beck, 1995).
- C.H. Kahn, *The verb 'be' in ancient Greek (The verb 'Be' and Its Synonyms. Philosophical and grammatical studies, Part 6)*, Dodrecht, Reidel, 1973.
- G. E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in agreement? Platonists and Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford University Press, 2006;
- A. Kenny, "Les *Categories* chez les Pères de l'Eglise latins", in *Les Categories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005, pp. 121-133.
- P. Keseling, "Augustin und Quinitilian", in *Augustinus Magister*, I, 1954, pp.201-204.
- G. Lettieri, "Il paradosso della creazione nel *De civitate Dei*. Il confronto con il platonismo", in AA. VV., *Il De civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, a cura di E. Cavalcanti, Herder, Roma - Freiburg - Wien 1996, pp. 215- 244.
- G. Lettieri, "It doesn't matter". Le metamorfosi della materia nel cristianesimo antico e nei dualismi teologici", in *Materia. XIII colloquio internazionale: Roma, 7-8-9 gennaio 2010. Atti*, a cura di D. Giovannozzi – M. Veneziani, Ed. L. S. Olschiki, Firenze 2011.
- B. Lonergan, *De Deo Trino*, 2 v., Pontificia Università Gregoriana, Roma 1964.
- S. MacDonald, "The divine nature", in *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2001, pp. 71-90.
- W.E. Mann, "Immutability and predication: What Aristotle taught Philo and Augustine", in *Internationa Journal for Philosophy of Religion*, 22, 1987, pp.21-39.
- J.-L. Marion, *Dio senza essere*, a cura di C. Canullo, tr. it. A. Dall'Asta, Jaka Book, Milano 2008 (ed. orig. *Dieu sans l'être*, Fayard, Parigi 1982).
- J.-L. Marion, *In Luogo di sé*, tr. it. M.L. Zannini, Jaka Book, Milano 2012 (ed. orig. *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, PUF, 2008).
- J.-L. Marion, "Note sur l'usage de *substantia* par s. Augustin", in *Après la métaphysique: Augustin?*, Alain de Libera (ed.), Publications de l'Institut d'Études Médiévales de l'Institut Catholique de Paris, Vrin 2013, pp. 147-165.
- H.I. Marrou, *Sant'Agostino*, tr. it. G. Marcolungo, Mondadori, Milano 1960 (ed. orig. *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, Le Seuil, 1955).
- H.-I Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, cura di C. Marabelli - A. Tombolini, Jaka Book, Milano 1987 (ed. orig. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard, 1938).
- G. Mascia, *La teoria della relazione nel De Trinitate di Agostino*, Studio Teologico, Napoli 1955.
- C. Meazza, *L'evento esposto come evento d'eccezione*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2012. (II Ed. ampliata 2014).
- C. Meazza, *Note sul visibile pittorico: per un'etica dell'estetica*, Collana Kairos, stampa 2001 (Sassari : Stamperia artistica).
- V. Melchiorre, "L'analogia in Aristotele", in AA. VV., *Aristotele. Perché la Metafisica*, a cura di A. Bausola – G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp.91- 116.
- D.J. Melling, *Platone*, Società editrice il Mulino, Bologna, 2008 (ed. orig. *Understanding Plato*, Oxford University Press, Oxford 1987).
- L. Minio-Paluello, "Note sull'Aristotele latino medievale", in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 54, n. 2 (Marzo-Aprile 1962), pp.131-147.
- B. Mondin, *Storia della Metafisica*, Vol.2, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998.
- C. Moreschini, *Storia della Filosofia Patristica*, Morcellania, Brescia 2004.

- J.J. O'Donnel, *Sant'Agostino. Storia di un uomo*, ed. it. Mondadori, Milano 2006 (ed. originale: *Augustine: A New Biography*, New York 2005).
- G. Pasquale, *Il principio di non contraddizione in Aristotele*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- E. Przywara, *Agostino informa l'Occidente*, Jaka Book, Milano 2007 (ed. orig. *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Jakob Hegner, München 1933).
- K. Rahner, *La Trinità*, a cura di C.M. Lacugna, Queriniana, Brescia 2004 (ed. orig. *Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in *Mysterium Salutis* 2, 1998).
- I. Ramelli, "Seneca in Plinio, Dione, S. Agostino", in *Neronia*, 6. *Rome a l'epoque neroniane*, Actes du 6° colloque international de la SIEN (Rome, 19-23 mai 1999), ed. par J.M. Croisille et Y. Perrin, "Collection Latomus", Bruxelles, Latomus, 2002, pp. 503-513.
- J. Ratzinger, *Il Dio di Gesù Cristo. Meditazioni sul Dio uno e trino*, Queriniana, Brescia 2005 (ed. orig. *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, by Kösel-Verlag GmbH & Co, München 1976).
- J. Ratzinger, *Lo Spirito Santo come "communio". Sul rapporto fra pneumatologia e spiritualità in Agostino*, in C. Heitmann – H. Mühlen (edd.), *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, Jaka Book, Milano 1977 (ed. orig. *Der Hl. Geist als Communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, in C. Heitmann – H. müHLen (edd.), *Erfahrung und Theologie des heiligen Geistes*, München 1974, 223-238).
- G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- G. Reale, *Monografia introduttiva. Le "Confessioni" come la più alta espressione del pensiero tardo-antico cristiano*, in Sant'Agostino, *Confessioni*, monografia introduttiva, traduzione, parafrasi, note e indici di G. Reale, Bompiani, Milano 2012.
- G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milano 2006, Vol. 4: *Aristotele e il primo peripato*.
- G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Vol. 9: *Assi portanti del pensiero antico e lessico*, Bompiani, Milano 2006.
- G. Rudebusch in *Aristotelian Predication, Augustine and the Trinity*, in *The Thomist*, 53, 1989, pp.587-598.
- O. Sagramola, *Agostino. Genio della Patristica*, Vecchiarelli, Roma 2010.
- V. Salas, Jr., "Revisiting St. Augustine's philosophy of God in light of Plato's protology", in *The Modern Schoolman*, 82/4, 2005, pp. 211-230.
- E. Samek Lodovici, in *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino*, Ed. Studium, Roma 1979.
- M.Simonetti, *Arianesimo latino*, Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1967.
- M.Simonetti, "S. Agostino e gli ariani", in *Rev. Etud. August.*, n. 13, 1967, pp. 55-84;
- M.Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 1983.
- M. Simonetti, "Alcuni aspetti del linguaggio teologico da Tertulliano ad Agostino", in E. dal Covolo – M. Soldi (a cura di), *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, pp.187-204.
- P. Sguazzardo, *Sant'Agostino e la Teologia Trinitaria del XX secolo*, Città Nuova, Roma 2006.
- A. Solignac, *Doxographie et manuels dans la formation de saint Augustine*, in *Reveau de études Augustinienne*, 4 (1958), pp. 129- 137.
- R. Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", pp.1-30, in Aa. Vv., *Aristotle Transformed: the ancient commentators and their influence*, Edited by R. Sorabji, Ithaca, 1990

- G.C. Stead, "Aristoteles", in *Augustinus- Lexicon*, Hrsg. von C. Mayer et al., Vol.1, 1994, pp.445-446.
- V. Solov'ev, *La crisi della filosofia occidentale*, ed. it. a cura di A. Dell'Asta, La Casa di Matriona, Milano 1989 (ed. orig. *Krizis zapadnoj filosofii (protiv pozitivistov)*, 1874).
- G.C. Stead, *Divine Substance*, Oxford University Press, Oxford 1977.
- G.C. Stead, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity: Arius, Athanasius, Augustine*, Variorum Collected Studies Series, Aldershot : Ashgate 2000.
- G.C. Stead, *Substance and Illusion in the Christian Fathers*, Variorum Reprints, London 1985.
- R.J. Teske, "Augustine's use of *substance* in speaking about God", in *The Modern Schoolman*, 62, 1985, pp.147-163 (riedito in R. Teske, *To know the God and the Soul: Essays on the Thought of Saint Augustine*, Catholic University of America Press, 2008, pp.112-130).
- R.J. Teske, "Divine Immutability in Saint Augustine", in *The Modern Schoolman*, 63, 1986, pp.233-249.
- R.J. Teske, "Properties of God and the Predicaments in *De Trinitate V*", in *The Modern Schoolman*, 59, 1981, pp. 1-19.
- F.-J. Thonnard, "Ontologie Augustinienne", in *L'année theologique augustiniennne*, XIV, 1954, pp. 41-53.
- W. Tkacz, "Aristotle", in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. by Allan D. Fitzgerald, Grand Rapids, Mich., 1999, pp. 57-58.
- W. Tkacz, "Aristotle, Augustine's Knowledge of", in *Augustine through the ages, n Encyclopedia*, ed. by Allan D. Fitzgerald, Grand Rapids, Mich., 1999, pp. 58-59.
- A. Traina, "Seneca e Agostino", estr. da *Rivista di cultura classica e medievale*, XIX (1977), pp.751-767.
- A. Trapè, *Introduzione*, in S. Agostino, *La Trinità*, NBA IV, Roma 1973.
- A. Trapè, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo Sant'Agostino*, in Quaderni della Cattedra Agostiniana, 1, Roma 1959.
- A. Trapè, "Sant'Agostino: L'ineffabilità di Dio", in AA.VV., *La ricerca di Dio nelle religioni*, EMI, Bologna 1980.
- A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele. Con in appendice la prolusione accademica del 1833 "De Aristotelis categoriis"*, prefazione e saggio introduttivo di G. Reale, traduzione e saggio integrativo di V. Cicero, Vita e pensiero, Milano 1994 (ed. orig. *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, 1844).
- M. Tuominen, *The ancient commentators on Plato and Aristotle*, Stocksfield: Acumen Publishing, 2009.
- P. van Geest, *The Incomprehensibility of God. Augustine as a Negative Theologian*, Peters, Leuven-Paris-Walpole, Ma 2011.
- S. Vanni Rovighi, *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- L. Villeveille, "La critique augustinienne des categories d'Aristote", in *Revista Filosófica de Coimbra*, 43 (2013), pp.143-164.
- H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica. V, L'ultimo atto*, 2^a ed. it. Jaka Book, Milano 2012 (ed. orig. *Theodramatik. Band IV. Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983).
- E. von Ivanka, *Platonismo Cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, presentazione di G. Reale, introduzione di W. Beierwaltes, Vita e Pensiero, Milano 1992 (ed. orig.: *Plato Christianus*, 1964).
- E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, Adelphi, Milano 1998.
- G. Zuanazzi, *Pensare l'assente. Alle origini della teologia negativa*, Città Nuova, Roma 2005.