

LINEAMENTI DI ONTOLOGIA TRINITARIA IN AGOSTINO



The objective of this essay is to find the unity of St. Augustine's thought. All his philosophy, from anthropology to the definition of the person, from the doctrine of memory to the different forms of knowledge, from the philosophy of language to hermeneutics, from the doctrine of interiority to that of relations, from ethics to history, it finds in the trinitary idea the unifying element. This treatise is divided into two parts: in the former the sources of St. Augustine's thought are found in the latter his trinitary theology is expressed. What emerges is a trinitary ontology, a synthesis of faith and reason, theology and philosophy: the trinitary revelation in the creation and incarnation of the Verb gives reason of a reflected rationality in the model, a trinitary ontology of the person with a theology of the trinitary Being.

di
GIORGIO SANTI

1. Introduzione

Il fondamento teologico della fede cristiana è quello di credere in Dio Trinità. Una fede che si distingue dalle altre forme di credo religioso, deista, politeista o panteista. Inoltre la fede nel Dio Trinità si distingue anche dagli altri monoteismi, ebraico e islamico. La definizione della Trinità, quindi, ha una grande importanza per la fede cristiana, anche se nel corso dei secoli è stata spesso ignorata dai cristiani stessi. Già Agostino non può fare a meno di rilevare che la sua opera *De Trinitate* sarà letta da poche persone e che ancora meno saranno in grado di comprenderla. Ancora nel novecento si è riconosciuto, per esempio da parte di K. Rahner o di J. Moltmann, come la dottrina trinitaria sia una speculazione riservata a specialisti e come poco importi «sia nella dottrina della fede come nell'etica, che Dio sia Uno e Trino»¹. Tuttavia nel novecento si è assistito a un notevole ritorno di interesse intorno al tema trinitario soprattutto nel pensiero teologico, mentre poco riscontro ha avuto nella ricerca filosofica, forse perché memori del monito di Kant secondo il quale il dogma della Trinità non ha nessun valore per l'intelligenza dell'uomo e nessuna incidenza per la sua prassi², oppure perché nella sua onto-teo-logia Hegel ne aveva ormai disvelato l'essenza ed esaurito il mistero nella comprensione della ragione dialettica.

Con questo studio vorremmo cercare di ripensare il tema trinitario in Agostino soprattutto da un punto di vista filosofico, teoretico ed etico; da una parte per verificare come Agostino usi la terminologia filosofica del suo tempo per definire la Trinità e, dall'altra, per dimostrare come questa sua ricerca non sia solo un esercizio intellettuale, ma abbia una valenza esistenziale, sia cioè un metodo di interpretazione di se stessi e della realtà in cui l'uomo vive. Nel periodo patristico Agostino è quel pensatore che meglio ha approfondito l'*intellectus fidei*; spingendo la ragione verso la comprensione del mistero ha connotato la fede per il suo valore filosofico dimostrando che, a differenza di Kant, è possibile teorizzare un pensare trinitario e descriverlo nei suoi innumerevoli aspetti spirituali, umani e sociali. Inoltre per lui tale pensare non potrà mai esaurire il senso del mistero, come bene descrive nella preghiera finale del *De Trinitate* e che dimostra come, a differenza di Hegel, la nostra comprensione può essere sempre aperta al mistero e può svelare delle nuove soluzioni alla ragione filosofica. Lo studio è stato suddiviso in due parti: nella prima cercheremo di sintetizzare i concetti filosofici essenziali della riflessione trinitaria agostiniana e di individuare anche le fonti di riferimento;

1) J. Moltmann, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, trad. it. di D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1983, p. 11.

2) I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, trad. it. di A. Poggi, Pubblicazioni dell'Istituto Universitario di Magistero, Genova 1953, p. 47: «Dal dogma della Trinità, preso alla lettera, non si potrebbe assolutamente cavare nulla per la prassi, anche nel caso in cui si credesse di capire; e ancor meno ove ci si renda conto che esso supera ogni nostro concetto. Che dobbiamo onorare tre o dieci persone nella divinità, il novizio lo accetterà sulla parola con eguale facilità, perché egli non ha nessuna idea di un Dio in tre persone (ipostasi), o meglio ancora perché egli non può trarre da questa differenza delle regole diverse per la condotta della sua vita».

nella seconda parte cercheremo di esporne il pensiero teologico soprattutto nel metodo di interpretazione trinitaria.

2. L'ontologia trinitaria. Questioni filosofiche

Con il titolo del nostro saggio vogliamo collocare al centro del pensiero di Agostino la sua peculiare e fondamentale caratteristica, di essere un pensare trinitario. L'Essere di Dio è Trinità, il pensiero nel suo essere e nel suo operare riflette questo modello trinitario e per questo motivo è relazionale, dialogico, comunicativo, ermeneutico³. La corrente di pensiero che riguarda l'ontologia trinitaria è piuttosto recente ed è soprattutto grazie agli studi di Piero Coda che diventa un motivo di rinnovamento del pensiero teologico, ma anche di quello filosofico. A Piero Coda va riconosciuto il merito di aver riportato la Trinità al centro della riflessione teologica, non solo della vita cristiana, ma anche al centro del pensare. Nelle sue ormai numerose opere l'ontologia trinitaria ha un ruolo centrale e la figura di Agostino ne costituisce una parte essenziale⁴. Il paradosso della fede non può escludere la sfida del pensiero che, per Coda, consiste nella ragione trinitaria: pensare teologicamente Dio nella sua essenza originale trinitaria a partire dalla creazione per giungere all'incarnazione e proseguire nella comunità di coloro che credono. È ancora possibile oggi affidarsi ad un pensiero fondato nell'idea trinitaria? È ancora possibile in un'epoca ormai definita post-cristiana, dominata dalla scienza e dal secolarismo, affidarsi ad una rivelazione cristiana e al suo aspetto unico e caratteristico che è la sua interpretazione trinitaria? Per Coda evidentemente sì, tenendo conto dei dati acquisiti dalla tradizione teologica e dogmatica ripensata e interpretata secondo una rinnovata intelligenza della rivelazione. Nella prospettiva di un'ontologia trinitaria occorre quindi affermare che Dio è uno nell'essere e nel sussistere relazionale delle tre persone, è atto o evento delle tre persone, in modo che ciascuna delle tre sia l'unico vero Dio. Dio pertanto è Uno nelle relazioni d'amore e di dono delle tre divine persone, il centro «dell'Evento in cui il Dio Uno si dischiude nei Tre, e i Tre si consumano nell'Uno, è l'*Agápe* di cui il Cristo Crocifisso e Risorto è la manifestazione escatologica»⁵.

In una prospettiva cristiana, dove fede e ragione convergono nella stessa verità, il discorso filosofico sull'essere (ontologia) e quello teologico su Dio con-

3) Cfr. G. Santi, *Agostino d'Ippona filosofo*, Lateran University Press, Roma 2003.

4) Cfr. P. Coda, M. Donà, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013; P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011; P. Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008; P. Coda, M. Donà, *Dio Trinità tra filosofi e teologi*, Bompiani, Milano 2007; P. Coda, *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007; P.D. Bubbio, P. Coda, *L'esistenza e il logos. Filosofia, esperienza religiosa, rivelazione*, Città Nuova, Roma 2007; P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religione, mistica*, Città Nuova, Roma 2003; P. Coda, L. Žák (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998; P. Coda, A. Tapken, *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma 1997; P. Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987.

5) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 552.

vergono nella stessa Trinità. Il mistero della Trinità può essere pensato a partire dall'evento della rivelazione cristologica della morte e risurrezione di Cristo; occorre cioè un'ermeneutica, una comprensione della *kenosi* di Dio. La filosofia ha ovviamente la propria autonomia della ricerca razionale, ma tale ricerca, secondo noi, ha anche una possibilità, per usare un concetto heideggeriano, cioè quella di pensare la fede cristiana, di unire la fede alla ragione, di comprendere la fede della rivelazione (creazione e incarnazione) con gli strumenti della ragione filosofica che, comunque, in quanto tali, sono sempre in costante evoluzione. Non si rischia nemmeno di fare una confusione tra filosofia e teologia, perché entrambe mantengono la propria autonomia; bisogna soltanto riconoscere la possibilità di esistenza di una filosofia cristiana, cioè che la ragione si possa ed anzi si debba applicare alla fede, proprio per non cadere in facili fideismi, assolutismi e fundamentalismi religiosi. Quali sono le caratteristiche dell'ontologia fondata trinitariamente? Quali sono i suoi concetti e i suoi valori derivanti dalla rivelazione cristiana? L'*Essere di Dio uni-trinitario, l'essere trinitario e personale come agapé, la morte e risurrezione di Cristo, l'essere sé persona, il trascendimento nell'altro e la relazione interpersonale vissuta sul modello pasquale*. Sono tutti valori fondanti l'ontologia trinitaria della persona che per Coda si possono vivere nella propria esistenza e comprendere intellettualmente solo "entrando" nel «luogo originario dell'esperienza e del pensiero del Dio Trinità che Gesù annuncia e di cui rende partecipi nel suo spirito»⁶. Solo nell'orizzonte di un'esperienza cristiana la persona può essere compresa nell'ottica di una ontologia trinitaria. Ciò che può garantire autenticità al pensare cristiano è proprio il pensare trinitario, perché ha in sé i germi e i concetti dei valori assoluti della persona: il valore dell'essere, della relazione interpersonale, dell'amore, della volontà e dell'intenzionalità unificante.

Il concetto di ontologia trinitaria vuole quindi unire la fede cristiana e l'ontologia filosofica nella comprensione, per quanto possibile, della Trinità. Esso trova il suo fondamento nella riflessione dei Padri della Chiesa (Agostino in particolare), nella sensibilità dei maggiori pensatori medievali (Tommaso in particolare), nei pensatori cristiani moderni (Rosmini in particolare) e nei maggiori teologi del novecento (E. Przywara, H.U. von Balthasar, S. Bulgakov, J. Moltmann, E. Jüngel, K. Hemmerle, per citarne alcuni). Il concetto di ontologia ha una lunga storia nell'Occidente, da Parmenide ad Heidegger; per Coda indica «la conoscenza del *logos* dell'essente, del senso, della verità di ciò che è. Non si tratta della conoscenza di qualcosa di particolare, di un genere di realtà piuttosto che di un altro: ma dell'orizzonte stesso entro il quale si attua ogni conoscenza»⁷. Le cose esistono, noi stessi siamo, con il nostro esistere e la nostra storia, ma alla ricerca del significato e del senso dell'esistere e dell'essere intende rispondere l'ontologia.

La ricerca quindi di un pensare fondato trinitariamente non può non prescindere da Agostino al quale Coda dedica una parte degli studi; egli prende in considerazione soprattutto le *Confessiones* e il *De Trinitate* dove vengono indicate «le due strade che Agostino intuisce per illustrare la verità della Trinità a partire dal suo prendere dimora nell'uomo redento da Cristo: quella dell'esperienza *interiore*

6) *Ibid.*, pp. 562-563.

7) *Ibid.*, p. 557.

dello spirito e quella dell'*esperienza dell'amore scambievole sino all'unità*⁸. In Agostino «il tema della *relatio in divinis*, non si può in definitiva collocare nella giusta luce senza tener conto della chiave interpretativa della *caritas*, intuita persino come il senso risolutivo dell'*esse divino*⁹. La ripresa di Agostino è di fondamentale importanza, perché è il primo grande pensatore che ha teorizzato una concezione dinamica e relazionale della Trinità attraverso l'esempio del linguaggio, una *ontologia trinitaria della Parola divina* (l'*Essere si dice* nel Verbo, il Padre *dice* Se stesso in unità nello Spirito nella Parola della creazione e dell'incarnazione) e per analogia una *ontologia triadica della parola humana*, nella parola interiore (il *verbum mentis*), nella parola esteriore (il *verbum vocis*) e nella comunicazione ermeneutica delle persone che possono così comprendersi unite nell'intenzionalità dell'amore. Ad Agostino bisogna riconoscere non solo di avere teorizzato l'analogia trinitaria nell'uomo, nell'interiorità della *mens* e delle sue facoltà, nella trinitarietà della sensazione e del pensiero, ma anche di aver espresso tale interiorità e trinitarietà ai rapporti interpersonali tramite la funzione della parola, del *verbum mentis* e del *verbum vocis*, che permettono di istituire nella comunità delle persone un universo significante ed ermeneutico e che trova la propria autenticità nell'intenzionalità unificante dell'amore. L'amore ha una valenza etica e teoretica, perché come deve regolare i rapporti interpersonali, così deve dare un significato unitario all'interiorità umana e alla sua conoscenza, come *Agápe* deve dare un significato unitario all'Essere trino.

L'idea della Trinità ha un carattere prettamente teologico, ma Agostino la definisce grazie alle categorie filosofiche, in particolare aristoteliche, della sostanza e della relazione; Dio è unità nella sostanza e distinzione nella relazione delle persone. Considerando l'uomo, attraverso l'idea di creazione, egli scopre dei *signa*, che sono simboli e immagini del creatore trinitario: si tratta di *imago* (per l'uomo interiore) e di *vestigia* (per la conoscenza esteriore e per il mondo), cioè una serie di triadi o trinità razionali che rimandano al modello eterno. Le triadi, che sono l'immagine trinitaria e analogica della creazione, si possono riscontrare a vari livelli che sono relativi alla conoscenza (sensibile, razionale e intellettiva), all'etica e all'ermeneutica. Infatti investono l'essenza stessa della persona e delle sue relazioni, del linguaggio e della comunicazione. Esse costituiscono il fondamento di un pensare trinitario. A livello della conoscenza sensibile la trinità della percezione (*res, visio, intentio*) e quella conseguente della memoria sensibile (*memoria sensibilis, interna visio o imago mentis, intentio*). A livello della conoscenza interiore la trinità della coscienza di sé (*mens o animus, notitia sui, amor*) e quella conseguente della memoria di sé (*memoria sui, intellectus o ratio superior, voluntas*). A livello della conoscenza superiore la trinità dell'esperienza e della conoscenza di Dio (*mens, notitia Dei, amor*) e quella conseguente della memoria di Dio (*memoria Dei, intellectus Dei, voluntas Dei*). Le analogie trinitarie sono la forma del pensare, costituiscono l'essenza della persona e delle sue facoltà (*memoria, intellectus, voluntas*) con tutti i contenuti di conoscenze.

8) *Ibid.*, p. 375.

9) *Ibid.*, p. 536.

La ragione agostiniana ci conduce così nella regione dell'essere, in una dimensione ontologica che è la caratteristica dell'interiorità della *mens* intesa come *memoria*, come centro della comprensione e come autentico essere della persona. La filosofia della mente è analizzata nei suoi molteplici aspetti di memoria, di conoscenza e di volontà, poiché la *mens* si esprime nella dimensione trinitaria delle sue facoltà ed in quella dialogica dell'intenzionalità aperta all'incontro con l'altro e con l'Altro. Possiamo così parlare di una ontologia trinitaria della *mens* che è fondata, quale *imago*, nella teologia trinitaria. La riflessione trinitaria di Agostino è decisiva, quindi, per la sua dottrina dell'essere. Ad ispirarlo sono sempre la fede e la ragione: per la fede la rivelazione biblica (la creazione e l'incarnazione del Figlio), per la ragione Plotino e soprattutto Porfirio; è proprio grazie a Porfirio e al suo tentativo di sintesi tra Platone ed Aristotele, che Agostino può conoscere e ripensare la metafisica aristotelica, la dottrina della conoscenza e quella delle categorie, in particolare della sostanza e della relazione, che diventeranno decisive nella riflessione trinitaria. La rivelazione biblica del Nuovo Testamento e l'influenza di Aristotele attraverso Porfirio segnano il suo allontanamento da Platone, il passaggio cioè da una filosofia dell'Uno-Essere immutabile ad una concezione più dinamica dell'Essere inteso come Parola, creatrice e redentrice.

2.1. La relazione

La categoria aristotelica della relazione è importante per Agostino, sia per formulare la dottrina trinitaria, sia per descrivere le molteplici analogie riscontrate nell'uomo. Per Agostino essere e relazione in Dio sono la stessa cosa; a differenza di Platone e dei platonici, la distinzione nella relazione in Dio non avviene tra due sostanze distinte, tra l'Uno e la Diade di Platone o tra l'Uno e l'Intelletto di Plotino, ma nell'unica sostanza. Non si può non rilevare come le categorie di Aristotele siano alla base del pensiero trinitario di Agostino e del loro uso a livello ontologico. Agostino è giunto all'idea di una relazione sostanziale in Dio per contrastare l'astuto e malizioso, *callidissimum machinamentum*¹⁰, ragionamento degli ariani. Questi fondandosi sempre nelle categorie di Aristotele affermavano che se esistono distinzioni all'interno della divinità devono far parte o della categoria della sostanza o di quella degli accidenti. In Dio però non ci possono essere accidenti, quindi tali distinzioni devono appartenere alla sostanza, perciò i tre devono essere tre sostanze, cioè tre déi. Agostino, invece, ripensando le stesse categorie sostiene che in Dio oltre alla categoria della sostanza si deve parlare anche di relazione; la relazione in Dio non può essere accidentale, ma deve appartenere alla sua stessa sostanza: Padre, Figlio e Spirito sono un'unica sostanza in relazione tra di loro.

La rivelazione biblica del Nuovo Testamento consente all'uomo di comprendere, per mezzo della fede, che in Dio esiste un Padre, un Figlio e uno Spirito, che questi sono un'unica essenza o sostanza, che sono in relazione tra di loro e che la loro relazione si estende all'uomo. L'intelligenza umana ha la capacità, *capax Dei*¹¹,

10) *De Trinitate*, 5, 4. Le citazioni latine dalle opere di Agostino e le traduzioni italiane, in parte riviste, sono tratte dall'*Opera omnia* pubblicata da Città Nuova Editrice.

11) Cfr. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 64, 7.

pensare questo mistero e questa rivelazione utilizzando le categorie proprie del pensiero, che Agostino bene individua in quelle aristoteliche. La categoria della relazione, secondo l'interpretazione di Agostino, non caratterizza solo l'essenza divina, ma per una sorta di analogia caratterizza tutto il creato, l'uomo nella sua realtà interiore ed esteriore, con tutta la sua complessa realtà di esistente, di corporeità, di sensibilità e di conoscibilità della sua esperienza; l'essenza uno-trinitaria si rende quindi manifesta anche alla ragion pura che può leggerne e coglierne i segni. Si tratta per la ragione di cercare un orizzonte di senso dell'esistenza; si tratta di una possibilità, data tra le tante possibilità della ragione, di trovare e di pensare una nuova idea di Dio, attraverso le parole e il linguaggio di un uomo risuonate nel tempo e nella storia, di una Parola che è Trinità.

L'archetipo di ogni forma dialogica, relazionale e non dualistica è la Trinità. L'Identità pura che si differenzia nelle relazioni personali è il modello dell'identità interiore che si differenzia nelle relazioni delle facoltà, nel dialogo intersoggettivo temporale e storico e nell'anelito al superiore, in una costante dialettica orientata dall'intenzionalità della volontà e dell'amore. Con la riflessione trinitaria, la dottrina delle relazioni unita a quella della creazione fa svanire in Agostino ogni forma di dualismo di stampo platonico.

2.2. L'antropologia

La categoria della relazione intesa in senso sostanziale è utilizzata da Agostino per definire la Trinità, ma è applicata anche all'uomo per descrivere le sue relazioni interiori e sociali. Il centro della riflessione agostiniana sull'uomo è il suo essere persona nella dinamica delle sue relazioni. Il concetto di persona, seppure usato da Agostino in un contesto teologico, viene ad assumere un valore del tutto nuovo nell'antropologia perché indica l'essere dell'uomo nella sua singolarità e individualità, nella sua interiorità e nella sua coscienza; inoltre tale individualità e interiorità della persona si costituisce nella dinamica relazionale, in sé, nell'esse, *nosse, velle*¹², e fuori da sé, nel rapporto conoscitivo e nella relazione dinamica con la comunità delle persone. L'antropologia agostiniana comprende quindi i termini di persona, di sostanza, di singolarità e di individualità, *persona est substantia individua*:

«Il termine sostanza o persona non designa la specie, ma un qualcosa di singolare ed individuale, cosicché il termine sostanza o persona non abbia un senso equivalente a quello del termine uomo preso come termine comune a tutti gli uomini, ma nel senso di questa parola applicata a "questo uomo" »¹³.

Ciò che caratterizza in particolare il pensiero di Agostino è quello di associare il valore della persona e della sua esistenza al suo centro significante dell'essere, che è la *mens*. Nella mente, nelle sue facoltà e nei suoi contenuti, è nascosto il

12) *Confessiones*, 13, 11, 12.

13) *De Trinitate*, 7, 6, 11.

valore autentico della persona o la sua nullità; la mente è il motore dell'essere, del conoscere e del volere; l'esistenza della mente si manifesta in una forma di interiorità trinitaria che si relaziona nell'unità e nella distinzione delle tre facoltà della memoria, dell'intelligenza e della volontà, per mezzo delle quali può esprimere i propri contenuti di pensiero. L'esistenza della persona si realizza in questa interiorità trinitaria dell'io, nella triade della mente; quando la memoria e la conoscenza che ne deriva sono uniti nella volontà e nell'amore, la persona esprime la sua parte migliore, perché ciascuno considerato singolarmente ha questi tre elementi nella mente, «una sola persona, cioè ciascun singolo uomo, ha quei tre nella mente... ogni singolo uomo, che viene detto immagine di Dio non secondo tutto ciò che appartiene alla sua natura ma solo secondo la mente, è una sola persona ed è immagine della Trinità nella mente»¹⁴. La caratteristica della *mens* è il suo dinamismo nell'*ex-sistere* della relazione tra memoria, pensiero-parola e intenzionalità; infatti ciò che manifesta non è tanto *l'essere in quanto essere*, ma *l'essere in quanto parola*, sia essa interiore o esteriore, la parola interiore ed esteriore che rivela l'essere persona. Una persona trinitaria che dice relazione in se stessa in un riferimento costante, quale immagine, a quel modello originario che è l'Essere trinitario.

La novità dell'interiorità agostiniana rispetto a quella neoplatonica consiste nel superamento di una visione statico-sostanzialista a favore di una concezione storico-dinamica: l'uomo interiore è colui che vive nell'orizzonte della temporalità ed è aperto alla dimensione dell'eterno, in una perenne dialettica storico-esistenziale e metafisica. L'interiorità si dischiude nel nuovo tempo della fede e della speranza e nella possibilità dialogica della relazione con Dio mediata dagli orizzonti interpretativi dei segni. La concezione agostiniana dell'uomo quindi è costituita dalla *mens* e dalle sue facoltà (memoria, intelligenza e volontà); il suo essere, la sua interiorità, si compie nell'esistenza, nel dinamismo relazionale, nel dialogo interpersonale per mezzo del linguaggio e della comprensione ermeneutica e si apre infine al rapporto con l'Eterno. La concezione della *mens*, l'interiorità relazionata in se stessa e orientata ad una dimensione interpersonale e superiore consente di superare ogni forma di dualismo, sia di stampo platonico, sia di stampo manicheo. Chi vuole vedere in Agostino il permanere, anche inconscio, del dualismo cosmologico e metafisico manicheo e di quello antropologico neoplatonico, non coglie in modo adeguato il significato profondo dell'interiorità e dell'intenzionalità (*intentio*) che, fondata sulla *voluntas*, ne esprime la radicalità della scelta esistenziale e della sua valenza sociale e storica. Nell'apertura al superiore, inoltre, la *mens* si spinge, per quanto possibile, alla comprensione dell'Eterno, al dinamismo dell'Essere che manifesta nella Parola la sua *summa veritas*, il dinamismo trinitario della rivelazione che si differenzia sostanzialmente dall'ontologia neoplatonica del *summum bonum*. In questa *summa veritas* l'interiorità può riconoscersi come *intima veritas*, come itinerario di apertura all'Essere del quale ne ricalca *in interiore* il dinamismo.

L'interiorità agostiniana, quindi, con la sua dinamica esistenziale, con il suo relazionarsi con una realtà al di fuori di sé, non si può ridurre a livello antropologico a semplice interiorismo. La persona nella sua esistenza interiore e dialogica si

 14) *Ibid.*, 15, 7, 11.

esprime in una dimensione individuale, intersoggettiva sociale e soprannaturale. Nella *dimensione individuale* riconosce la sua storia personale, la sua storia *in interiore homine*, il suo modo di essere, di conoscere e di volere; nelle *Confessiones* Agostino ha narrato questa storiografia esistenziale personale. Nella *dimensione sociale* la persona esprime il suo rapporto interpersonale nella comunità delle persone in cui vive, ma anche nella relazione con la storia, con il passato con il quale è in grado di dialogare attraverso la parola scritta che ci è stata tramandata; nel *De civitate Dei* Agostino ha esteso la storia personale ad una storiografia dei popoli e delle nazioni, unendo così il destino individuale con il destino sociale. Nella *dimensione soprannaturale* la persona manifesta il suo essere nella relazione io-tu verso un Altro che lo trascende e del quale si riconosce come *imago*. La parola interiore della mente, il *verbum mentis*, scopre il suo modello originario nella Parola della Mente divina, il *Verbum Dei*, nella Persona che è la Parola dell'Essere. Nel *De Trinitate* Agostino ha potuto riconoscere, definire e sviluppare la sua teologia trinitaria, ma ha potuto anche scoprirsi sua immagine; anche l'uomo, quindi, può pensarsi come un'essenza trinitaria che si esprime nella sua essenza e nelle sue relazioni; per questo motivo si può definire la filosofia agostiniana come una vera e propria filosofia trinitaria.

Un'attenta lettura del pensiero trinitario agostiniano ci induce a riflettere su un recupero della sua filosofia dell'interiorità, dell'intenzionalità e dell'intersoggettività accompagnate da un approfondimento teoretico della persona e del suo relazionarsi trinitariamente. Non si tratta di un ingenuo recupero di Agostino, ma si tratta di realizzare una feconda circolarità ermeneutica tra Agostino e il nostro tempo.

2.3. Il linguaggio e l'ermeneutica

Sul piano linguistico ed ermeneutico l'ontologia trinitaria della *mens* costituisce il fondamento di una ontologia della parola. La parola esteriore della lingua, il *verbum vocis*, è il segno della parola interiore, del pensiero, del *verbum mentis*, dal quale acquisisce senso e significato. La parola interiore, a sua volta, è segno della parola dell'Essere, il *verbum Dei*.

La relazione interpersonale è linguistica ed ermeneutica in quanto è rivolta alla comunicazione e alla comprensione tra le menti; la persona manifesta la propria relazione interiore nel *verbum mentis*, parola interiore della propria memoria, conoscenza e intenzionalità e si esprime nella relazione esteriore mediante il *verbum vocis*, per mezzo del quale comunica i propri contenuti di memoria: pensieri, conoscenze, esperienze, sentimenti. La persona nella relazione esteriore comunica attraverso i segni linguistici i propri contenuti di conoscenze. Anche in questo caso si può riscontrare un simbolo trinitario tra colui che parla, colui che ascolta e l'intenzionalità comunicante che unisce la relazione interpersonale tra colui che dice e colui che comprende, oltre all'amore che la rende sempre più autentica.

L'ermeneutica trinitaria di Agostino è quindi fondata su una ontologia trinitaria: una parola (*verbum vocis*) non è tale se non ha alle spalle un pensiero (*verbum mentis*) che la sorregge e la significa. Una parola senza pensiero è vano suono senza alcun fondamento ontologico. Per questo motivo un discorso sulla parola non può prescindere da un altro discorso, quello sull'essere, che è il pen-

siero della parola, la consapevolezza che la ricerca del suo senso appartiene unicamente ad una “ontologia della parola”. Da questa comunicazione della parola non è esente nemmeno l’Essere eterno; anzi, per Agostino è proprio tale Essere che si caratterizza come comunicazione della Parola (*Verbum mentis*), segno del suo eterno Pensiero, che non può essere che trinitario. Nella logica della comunicazione, secondo la rivelazione cristiana, è la Verità stessa che si esprime come Parola dell’Essere trinitario, anche nella creazione, mostrando così la sua natura dia-logica e relazionale e ponendosi a fondamento teologico della parola dell’uomo. Nell’economia della rivelazione creazione e incarnazione sono poste da Agostino su uno stesso piano, hanno pari valore, la fede che crede nel libro e nella parola della rivelazione e la ragione che comprende dal libro e dalla parola del creato, per dirla con Bonaventura, nell’ascolto e nella comprensione nell’esistente dei segni della Parola, del *Logos* eterno. Dio parla mediante la stessa verità ed occorre essere capaci di udire con la mente, *loquitur ipsa veritate, si quis sit idoneus ad audiendum mente, non corpore*¹⁵.

2.4. L’etica

L’ontologia, l’antropologia e la filosofia del linguaggio per Agostino costituiscono un tutt’uno nell’etica della volontà. La *voluntas animi* o *intentio voluntatis* rappresenta l’elemento unificante della persona, in quanto ogni relazione, sia essa interiore od esteriore, è sempre più autentica se vissuta nell’intenzionalità dell’amore. Le relazioni sostanziali o sussistenti in Dio sono un dono reciproco delle Persone e un mutuo amore unificante. Anche nell’essere creato, nella persona in se stessa e nei suoi rapporti interpersonali, quindi nell’interiorità delle sue facoltà e nei rapporti sociali, la relazione, per essere autentica, non può che caratterizzarsi come dono unificante d’amore. Il concetto di persona come relazione, derivante dal modello trinitario, assume quindi un valore antropologico e sociale; antropologico perché qualifica l’essere della persona nel dialogo interiore delle sue facoltà, nell’essere, nel conoscere e nel volere; sociale perché l’intenzione della volontà non si esaurisce in un personalismo solipsistico, ma si apre come dono all’altro. L’amore realizza la persona nel suo essere sociale, nei suoi rapporti interpersonali, che si realizza nella *civitas Dei*.

Il libro VIII del *De Trinitate* rappresenta nella storia del pensiero una delle massime espressioni dell’etica. Dopo aver esposto la *doctrina fidei* e aver ripensato la categoria ontologica della *relatio*, Agostino si volge all’esperienza delle creature, in questo caso all’esperienza etica, nel *donum* e nella *dilectio mutua* dei discepoli. La riflessione sulla *via caritatis* è come una forma che dà autenticità alla persona, al suo pensare e al suo relazionarsi con gli altri. L’intuizione di Agostino è che la persona non è tale solo nella relazione con Dio o con se stessa, ma anche nei rapporti sociali, nell’amore interpersonale. Anche questo assume una *species trinitaria*: colui che ama, ciò che è amato e l’amore stesso, o amante, amato e amore, *tria sunt: amans, et quod amatur, et amor*¹⁶; è la massima

15) *De civitate Dei*, 11, 2.

16) *De Trinitate*, 8, 10, 14.

espressione della saggezza etica: occorre amare nell'altro l'animo giusto, cioè l'ideale di bontà, di verità e di giustizia che vive in lui; infatti, si vede la Trinità se si vede la carità, *Immo vero vides Trinitatem, si caritatem vides*¹⁷. Il vertice della contemplazione agostiniana è nella Trinità intesa come amore, che a sua volta assume un valore etico e sociale. L'Essere inteso come amore viene riflesso nella comunità umana quando può esprimersi nella sua autenticità originaria: identità personale nella relazione con l'altro da sé, nell'ascolto, nella comunicazione e nella comprensione. Un vertice quasi irraggiungibile per Agostino; ne riconosce infatti l'intensità della luce spirituale così da non potersi più di tanto soffermare su di essa; un vertice al quale però l'animo umano deve aspirare per vivere autenticamente il significato della *caritas*. L'amore costituisce l'essenza autentica del pensare agostiniano ed è il centro dell'ontologia trinitaria di Coda: «Un Amore tale da lasciar intravedere in sé il segreto del suo stesso Essere Uno e Trino. Agostino ha intuito d'aver trovato il *locus* ove cercare, la direzione verso la quale indirizzare lo sguardo della contemplazione»¹⁸: *Deus igitur Spiritus Sanctus qui procedit ex Deo, cum datus fuerit homini, accendit eum in dilectionem Dei et proximi, et ipse dilectio est*¹⁹.

Anche nella ricerca della verità per Agostino bisogna procedere per gradi e comunque sempre nel rispetto della persona. Il dubbio e l'errore sono stati una costante della sua ricerca; per questo motivo ha ben presente che una verità, pur se affermata con certezza, non può essere mai imposta con la forza, semmai con la convinzione del ragionamento e della parola. La conoscenza della verità che si ritiene di aver raggiunto è uno svelamento per la coscienza che mai si può imporre, ma proporre attraverso il dialogo razionale, la comunicazione, l'ascolto e la comprensione, cioè attraverso un vero e proprio circolo ermeneutico. Sempre nella preghiera finale del *De Trinitate*, Agostino precisa che la sua formula trinitaria vuole contribuire al pensiero, ma è perfettibile; egli non può tacere su un argomento così importante; il suo fine non è dogmatico, ma razionale: cercare di comprendere la rivelazione e cercare di renderla più evidente alla ragione e al pensiero. Il secondo Concilio di Costantinopoli del 553 sancisce in modo definitivo il dogma della Trinità: «Chi non confessa che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo hanno una sola natura o sostanza, una sola virtù e potenza, poiché essi sono una Trinità consustanziale, una sola divinità da adorarsi in tre ipostasi o persone, questo tale sia anatema»²⁰. L'anatema non è una categoria che appartiene alla mentalità di Agostino. Il suo è un cammino del pensiero alla ricerca di un linguaggio sempre più preciso per esprimere quello che nella fede ritiene di aver compreso, una sempre più chiara conoscenza della verità che, proprio perché espressa con i limiti del linguaggio, richiede una sempre rinnovata comprensione e comunicazione.

17) *Ibid.*, 8, 8, 12.

18) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 383.

19) *De Trinitate*, 15, 17, 31.

20) Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, 421.

3. Plotino e Porfirio

Le fonti del pensiero di Agostino sono sempre il testo biblico e quelli della tradizione filosofica. Per quanto riguarda la riflessione sulla trinità i principali riferimenti biblici sono quelli della creazione, della rivelazione dell'*Ego sum qui sum* di *Esodo*, 3, 14 e dell'incarnazione di Cristo. Per quanto riguarda la filosofia un ruolo importante nella formazione del pensiero trinitario lo rivestono, oltre a Platone ed Aristotele, Plotino, Porfirio e Mario Vittorino. Da Platone e Plotino Agostino acquisisce la definizione dell'Uno e del Sommo bene, ma è soprattutto da Porfirio e dal suo tentativo di sintesi tra la metafisica platonica e quella aristotelica, che avrà modo di ripensare la teoria dell'Uno non più inteso nella sua assolutezza, ma nel suo Essere come Intelligenza, come essere pensante, avvicinandolo alla posizione di Aristotele; Agostino può così riprendere la definizione aristotelica dell'Essere come "Pensiero di pensiero". Inoltre un'altra figura importante è Mario Vittorino che teorizza l'Essere come unità che pensa se stesso in modo trinitario.

Per Plotino l'Uno è la prima ipostasi, il primo principio che è al di là dell'Essere, mentre l'Essere, che è Spirito-Intelligenza (*Nous*), è la seconda ipostasi; l'Uno è il non-essere e per questo motivo è distinto dagli enti, mentre Essere e Intelligenza sono una sola natura²¹. L'Essere, dunque, non è l'Uno, ma esiste a causa dell'Uno, è il procedere dell'Uno. L'Essere è essenzialmente Intelligenza-Spirito come auto-riflessione, pensiero che pensa se stesso. L'Uno è tutte le cose, pur non essendo nessuna di esse; è perfetto perché nulla possiede e di nulla ha bisogno, ma trabocca la sua sovrabbondanza generando l'Essere. L'Essere si volge a Lui, ma guarda anche se stesso, generando l'Intelligenza che per contemplarsi deve divenire nello stesso tempo Intelligenza ed Essere. Ma anche l'Essere genera una forza che gli è affine ed è l'Anima che diviene ed è in movimento. Essa, finché contempla la sua origine si riempie di Intelligenza, ma quando procede nell'altra direzione genera la sensibilità e la potenza vegetativa, originando, in questo processo, con il suo desiderio dell'inferiore, un altro essere. L'Essere, generato dall'Uno, «si volge a Lui e tosto ne è riempito e, una volta nato, guarda se stesso, e questa è l'Intelligenza. Il suo orientarsi verso l'Uno genera l'Essere; lo sguardo rivolto a se stesso genera l'Intelligenza. Ma poiché l'Intelligenza per contemplarsi deve persistere in se stessa, diviene insieme Intelligenza ed Essere»²². L'Uno è l'unità senza differenza, non pensa e non è; dell'Uno non si può predicare nemmeno nel modo più universale: che l'Uno "è". L'Uno non può dire "io sono", oppure "io sono il Bene", perché il predicato esprime una differenza; Egli è l'ineffabile perché qualunque cosa si dica di Lui, si dice sempre qualcosa: «L'Uno è prima dell'Intelligenza; e se alla complessità delle cose spetta d'avere il loro posto dopo l'Intelligenza, anche per questo l'Uno è anteriore al Tutto. L'Uno non può assolutamente essere una di quelle cose alle quali Egli è anteriore: perciò non potrai chiamarlo Intelligenza. E nemmeno lo chiamerai bene, se la parola "bene" voglia significare una di tutte le cose»²³. Se l'Uno "non è" (*dialettica negativa*), il non-Uno è l'Essere, lo Spirito-Intelletto, che

21) Cfr. *Enneadi*, V 9, 5 e V 9, 8.

22) *Ibid.*, V 2, 1.

23) *Ibid.*, V 3, 11.

è Essere e che esplica la sua unità mediante l'atto di pensiero fondando così la *dialettica dell'unità-molteplicità*, dell'Intelletto che è "dappertutto Uno". L'Uno è la potenza di tutte le cose e ciò che da Lui procede non gli è identico, ma differente, è il non-uno, cioè il molteplice che aspira al ritorno all'Uno; infatti il molteplice che non diventa unità, non si può dire che "è". Ciò che deriva dal Principio partecipa dell'Uno ed in ogni sua parte è "tutto" ed è "uno".

Con il procedere dell'Uno nell'Essere si pone la prima alterità e quindi la molteplicità che rende possibile il pensiero: «Il pensiero implica sempre un'alterità e, necessariamente, anche un'identità; e gli oggetti pensati, in senso stretto, sono, rispetto all'Intelligenza, identici e insieme diversi»²⁴. L'Essere plotiniano è Intelligenza-Spirito che pensa se stesso, a differenza del pensiero che si dispiega nel movimento dell'orizzonte temporale; la sua vita è sapienza immutabile: «L'Essere è la Sapienza di lassù»²⁵; non una sapienza acquisita per mezzo del ragionamento, ma la sapienza prima. Questa sapienza ha dato origine a tutti gli esseri ed essa stessa è tutti gli esseri. Tutti gli esseri che non sono dotati di sapienza, per Plotino, possono diventare esseri per mezzo della sapienza; ma, siccome in sé non sono la sapienza, non sono nemmeno veri esseri. Per Plotino la vera sapienza è propria solo dell'Intelligenza; tutte le cose divenienti, infatti, hanno origine dalla sapienza per cui essa è la forma razionale esistente nella natura generata dall'Intelligenza: «La vera sapienza è dunque essere e il vero essere è sapienza; e il valore dell'essere gli deriva dalla sapienza, e appunto perché proviene dalla sapienza, è essere vero»²⁶.

Porfirio fu discepolo di Plotino, raccolse nelle *Enneadi* i suoi insegnamenti, ma non fu un semplice compilatore del pensiero plotiniano. Porfirio fu uno dei pensatori e degli scrittori più fecondi della tarda antichità; i suoi interessi spaziavano dalla filosofia alla religione, all'etica, alla scienza. I suoi scritti furono innumerevoli, ma in gran parte andarono perduti o sono pervenuti in pochi frammenti. La sua opera ha avuto una grande influenza sui pensatori latino-cristiani della tarda antichità, primo tra tutti Agostino, che ha conosciuto gli scritti neoplatonici e porfiriani soprattutto nelle versioni latine di Mario Vittorino. Porfirio si dedica al commento ad Aristotele intorno all'anno 270, periodo della sua permanenza in Sicilia, e qui scrive alcune opere tra le quali l'*Isagoge*, *Sulla differenza tra Platone e Aristotele*, *l'Introduzione ai sillogismi categorici* e alcuni commentari alla *Fisica*, all'*Etica*, al *De anima*, al *De interpretatione*, alle *Categorie* e al dodicesimo libro della *Metafisica* di Aristotele. Nel successivo periodo romano il suo interesse per la logica aristotelica si fonde con quello per la metafisica platonica. Molti sono i commentari ai dialoghi di Platone, tra questi il *Parmenide*, il *Timeo*, il *Simposio*, il *Fedone*, la *Repubblica*. Durante le sue lezioni Porfirio così leggeva e commentava i testi di Platone, ma anche quelli di Aristotele. Il passo compiuto da Porfirio, rispetto a Plotino, è di fondamentale importanza; il suo intento è quello di unire l'Uno platonico-plotiniano con l'Essere aristotelico e di riproporre così l'essere pensante di Aristotele come Principio assoluto: «Plotino, scrive W. Beierwaltes, teorizza alcuni elementi concettuali che sono diventati decisivi per il concetto filosofico di Dio del-

24) *Ibid.*, V 3, 10. Cfr. anche V 3, 13; V 3, 15; V 9, 6.

25) *Ibid.*, V 8, 4.

26) *Ibid.*, V 8, 5.

la teologia cristiana, vale a dire l'identità di Dio-essere-pensiero e l'eternità, anche se essi nella sua filosofia non contraddistinguono il primo ed autentico principio, l'Uno. Fu Porfirio ad identificare Dio ed essere, pensiero e *Uno* in contrasto con Plotino e con il tardo neoplatonismo²⁷. Per Porfirio Dio è l'Uno e insieme l'Essere; il Dio-Uno è Essere che pensa se stesso. Egli non è un ente, ma è l'Essere in sé che esiste prima di ogni ente e, in quanto Essere assoluto, è la causa di tutti gli enti. Porfirio teorizza due dimensioni del pensiero di Dio (dell'Intelligenza assoluta): 1) La visione pura priva di differenza; è identica all'Uno in sé ed è la condizione della possibilità della seconda forma. La divina auto-conoscenza rimane pura identità con se medesima. 2) Il pensante si è scisso dal pensiero originario per vedere se stesso e ritorna a sé, è autoriflessione. È l'Uno differenziato che mediante il ritorno a sé (riflessione) garantisce l'unità nella diversità. Con l'unificazione dell'Uno-Essere che pensa se stesso Porfirio ha così riportato il Dio pensante di Aristotele nell'orizzonte della filosofia neoplatonica con conseguenze importanti anche per la formulazione dell'idea di Dio della teologia cristiana, in particolare di quella di Agostino²⁸. La logica e la teologia di Porfirio, scrive Girgenti, «sono state determinanti per la Patristica e per la Scolastica: il "Platone" che Agostino recepisce è infatti un *Platone aristotelizzato*, mentre l'"Aristotele" che Tommaso recepisce è un *Aristotele platonizzato*²⁹.

La novità metafisica più rilevante di Porfirio nel confronto tra platonici (metafisica dell'Uno, *henologia*) e aristotelici (metafisica dell'Essere, *ontologia*) è quella di cercare di fondere i due principi, l'Uno e l'Essere, *henologia* e *ontologia*. I due paradigmi metafisici caratterizzavano la filosofia antica: quello *henologico* (Platone, Plotino), che poneva l'Uno come Principio al di sopra di tutto, senza relazione e senza nessuna determinazione, e che considerava l'essere come conseguente all'Uno, e quello *ontologico* (Aristotele), che poneva come Principio l'Essere stesso inteso come "Pensiero di pensiero". L'essere, per Porfirio, non deriva più dall'Uno ma, semplicemente, Uno ed Essere sono la stessa cosa. «Porfirio è certamente un neoplatonico - scrive G. Reale - e quindi si inquadra nel paradigma enologico, ma dato che ha tentato una mediazione tra l'*henologia* e l'*ontologia*, nell'intento di conciliare Platone e Aristotele, la sua metafisica può essere definita *onto-henologia*³⁰. Mentre per Plotino l'Uno non pensa, per Porfirio l'Uno è l'Essere supremo, è Sostanza ma, soprattutto, è *Pensiero di pensiero*, Pensare puro, Intelligenza che pensa se stessa e questo dimostra la sua notevole vicinanza con Aristotele. Nell'*Isagoge*, l'introduzione alle *Categorie* di Aristotele, Porfirio interpreta le categorie di Aristotele non solo secondo la logica, cioè come articolazioni del linguaggio (come erano considerate nel medioplatonismo), ma anche secondo l'*ontologia*, cioè come espressioni del pensiero ed anche in una prospettiva

27) Agostino e il neoplatonismo cristiano, trad. it. di G. Girgenti e A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 103.

28) Cfr. Porfirio, *Commentario al «Parmenide» di Platone*, a cura di P. Hadot, Vita e Pensiero, Milano 1993.

29) G. Girgenti, *Introduzione a Porfirio*, Laterza, Bari 1997, p. 145.

30) G. Reale, *Introduzione*, in G. Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 16.

metafisico-henologica, in quanto derivanti dall'Essere puro indeterminato che è l'Uno stesso.

Platone, per Porfirio, avrebbe identificato il Principio primo con l'Uno e con il Bene, la prima di tre ipostasi. La seconda sarebbe il Demiurgo, il Dio personale. Dalla prima ipostasi, l'Uno-Bene, nasce la seconda, il Demiurgo e la terza ipostasi, l'Anima del mondo. Porfirio spiega la generazione del Demiurgo dall'Uno, problema non chiarito in Platone, come generazione del Figlio dal Padre, che può essere letta in chiave cristiana. L'Uno-Padre che è il Bene, genera l'Intelligenza demiurgica-Figlio, inteso anche come Bellezza. Dio che è Padre e Figlio nel suo dinamismo deve uscire da sé per manifestarsi come Intelligenza dell'Uno. L'Intelligenza divina corrisponde al "Pensiero di pensiero", l'Essere che pensa se stesso di Aristotele; è questo il punto decisivo dove, per Porfirio, a livello metafisico e teologico, avviene la conciliazione tra Platone e Aristotele. L'Essere, perfetto nella sua essenza, diventa dinamismo, Intelligenza di sé all'interno della Triade. «Lo schema interpretativo - sintetizza Girgenti - secondo il quale Porfirio articola la sua concezione triadica della divinità, sarebbe quindi il seguente: 1) Uno = Preesistenza (essere puro), Padre, Bene; 2) Demiurgo = Ente (forma), Intelligenza, Figlio, Bello; 3) Anima del mondo»³¹.

Porfirio ha scritto un commento al libro XII della *Metafisica* di Aristotele (ora perduto); un *Commentario al Parmenide* di Platone, i cui frammenti oggi posseduti sono stati attribuiti da P. Hadot a Porfirio, dove sono contenuti anche riferimenti alle *Categorie* di Aristotele; in questo scritto si può presupporre che riprenda la dottrina aristotelica dell'Essere interpretandola come Intelligenza dell'Uno-Essere e che distingua i due stati dell'Intelligenza: la prima è l'Intelligenza in quiete che coincide con l'Uno e con il "Pensiero di pensiero", l'Atto puro; la seconda è l'Intelligenza in movimento dove l'Uno esprime dialetticamente l'uscire fuori da sé e il ritorno in sé secondo i tre momenti di Esistenza-Vita-Intelligenza³². Secondo Gir-

31) G. Girgenti, *Introduzione a Porfirio*, cit., p. 60. Cfr. *Porfirio, Storia della filosofia*, a cura di A.R. Sodano, Rusconi Libri, Milano 1997. Cirillo nello scritto contro Giuliano riporta alcuni passi del libro quarto della *Storia della filosofia* di Porfirio; in uno di questi Porfirio descrive il procedere dell'Intelletto dall'Uno, come il Figlio dal Padre: dal Bene «in una maniera inintelligibile agli uomini nacque l'Intelletto totale e che sussiste in se stesso, nel quale si trovano gli esseri realmente esistenti e tutte le sostanze degli esseri... Dio è Figlio e Padre di se stesso... questo procedette, generandosi da se stesso, da Dio, e procedette non da un inizio temporale - che il tempo non esisteva ancora, ma neppure quando il tempo esistette, il tempo è qualcosa per lui, perché l'Intelletto è sempre al di fuori del tempo, ed esso solo eterno. E come il primo Dio è sempre unico e solo, anche se tutte le cose nascono da lui, perché non può essere enumerato insieme con queste né essere ordinato con esse quanto al loro valore, così anche l'intelletto che è venuto nell'essere eterno, solo al di fuori del tempo è anche lui stesso il tempo degli esseri che sono nel tempo, perché dimora nell'identità della sua stessa ipostasi» (*Contra Julianum*, I, 45).

32) Cfr. Porfirio, *Commentario al «Parmenide»*, cit., XIV, 16-26: «Secondo l'Esistenza, quindi, Pensiero e pensato coincidono; ma quando il Pensiero è fuori dall'Esistenza per diventare solo Pensiero e per volgersi dapprima verso il pensato e poi verso se stesso, diventa allora Vita: e perciò, secondo la Vita, l'Intelligenza è infinita. E così, Esistenza, Vita e Pensiero sono atti; e si potrebbe dire che, considerato secondo l'Esistenza, l'atto è immobile; considerato secondo il Pensiero, l'atto è rivolto verso se stesso; e infine, considerato secondo la Vita, l'atto è fuori dall'Esistenza».

genti, «l'articolazione delle prime due ipostasi (Uno-Essere e Intelligenza-Ente)... si può illustrare con il seguente schema: Primo Uno = Triade intellegibile (*Essere, Vivere, Pensare*); Secondo Uno = Triade intellegibile-e-intellettuale (*Ente, Vita, Intelligenza*)»³³. La prima determinazione dell'Essere, quindi, è l'Intelligenza divina e si distingue in due momenti; nel primo l'Intelligenza è identica all'Uno nel suo stato di quiete senza movimento; nel secondo l'Intelligenza esce fuori da sé nello stato di movimento per poi rientrare in se stessa; si compie così l'atto di pensiero come determinazione dell'Essere.

«Questo passaggio dall'Intelligenza in quiete all'Intelligenza in movimento - secondo Reale - è contemporaneamente monadico, diadico e triadico. Monadico, perché l'Intelligenza permane assolutamente nell'Uno. Diadico, perché si instaura una dualità tra Intelligenza pensante e Intelligibile pensato, che coincidono comunque nell'Uno. Triadico, perché il passaggio si articola secondo i momenti di manenza, processione e conversione, ovvero essere, vita e pensiero... questa Triade consiste nell'attività di essere (identità con l'Uno), vivere (processione o movimento al di fuori) e pensare (conversione o ritorno in sé)»³⁴.

Reale rileva ancora come le tre ipostasi plotiniane, Uno, Intelligenza e Anima, acquisiscano in Porfirio un carattere triadico determinato da una circolarità dialettica nel movimento dall'Unità alla molteplicità, dall'Identità alla differenza. Per Girgenti, in sintesi, il discorso triadico porfiriano si articolerebbe in questo modo: Primo Uno: Uno-Essere-Padre (essere), vivere (vivere), Intelligenza-Figlio (pensare); Diade (Secondo Uno): Intelligenza-Figlio (essere), Vita infinita (vivere), Intelligenza demiurgica (pensare); Triade (Terzo Uno): Intelligenza demiurgica (essere), Universo vivente (vivere), Anima del mondo o universale (pensare)³⁵.

Non possiamo oggi ricostruire con precisione le fonti porfiriane di Agostino, ma quello che possiamo ipotizzare è che Agostino abbia letto alcune opere di Porfirio, ne abbia conosciuto il pensiero, compresa l'interpretazione di Aristotele e

33) G. Girgenti, *Introduzione a Porfirio*, cit., p. 87. Scrive ancora Girgenti che «i tre termini che compongono questa stessa triade si trovano in modo diverso al contempo in tutti e tre; ciò vuol dire che l'Essere (che è l'Uno) è già Vivere e Pensare assoluto; che il Vivere continua ad "essere", costituendo però il primo passo verso il Pensiero compiuto, e che il Pensiero è il ritorno della Vita infinita nell'Essere originario» (*Il pensiero forte di Porfirio*, cit., p. 248).

34) G. Reale, *Introduzione*, in G. Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio*, cit., pp. 30-31.

35) Cfr. G. Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio*, cit., pp. 247-270. Anche l'anima individuale deriverebbe dall'Anima universale della quale mantiene un'immagine. L'anima è la Triade intellegibile considerata ad un livello più basso, dove il movimento e la molteplicità sono maggiori e dove comunque si riflette la stessa struttura triadica del primo e del secondo Uno di essere, vivere e pensare. Dall'Anima universale dipendono quindi per progressivo allontanamento gerarchico gli altri tipi di anima, secondo una ripartizione aristotelica in razionale, sensibile e vegetativa. Avremo così uno schema di questo tipo: le anime razionali degli esseri viventi e pensanti (l'uomo), le anime sensibili degli esseri viventi e senzienti (gli animali) e le anime vegetative degli esseri viventi (piante).

della sua metafisica; infatti egli prova un profondo rispetto per l'opera di Porfirio, *nobilissimo philosopho paganorum*³⁶. Porfirio era anche considerato da Agostino come il nemico maggiore del cristianesimo, *Doctissimus philosophorum, quamvis christianorum acerrimus inimicus*³⁷, anche se parlava bene di Cristo, *Dicit etiam bona philosophus iste de Christo*³⁸, facendone un'immagine ragionevole e filosofica. Tuttavia la sua metafisica gli impediva di ammettere l'idea dell'incarnazione del Verbo e della divinità di Cristo,

«non volle comprendere che Cristo Signore è il Principio dalla cui incarnazione siamo purificati. Lo disprezzò appunto a causa della carne che egli assunse in ordine al sacrificio della nostra purificazione. Non ha capito questo grande mistero a causa di quella superbia che il vero e benevolo Mediatore ha distrutto con la propria umiltà»³⁹.

Tuttavia Porfirio rimane, come scrive Madec, «l'interlocutore privilegiato di Agostino, nel confronto tra il platonismo e il cristianesimo»⁴⁰. Agostino aveva quindi letto alcune opere di Porfirio nelle traduzioni di Mario Vittorino; dal libro decimo del *De civitate Dei* si confronta con la sua dottrina, ne riporta delle citazioni, soprattutto dal *De regressu animae* sul ritorno dell'anima all'Uno. Egli scrive di trovare la dottrina di Porfirio oscura e incomprensibile, tuttavia riconosce il suo tentativo di comprendere il grande mistero dell'Uno-trinità di Dio, senza peraltro accettare l'incarnazione del Logos, senza chiarire la funzione dello Spirito e negando il valore ontologico della materia e delle cose esistenti, come scrive in un importante passo del *De civitate Dei*:

«Noi sappiamo che cosa egli, da buon platonico, intenda per principi: egli parla di Dio Padre e di Dio Figlio, che in greco definisce intelletto paterno o mente paterna; non parla invece, o almeno non parla esplicitamente, dello Spirito Santo, e io non comprendo chi sia l'altro che pone in mezzo a loro. Se anche lui, come Plotino quando tratta *Delle tre principali sostanze*, volesse lasciar intendere che si tratta della natura dell'anima, non ne parlerebbe come ciò che sta in mezzo tra Padre e Figlio. Plotino pospone la natura dell'anima all'intelletto paterno; Porfirio invece, parlando di ciò che è in mezzo, non pospone, bensì frappone. Evidentemente egli ha definito in questo modo, come ha potuto o come ha voluto, ciò che noi chiamiamo Spirito Santo, e non Spirito soltanto del Padre o del Figlio, ma di entrambi»⁴¹.

36) *De civitate Dei*, 22, 4.

37) *Ibid.*, 19, 22.

38) *Ibid.*, 19, 23, 2; cfr. anche 19, 23, 4.

39) *Ibid.*, 10, 24.

40) G. Madec, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, trad. it. di G. Lettieri e S. Leoni, Borla, Roma 1993, p. 245.

41) *De civitate Dei*, 10, 23. «Agostino - scrive ancora P. Hadot - ha rifiutato lo schema trinitario che Vittorino e Sinesio avevano improntato a Porfirio. E ha ignorato la teologia trinitaria di Vittorino, o ha rinunciato a utilizzarla. Ciò nondimeno, si possono riconosce-

Per G. Reale, Porfirio

«fornisce le categorie teologiche per una prima formulazione del dogma della Trinità. La sua concezione di Dio come Uno-Essere e come Intelligenza assoluta, e l'articolazione della Triade intelligibile in *Essere*, *Vita* e *Pensiero*, secondo le scansioni metafisico-dialettiche di *manenza*, *processione* e *conversione*, saranno infatti rielaborate da Mario Vittorino e giungeranno sino ad Agostino; che il più insidioso nemico del Cristianesimo del periodo tardo antico sia stato al contempo la fonte del pensiero teologico cristiano è un paradosso, molto suggestivo, che ancora non è stato ben chiarito in tutta la sua portata storico-filosofica»⁴².

Nel confronto tra il platonismo e il cristianesimo Porfirio rappresenta l'interlocutore privilegiato di Agostino; di Porfirio accoglie la dottrina dell'Essere, la sua dinamica triadica che ripensa in una nuova ontologia trinitaria; come rileva Madec, «è un'*ontologia*, piuttosto che una *henologia*, una dottrina di Dio-Essere piuttosto che di Dio-Uno, quella che Agostino ha scoperto grazie alla lettura dei "Libri dei platonici"; ed è probabile che sia Porfirio ad ispirarlo»⁴³, ma non bisogna mai sottovalutare che per Agostino l'apporto della rivelazione cristiana è determinante, anche a livello del pensiero.

4. La teologia trinitaria

Due cose, scrive Agostino nei *Soliloquia*, sostiene di voler conoscere, Dio e l'uomo. Per quanto riguarda l'uomo, da quanto abbiamo analizzato finora nel de-

re nella teologia trinitaria agostiniana alcuni schemi che provengono da Porfirio, l'unità dell'essere, della vita e del pensiero, per esempio, o ancora verosimilmente la triade sostanza-forma-ordine. Ma questi schemi sono sempre utilizzati a livello dell'essere creato o dell'anima, e non vengono mai applicati direttamente e immediatamente alla realtà divina» (*Porfirio e Vittorino*, trad. it. di G. Girgenti, *Vita e Pensiero*, Milano 1993, pp. 421-422).

42) G. Reale, *Introduzione*, in G. Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio*, cit., pp. 16-17. Bisogna comunque considerare che nel *De civitate Dei* Agostino è un grande critico del pensiero porfiriano, soprattutto in nome della rivelazione cristiana che gli offre le nuove categorie di pensiero, il Padre, il Figlio e soprattutto lo Spirito nella sua funzione unificante le triadi, la dottrina della creazione per il passaggio dallo Spirito alla materia, il valore positivo del corpo e dell'esistente. Inoltre le categorie aristoteliche della sostanza e della relazione permettono ad Agostino di formulare i reciproci rapporti nella Trinità e fra tutte le triadi rilevabili nell'ambito del creato. Scrive ancora P. Hadot che «i rapporti tra il pensiero porfiriano e la teologia trinitaria agostiniana pongono un problema estremamente complesso... Vorremmo soltanto segnalare qui un certo numero di dati che ci sembrano acquisiti. In primo luogo, Agostino ha conosciuto, almeno nei tratti essenziali, lo schema trinitario proposto dall'esegesi porfiriana degli *Oracoli*, ha conosciuto quindi il "Porfirio" di Vittorino e di Sinesio, e l'ha conosciuto nel *De regressu animae*. In secondo luogo, Agostino ha rifiutato questo schema trinitario e ha elaborato una teologia profondamente diversa da quella di Vittorino e di Sinesio» (*Porfirio e Vittorino*, cit., p. 419).

43) G. Madec, *La patria e la via*, cit. p. 256.

lineare le linee generali del suo pensiero possiamo affermare che la filosofia agostiniana si caratterizza nella sua essenza come un pensiero dialogico e trinitario: nella *mens* nell'interiorità delle sue facoltà (*memoria, intellectus, voluntas*), nella conoscenza per gradi dal sensibile all'intelligibile ordinata per vestigia e immagini secondo il modello trinitario, nel linguaggio inteso come parola (*verbum mentis* e *verbum vocis*) della mente che esprime i propri contenuti di pensiero nell'intenzionalità della volontà, nell'ermeneutica intesa come ascolto e comprensione della parola pronunciata nel tempo e nella storia come un dinamismo sociale e comunicativo fondato sul modello trinitario, nell'etica che dà significato al tutto perché la conoscenza di sé non ha valore se non è unita all'amore e il rapporto interpersonale non è autentico se non trova significato nella trinità dell'amante, dell'amato e dell'amore. Per tutti questi motivi possiamo definire la filosofia agostiniana come *ontologia trinitaria della persona*.

Passiamo ora ad analizzare l'aspetto propriamente teologico della riflessione trinitaria di Agostino; la conversione e la nuova comprensione del testo biblico lo portano a rinnovare il suo pensiero su Dio partendo dal centro della rivelazione cristiana. La teologia trinitaria di Agostino si può articolare in tre momenti fondamentali: 1) La dottrina dell'Essere trinitario; 2) La dottrina della creazione; 3) La dottrina dell'incarnazione; la possiamo definire come *teologia dell'Essere trinitario*.

4.1. L'Essere trinitario

Nel Nuovo Testamento si parla di un Padre, di un Figlio e di uno Spirito; nella teologia trinitaria agostiniana i Tre costituiscono una sola sostanza in tre Persone, un solo Essere che si distingue nelle relazioni personali. La categoria della relazione viene in soccorso ad Agostino per esprimere la dinamica trinitaria, per descrivere la sua essenza come una verità dialogica. «Con terminologia aristotelica - scrive H. Chadwick - Agostino interpretò le parole Padre e Figlio come termini di relazione»⁴⁴, e continua ancora scrivendo a proposito di Plotino e Porfirio:

«Il concetto di una Triade suprema al vertice della gerarchia dell'essere non poteva essere derisa a lungo dai pensatori neoplatonici senza che cadessero in un'irrimediabile incoerenza. Plotino e Porfirio avevano lavorato proprio su uno schema simile nella loro metafisica dell'Uno, dell'Intelletto e dell'Anima del mondo. Questa osservazione aiuta a capire perché nel *De vera religione* Agostino sostiene che la dottrina

⁴⁴⁾ H. Chadwick, *Agostino*, trad. it. di G. Bona, Einaudi, Torino 1989, p. 93. «Secondo Aristotele, scrive V. Vitiello, Agostino distingue i predicati *sostanziali* dai *relativi*. Giustizia, bontà, onniscienza, grandezza... appartengono alla divinità come tale; non così l'esser Padre, l'esser Figlio e l'essere Spirito, che definiscono le singole Persone della Trinità nelle loro *relazioni*. La distinzione dei predicati, tuttavia, riferita a Dio, comporta una notevole variante, perché anche i predicati "relativi" dicono l'essenza (la *sostanza*) della divinità, quantunque non di tutta la divinità. Non sono cioè *accidentali* (*De Trinitate*, V)» (*De te-nebris. Trinità teologica e trinità antropologica in sant'Agostino*, in AA.VV., *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, a cura di P. Coda e L. Zak, Città Nuova, Roma 1998, p. 160).

per cui Dio è una Trinità, è una verità facilmente accessibile alla mente filosofica, mentre quella dell’incarnazione può essere appresa solo nell’umiltà della fede»⁴⁵.

Agostino con la sua filosofia dell’Essere, scrive Madec,

«ha spiegato ai suoi fedeli i due nomi che Dio ha rivelato a Mosé sul monte Horeb: il “nome della sua eternità”: “Io sono colui che è”, e il “nome della sua misericordia”: “Io sono il Dio d’Abramo, il Dio d’Isacco e il Dio di Giacobbe”. Ovvero, in termini tecnici, egli ha spesso coniugato l’ontologia (o peggio, agli occhi di certi teologi di oggi ubriacati dalla critica heideggeriana, l’onto-teo-logia) con la soteriologia»⁴⁶.

I due nomi di Dio sono quindi l’Essere-Pensiero, nell’eternità del *Logos-Verbo* e l’Essere-Parola, *Logos* della rivelazione: creazione e incarnazione. Essere significa eterno, immutabile, identico a se stesso, ma anche Parola, cioè Colui che esprime se stesso nella creazione e nell’incarnazione. L’eternità è per Agostino identica all’essenza stessa di Dio. Dio “è” (Essere) ed è l’eterno, a differenza degli enti che da Lui hanno origine e che assumono la caratteristica della temporalità, della mutabilità e del divenire:

«Gli anni di Dio sono l’eternità di Dio e questa eternità è la stessa sostanza di Dio, che non ha nulla di mutevole. Lì niente è passato, come se più non sia, niente è futuro come se ancora non sia. Lì non c’è che l’È... Grande, davvero grande questo È! Rispetto ad esso che cos’è l’uomo? Di fronte a quel grande È che cosa è l’uomo, per quanto sia?»⁴⁷.

All’eternità di Dio si contrappone la temporalità dell’uomo, all’essere perennemente se stesso il movimento del divenire, all’immutabilità divina, intesa come permanere sempre allo stesso modo, la *mutabilitas* dell’esistenza umana, all’Essere divino il non-essere dell’uomo (o il suo essere per partecipazione). In questa dialettica l’eternità di Dio rappresenta la presenza a se stesso, *semper praesentis aeternitatis*⁴⁸, è un perenne permanere, un oggi perpetuo: *Hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: ego hodie genui te*⁴⁹. La sostanza stessa di Dio, quindi, è l’eternità, l’immutabile permanere al di fuori del tempo e del divenire. Agostino identifica il termine *substantia* ed *essentia*⁵⁰, per cui l’*essentia*, il nome vero di Dio, è *ipsum esse*: *Esset tibi nomen ipsum esse, nisi quidquid est aliud, tibi comparatum, inveniretur non esse vere?*⁵¹. Il suo primo nome È significa l’essere immutabile, mantenere il suo essere sempre allo stesso modo, permanere

45) *Ibid.*, p. 94.

46) G. Madec, *La patria e la via*, cit., p. 36.

47) *Enarrationes in Psalmos*, 101, n.2, 10.

48) *Confessiones*, 11, 13, 16.

49) *Ibid.*

50) Cfr. *De Trinitate*, 5, 2, 3.

51) *Enarrationes in Psalmos*, 101, n.2, 10.

in eterno: *O Deus, o Domine noster, quid vocaris? "Est vocor", dixit. Quid est, "Est vocor"? Quia maneo in aeternum, quia mutari non possum*⁵². L'essentia è ciò che in sé permane fuori del tempo, è la pura identità di Dio, ciò che è eterno ed esiste sempre allo stesso modo; *Id ipsum*⁵³ è l'essere sostanziale, l'È, che esclude ogni differenza intesa come diminuzione dell'essere; l'Essere in sé, *l'ipsum esse*, è, quindi, il *summe esse e verum esse*, essere vero, immutabile, eterno, pura identità ed *Id ipsum* è il nome più adeguato per esprimere l'essenza di Dio.

L'interpretazione di Esodo 3,14 introduce una grande novità nella riflessione di Agostino sull'Essere, quella di considerare l'Essere non solo come Pensiero di sé (Aristotele-Porfirio), ma anche come Parola che dice l'Essere; è il linguaggio di Dio, della Sapienza divina, il *Logos* della rivelazione che riconduce l'esistente all'unità trina originaria, riporta il finito nell'infinito, il mutabile nell'immutabile, l'ente nell'essere, il tempo nell'eterno. La Sapienza immutabile, infatti, ha partecipato il suo Essere all'uomo nella Parola, nel Verbo che esprime la propria Sapienza; dall'eternità erompe il Verbo, *erupit ex aeternitate Verbum: Haec igitur aeternitas vocavit nos, et erupit ex aeternitate Verbum... O Verbum ante tempora, per quod facta sunt tempora, natum et in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos!*⁵⁴. La Parola dell'Essere, il secondo nome di Dio, è il nome della sua misericordia, *nomen misericordiae*, proprio della rivelazione biblica, che ha fatto ogni cosa per misericordia ed è venuto in un corpo mutevole per salvare l'uomo. Dio comunica il proprio Essere: *Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe*⁵⁵, il Dio immutabile che fece ogni cosa per misericordia e che per mezzo del Figlio inteso come Verbo dell'Essere eterno si è degnato di assumere un corpo mutevole, di venire nel mondo per aiutare l'uomo: *Quomodo est Deus incommutabilis, fecit omnia per misericordiam, et dignatus est ipse Filius Dei mutabilem carnem suscipiendo, manens id quod Verbum Dei est, venire et subvenire homini. Induit ergo se carne mortali ille qui est, ut dici posset: Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Iacob*⁵⁶. Scrive a tal proposito W. Beierwaltes che:

«Il primo aspetto del nome essere (*nomen aeternum* o *essentia vera*) corrisponde secondo Agostino ai caratteri fondamentali del concetto neoplatonico di essere. Il secondo aspetto (*nomen temporale* o *nomen misericordiae*) è, invece, biblico: si avvicina al significato veterotestamentario di *ego sum qui sum* ("io sarò come colui che sarà") ed è quindi una espressione che si riferisce alla storia. Dio si impegna liberamente ad una alleanza, la cui stabilità si basa proprio sull'essere immutabile di Dio, perché questo essere è insieme "essere per" Abramo, Isacco e Giacobbe»⁵⁷.

52) *Sermones*, 6, 4.

53) Cfr. *Enarrationes in Psalmos*, 121, 5; *Confessiones*, 9, 4, 11; *De Trinitate*, 3, 2, 8.

54) *Enarrationes in Psalmos*, 101, n.2, 10.

55) *Ibid.*, n.2, 14.

56) *Sermones*, 6, 5; cfr. anche *Enarrationes in Psalmos*, 121, 5.

57) W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 119.

Nell'interpretazione biblica dell'*Esodo* Agostino sottolinea due aspetti del nome proprio di Dio: Dio che pensa se stesso come *Essere*, *Mente-Padre* che si pensa nel *Verbo eterno-Pensiero*, *nomen aeternum* e Dio che rivela se stesso come *Parola-Figlio (Logos)* nell'unità dello *Spirito*; nello *Spirito* si ricongiunge la *Mente* con la *Parola*, il *Padre* con il *Figlio*, fondando così l'unità di pensiero e parola nell'amore e l'unità trinitaria di Dio. Si entra così nella dinamica dell'Essere trinitario, sintetizzata in una famosa espressione nel *De civitate Dei*: «Dio è tutto ciò che ha, eccetto le relazioni per cui ciascuna persona si riferisce all'altra»⁵⁸. *Dio è tutto ciò che ha*: l'Essere stesso, *ipsum esse*; le perfezioni si identificano con l'Essere, mentre le Persone, della stessa essenza, sono uguali e ciascuna è nell'altra (*pericoresi*). *Eccetto le relazioni*: il Padre ha il Figlio ma non è il Figlio, il Figlio ha il Padre, ma non è il Padre. Le perfezioni assolute si riferiscono a se stesse (*dicuntur ad se*), sono comuni alle Persone (*substantialiter*); le relazioni, invece, si riferiscono ad altro (*dicuntur ad alium*) e caratterizzano la distinzione delle Persone (*relative*); «tutto ciò che a quella eccelsa e divina sublimità si attribuisce in senso assoluto ha significato sostanziale; ciò che si attribuisce nel senso della relazione non concerne la sostanza, ma la relazione»⁵⁹. Nella *relatio* si distingue un *esse in* e un *esse ad*; l'*esse in* indica la relazione in se stessa, un essere sostanziale nel caso della triade divina, l'*esse ad*, invece, indica il rapporto specifico a qualcosa, la *ratio relationis*. La dottrina delle relazioni permette di comprendere l'*esse agostiniano* come un *venire*, ci attesta il fatto che Dio “si esprime”, “diviene” nel Verbo e condivide la natura umana; Dio è, nello Spirito e nell'amore, “condivisione relazionale trinitaria”⁶⁰.

4.2. La Parola della creazione

L'Essere è detto nella creazione, l'Essere è la Parola della creazione. Con la riflessione sulla creazione, contenuta soprattutto nel *De Genesi contra manichaeos*, nel *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, nelle *Confessiones* (libri XI-XIII) e nel *De Genesi ad litteram*, motivata dal tentativo di ricercare un principio e un fondamento ontologico all'esistenza umana e a spiegare il passaggio dallo spirito alla materia, Agostino elabora una metafisica della creazione e delle Idee che così possiamo sintetizzare: Dio È (Essere-Uno), è Intelletto-Pensiero (Sapienza-Idee) e Parola, nell'unità dell'Amore trinitario. La creazione avviene nella Parola che comunica le Idee della Sapienza divina. La perfetta identità dell'È si distingue nel porre la differenza da Sé creando *ex nihilo*; crea da Sé, dal nulla origina il tempo, che è il segno del mutamento e del finito e struttura della creatura stessa.

58) *De civitate Dei*, 11, 10, 11.

59) *De Trinitate*, 5, 8, 9.

60) «Solo questo amore che avviene costituisce l'essenza della divinità, scrive E. Jüngel, cosicché solo nelle tre relazioni divine, il Padre che ama di per sé, il Figlio che è amato e ama da sempre, e l'evento sempre nuovo dell'amore fra Padre e Figlio, che è lo Spirito, diventa ora possibile pensare la piena identità fra essenza divina ed esistenza divina» (*Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, trad. it. di F. Camera, Queriniana, Brescia 1982, p. 486).

«Mediante la creazione l'unità (o identità) trinitaria fa partecipare alla pienezza del suo essere e pone in questo modo la differenza rispetto a questo stesso essere, anche se la differenza rimane rapportata al suo principio. L'Incarnazione è, per così dire, la seconda estrinsecazione di Dio nella creazione: Dio agisce nel creato, ossia in ciò che è altro da Dio ed è però analogo all'essere divino, perché possiede le strutture che Dio stesso ha posto; nella storia il creato va ricondotto al suo stato originario»⁶¹.

Dio come Sommo Bene è l'Essere supremo, il *Summe esse* e il suo contrario è il *non-esse*, «all'essere è infatti contrario il non essere»⁶². L'*essentia* agostiniana (*id quod est*) significa l'essere esistente, «l'essenza è solo perché esiste» scrive Agostino nel *De immortalitate animae*⁶³; quando Dio creò gli esseri dal nulla comunicò loro l'*esse*, non il proprio, ma l'*esse* inteso come esistente, diede alle cose create dal nulla l'essere, ma non l'essere nel grado sommo, bensì diede ad alcune di essere di più, ad altre di meno e così ordinò le essenze in vari gradi⁶⁴. Secondo A. Trapè il significato di *essentia*, che Agostino semanticamente deriva da *esse*, è di esistenza: «Il termine *essentia* non ha un significato "essenzialista" quasi opposto ad altre essenze, ma un significato "esistenzialista" il cui contrario è solo il non essere, il nulla»⁶⁵. Il neologismo latino *essentia* assume, quindi, un significato esistenziale, «occorre dunque concludere che *essentia* è sinonimo di essere, ed è usato per indicare ciò che esiste, ciò che è: in Dio essere ed essenza s'identificano»⁶⁶.

La metafisica creazionista consente di rapportare la dottrina dell'Essere e delle Idee con l'essere del mondo, conferisce dignità e valore alla realtà d'essere delle cose, non sminuisce il vero che rappresentano e consente di ricondurre la temporalità nell'eternità, il divenire nell'essere della verità. Il concetto biblico e teologico di creazione si pone come una possibile soluzione alla questione della ricerca filosofica del Principio; identifica il Principio nello *Spirito* e *Pensiero* che con un atto libero dà origine ad una alterità rispetto a sé. Dio dal proprio Essere ha generato il Verbo e ha creato tutte le cose nella stessa Sapienza che è il suo Verbo, *omnia in sapientia fecit, quod est Verbum eius*⁶⁷; egli, infatti, ha creato ciò che sapeva: «Noi vediamo la tua creazione perché esiste; ma essa esiste perché tu la vedi»⁶⁸. La concezione dello Spirito che pensa se stesso come cosmo noetico costituisce il presupposto filosofico della dottrina agostiniana della Trinità e della creazione; le Idee sono intese come forme originarie del pensare divino e come fondamenti immutabili di tutte le realtà esistenti o possibili; a differenza di Platone

61) W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, cit., p. 121.

62) *De civitate Dei*, 12, 2; cfr. anche *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*, 2, 1, 2.

63) *De immortalitate animae*, 12, 19.

64) Cfr. *De civitate Dei*, 12, 2 e 12, 26.

65) A. Trapè, *Introduzione*, in Agostino, *La città di Dio*, trad. it. di D. Gentili, Nuova Biblioteca Agostiniana V/2, Città Nuova, Roma 1988, pp. 16-17.

66) *Ibid.*, p. 18.

67) *De civitate Dei*, 11, 32; cfr. anche 14, 11; 15, 3; 21, 24.

68) *Confessiones*, 13, 38, 53.

esse non sono forme sussistenti, ma sono contenute nell'Intelligenza divina. Nella *quaestio 46*, la *quaestio de ideis*, del *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, le Idee sono, per Agostino, comprese nel pensiero divino, costituiscono l'essenza della *Mens* e della *Sapientia* divina:

«Le idee sono infatti forme primarie o ragioni stabili e immutabili delle cose: non essendo state formate, sono perciò eterne e sempre uguali a se stesse e sono contenute nell'intelligenza divina. Non hanno né origine né fine: anzi si dice che tutto ciò che può nascere e morire e tutto ciò che nasce e muore viene formato sul loro modello. Nessun'anima, eccetto la razionale, può contemplarle, mediante la sua parte più eccellente, cioè con la mente stessa e la ragione, come se le vedesse con la faccia o con il suo sguardo interiore e intelligibile»⁶⁹.

Il Principio ontologico, quindi, è identità di essere e pensiero ed è creatore dell'ente razionale; il pensiero di Dio si esprime nella Parola della *creatio, in verbo tuo fecisti ea*⁷⁰; l'ente razionale è creato, essendo analogo al Principio stesso, nonostante la *dissimilitudo* o differenza della natura originata, è aperto alla possibilità di partecipare dell'unità del Principio. Questa *regio dissimilitudinis* di cui parla Agostino, infatti, «non si riferisce più, come in Plotino, allo sprofondare dell'anima in una sorta di oscura palude; diventa espressione di una differenza ontologica che separa la creatura dal creatore»⁷¹.

Alla domanda sulla modalità della creazione, *quomodo fecisti caelum et terram?*⁷², Agostino risponde che essa è un'espressione delle Idee e del linguaggio divino, cioè *in sapientia, in verbo e dicens*; il Padre con il Verbo dice immutabilmente se stesso, Egli che nello stesso modo in cui è Verbo è anche sapiente e dicente: *Verbo aequali sibi, quo semper atque incommutabiliter dicit se ipsum...* *Dicens autem... Itane et sapiens sicut dicens*⁷³. Il linguaggio di Dio è il Verbo, la comunicazione di sé; il Padre dicendo se stesso genera il Verbo, esprime la propria totalità *dicendo* se stesso: «Vediamo il Dio Trinità, perché vediamo con l'intelligenza uno che "dice" e il suo Verbo, cioè il Padre e il Figlio»⁷⁴. Dio ha detto il suo essere trinitario nella creazione e la sua sapienza nel Verbo, che gli è coeterno, come *dicente* esprime il suo *Logos*: «Dio Padre e Dio Figlio, il Dio generante che, in qualche modo, ha "detto" nel suo Verbo, che gli è coeterno, tutto ciò che possiede sostanzialmente»⁷⁵. Osserva B. Lonergan che «nella teoria trinitaria *intelligere* è atto essenziale comune a Padre, Figlio e Spirito, mentre *dicere* è atto nozionale

69) *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 46, 2. Cfr. anche *De Trinitate*, 15, 13, 22. *In aeterna ratione cognoscitur* scrive ancora Agostino in *Confessiones*, 11, 8.

70) *Confessiones*, 11, 5, 7; cfr. *In Iohannis evangelium tractatus*, 8, 25; *Confessiones*, 11, 8, 10.

71) L. Alici, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999, p. 245.

72) *Confessiones*, 11, 5, 7.

73) *De Trinitate*, 7, 1, 1.

74) *Ibid.*, 15, 6, 10.

75) *Ibid.*, 15, 21, 40.

proprio del Padre»⁷⁶. Il *verbum mentis* dell'uomo interiore, creato *imago Trinitatis* è analogo all'*intelligere* divino che si esprime nel *Verbum trinitarium*; l'analogia permette di comprendere, per quanto possibile alla limitata intelligenza umana, che in Dio-Trinità vi è una generazione del Figlio (*verbum* e *imago*) e una processione dello Spirito (*amor* e *donum*).

Le Idee o Forme della Mente divina sono le ragioni stabili e immutabili di tutte le cose esistenti; ogni cosa è stata creata secondo queste ragioni. Le Idee sono le ragioni causalì e seminali, i pensieri della mente stessa di Dio che nella sua Parola è creatore; in un bel passo del *De diversis quaestionibus*, sulla questione delle idee, che qui vogliamo riportare per la sua chiarezza, Agostino sintetizza il suo pensiero:

«Se dunque queste ragioni di tutte le cose da creare o create esistono nella mente divina, e se nella mente divina non può esistere nulla che non sia eterno ed immutabile – Platone chiama idee proprio queste ragioni fondamentali delle cose -, le idee non solo esistono, ma sono anche vere, perché sono eterne e rimangono per sempre eterne e immutabili. Partecipando di esse esiste tutto ciò che esiste, qualunque sia il modo di essere. Ma l'anima razionale supera tutte le cose create da Dio. Quando è pura, è vicina a Dio e nella misura in cui aderisce a lui per mezzo della carità, pervasa e illuminata da lui di quella luce intelligibile, contempla, non con gli occhi del corpo, ma con l'elemento specifico del suo essere per cui eccelle, cioè con la sua intelligenza, queste ragioni idealì, la cui visione la rende pienamente felice. Queste ragioni si possono chiamare, come si è detto, "idee, forme, specie, ragioni"; a molti è concesso di chiamarle a piacimento, a pochissimi però di comprenderne la vera realtà»⁷⁷.

Sono nel Verbo come una potenza dinamica. Dio, infatti, non crea la totalità delle cose possibili, ma immette nel creato le ragioni di tutte le cose che si sviluppano nel corso del tempo. Dio ha creato la materia e tutte le possibilità di attuazione della medesima attraverso le ragioni seminali di ogni cosa. Nella *creatio ex nihilo* Dio non crea gli enti partendo dalla materia informe e non dà ordine a qualcosa di già esistente come il Demiurgo platonico, ma rende attuale e visibile nella realtà l'Idea o Parola (*forma, species*), «nel principio originato da te, nella tua sapienza, nata dalla tua sostanza, hai creato qualcosa dal nulla»⁷⁸ ed è questa somma verità e sapienza «forma delle cose, per cui tutte le cose sono state fatte, che la nostra santa religione dichiara Figlio unigenito di Dio»⁷⁹. Egli è il Principio assoluto, l'essere e il «nulla» dal quale crea, *Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram*⁸⁰. «L'assoluto far-iniziare dal nulla – scrive W. Beierwaltes – si oppone alla concezione dell'eternità del mondo che caratterizza la filosofia greca

76) B. Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, a cura di N. Spaccapelo, EDB, Bologna 1984, p. 208.

77) *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 83, 46, 2.

78) *Confessiones*, 12, 7.

79) *Epistolae*, 14, 4. Cfr. *De vera religione*, 66 e 113.

80) *Ibid.*

(ad esempio Aristotele). Per questo motivo la *creatio ex nihilo* è l'elemento che separa la teologia cristiana dalla metafisica greca»⁸¹; per Platone la mediazione tra il sensibile e l'intelligibile è opera del Demiurgo il quale plasma la materia informe in funzione del modello delle Idee, perché suppone preesistente ciò di cui si avvale per costruire il mondo, mentre la creazione dal nulla significa che le cose esistenti non derivano dalla sostanza di Dio e nemmeno da qualcosa di preesistente. Dio crea dal nulla ciò che esiste, gli dà l'essere, e genera dalla propria sostanza il Figlio. In questo modo le Idee platoniche da paradigmi assoluti, al di fuori della mente del Demiurgo, diventano, per Agostino, i "Pensieri di Dio" e la "Parola di Dio". Occorre a questo punto rilevare la differenza tra la filosofia platonica delle Idee, poste nell'Iperuranio, e quella agostiniana secondo la quale le Idee divine, pur permanendo nella loro eternità e verità, vengono immesse nella creazione come ragioni seminali, che la ragione è in grado di conoscere attraverso l'esperienza⁸². La conoscenza non è più una reminiscenza di ciò che si era vissuto e appreso nel mondo delle Idee ma, in sintonia con Aristotele, avviene attraverso l'esperienza, la conoscenza sensibile, razionale e intellettuale che danno forma ad altrettanti generi di memoria e che costituiscono l'essenza della *mens* umana in analogia con la *Mens* divina. Nel linguaggio divino le Idee sono il pensiero della Mente divina e si esprimono nella Parola della creazione e nell'incarnazione di Cristo, Immagine del Padre e della Mente divina, maestro interiore e mediatore della verità che governa, illuminandola, la mente nell'interiorità:

«Su tutte le realtà che comprendiamo interpelliamo la verità non in quanto risuona al di fuori di noi, ma in quanto presiede interiormente alla mente stessa, stimolati forse dalle parole. Ora, colui che noi interpelliamo è colui che insegna, il Cristo di cui si è detto che abita nell'uomo interiore, ossia la Potenza immutabile e la Sapienza eterna di Dio. E' essa che tutte le anime razionali interpellano»⁸³.

Per Agostino Dio creando comunica le sue ragioni seminali, il suo Verbo che sono le Idee della Sapienza; sono le ragioni universali delle cose, che la ragion pura può cogliere attraverso la sua esperienza nel mondo. Dio come Essere, Bene assoluto, crea tutte le cose secondo *misura* (*mensura, modus*), *forma* (*numerus,*

81) W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, cit., p. 141.

82) La dottrina platonica delle Idee è ovviamente complessa. L'Idea è assoluta ed immutabile, è l'Essere, è l'essenza ontologica e non il concetto logico; è il principio di tutte le cose e quindi rimanda al piano dell'essere e non a quello del pensare. Bene la descrive G. Reale: «Noi moderni con "idea" intendiamo un *concreto*, un *pensiero*, una *rappresentazione mentale*, qualcosa insomma che ci riporta sul piano psicologico e nosologico; Platone, per contro, con "Idea" intendeva, in un certo senso, qualcosa che si oppone al pensiero, vale a dire ciò a cui il pensiero si rivolge quando pensa, ciò senza cui il pensiero non sarebbe: insomma, l'Idea platonica non è un pensiero ma un essere, anzi quell'essere che è assolutamente, il vero essere» (*Storia della filosofia antica*, vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 39-40). Tuttavia, precisa sempre Reale, «le Idee platoniche hanno tanto di "immanenza" quanto hanno di "trascendenza"» (*ibid.*, p. 48), in quanto rappresentano ciò che rimane identico nelle cose, l'essenza delle cose.

83) *De magistro*, 11, 38.

species) e *ordine* (*ordo, pondus*), che sono le connotazioni essenziali del bene, del bello e della sapienza. *Mensura, numerus, pondus* sono elementi costitutivi, universali e intelligibili del creato; sono gli elementi stabiliti dal Creatore per l'ordine universale e razionale del mondo, l'ordine del bene, che comprende anche il disordine del male. L'Essere divino nelle Idee si pensa come progetto del mondo, lo crea con le ragioni della propria esistenza (*misura, forma, ordine*), lo crea perché lo vuole. L'*Inizio* del creato dal *Nulla* viene presentato da Agostino con la *Sapienza delle Idee divine* che nella *Parola* ne esprimono il linguaggio; il mondo viene così creato *In principio* nello stesso *Verbo*, è fondato sulla *Sapienza divina* che si esplica nella creazione attraverso *misura, forma e ordine*. La divina Sapienza creatrice ha tutto disposto secondo misura, forma e ordine, al fine che possa risaltare la bontà e la bellezza di tutte le cose: «La sapienza divina pervade il creato da un confine all'altro, quindi, per tramite suo, il sommo Artefice ha disposto tutte le sue opere in modo ordinato, verso l'unico fine della bellezza»⁸⁴, e «non v'è natura, anche fra gli ultimi infimi animaletti, che egli non abbia disposto, perché da lui è ogni misura (*modus*), ogni forma (*species*), ogni ordine (*ordo*), senza dei quali non può esistere o esser pensato alcun essere»⁸⁵. Basterebbero queste poche affermazioni di Agostino sulla bontà, la bellezza e l'ordine del creato per dimostrare come in lui non ci sia alcuna svalutazione ontologica delle cose esistenti, della sensibilità e della ragione filosofica: «Da lui è ogni essere secondo la propria natura... all'anima ragionevole ha dato la mente, l'intelligenza e la volontà»⁸⁶. Dio è il datore dell'essere e dell'esistenza, «è la forma che all'interno contiene le cause efficienti per un segreto e occulto ordinamento di un essere vivente e intelligente, il quale non solo crea, perché non è creato, la forma fisica dei corpi, ma anche l'anima dei viventi»⁸⁷. Dio è creatore infinitamente sapiente e ordinatore infinitamente giusto, *Deus naturarum omnium sapientissimus Conditor et iustissimus Ordinator*⁸⁸.

4.3. La Parola dell'incarnazione

Nel libro undicesimo del *De civitate Dei* Agostino dà testimonianza della sua professione di fede trinitaria:

«Crediamo, accettiamo e fedelmente insegniamo che il Padre ha generato il Verbo, cioè la Sapienza per mezzo della quale sono state create tutte le cose, Figlio unigenito, uno da uno, eterno da eterno, sommamente buono da egualmente buono e che lo Spirito Santo è insieme

84) *De vera religione*, 39, 72.

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

86) *De civitate Dei*, 5, 11.

87) *Ibid.*, 12, 25; cfr. anche 12, 1; 12, 9; 19, 10; 21, 8.

88) *Ibid.*, 19, 13; cfr. anche 7, 30; 17, 11.

lo Spirito del Padre e del Figlio, anche egli consustanziale e coeterno ad entrambi»⁸⁹.

In Dio inoltre la scienza è identica alla sapienza e la sapienza è identica alla sua essenza, *quae autem scientia Dei est, ipsa et sapientia; et quae sapientia, ipsa essentia sive substantia*⁹⁰; il Figlio è la Sapienza di Dio mediante la quale il Padre stesso si conosce, *Sapientiam Dei, per quam pater ipse cognoscitur*⁹¹. Nella storia dell'ontologia irrompe il cristianesimo: una persona, un insegnamento, dei testi che lo tramandano, una storia vissuta e culminata nell'evento della morte e risurrezione. Una fede vissuta, che può diventare pensiero, che si deve confrontare con l'ontologia, soprattutto riguardo alle due principali novità del pensiero biblico e cristiano: la creazione e l'incarnazione del Verbo con la conseguente formulazione dell'idea trinitaria. Con queste novità diventa indispensabile una nuova interpretazione dell'essere per farvi entrare la dinamica della relazione, soprattutto di quella trinitaria, come ha fatto Agostino nel suo *De Trinitate*. «L'ontologia trinitaria - scrive Coda - non intende dunque offrire un sistema e neppure una tavola codificata e definitiva di categorie, quanto piuttosto dischiudere un plausibile orizzonte d'interpretazione per sé aperto e dialogico»⁹², «l'ontologia trinitaria dischiude la possibilità di leggere la grammatica analogicamente trinitaria in cui è scritta e di cui vive la realtà, ai suoi vari livelli»⁹³.

L'Essere è detto nell'incarnazione. Cristo è la Sapienza di Dio, il Figlio è l'Immagine sapiente di Dio, cioè il Verbo coeterno al Padre: *Christum sapientiam Dei esse... hoc est Verbum Patri coeternum*⁹⁴; *Christum "lignum vitae" prophetice dictum, quia ipse est Sapientia Dei*⁹⁵. Cristo è definito, nel libro decimo del *De civitate Dei*, nella disputa che Agostino sostiene con Porfirio, come Mente o Intelletto del Padre, che ne conosce la volontà, *Patrem et eius Filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem*⁹⁶. Agostino riconosce a Porfirio di aver formulato l'idea di una Intelligenza espressione dell'Essere, ma gli contesta il fatto di non voler riconoscere in Cristo, nella sua umanità e nell'umiliazione della croce, la Parola di questo Essere: «Ti ritieni cioè capace di cogliere dalle sfere superiori una più alta sapienza per avere rifiutato sprezzantemente le cose più basse»⁹⁷, ma «non volete ammettere l'incarnazione dell'immutabile Figlio di Dio»⁹⁸, vedete «la patria in cui si deve abitare ma non prendete la via per cui giungervi»⁹⁹.

Il Figlio rivela la Sapienza divina e da *magister exterior* della Parola nella storia può diventare, per Agostino, se ascoltato nelle sue parole e compreso nel suo significato, *magister interior*, che insegna nell'interiorità dell'essere, può diventare

89) *Ibid.*, 11, 24.

90) *De Trinitate*, 15, 13, 22.

91) *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*, 1, 17, 31.

92) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit. p. 559.

93) *Ibid.*, p. 560.

94) *De civitate Dei*, 17, 20; cfr. anche 11, 9.

95) *Ibid.*, 20, 26.

96) *Ibid.*, 10, 29.

97) *Ibid.*, 10, 28.

98) *Ibid.*, 10, 29.

99) *Ibid.*.

il mediatore tra l'Essere eterno e il divenire dell'uomo nel tempo. Mediante l'incarnazione di Cristo l'uomo può così superare nella propria storia personale, nell'interpretazione dei segni della Parola, nel loro ascolto e nella loro comprensione, la differenza tra il non-essere (in quanto essere creato) e l'essere. Il cammino dell'uomo nel ritorno all'essere può prendere così la via della fede o della ragione: nel primo caso è la Parola che rivela il suo Essere; nel secondo caso è l'itinerario della ragione che si muove dall'esistenza dell'essere temporale e si trascende nell'essere eterno; significa procedere dall'esteriorità all'interiorità dell'autocoscienza per superare anche se stessi al fine di raggiungere l'Essere che è il fondamento di ogni ente e di ogni esistente. In entrambi i casi la ragione deve porsi in ascolto della voce dell'Essere, deve saperne leggere i segni che, in questo caso, non possono che essere trinitari.

GIORGIO SANTI

Professore incaricato di Introduzione alla filosofia di Agostino (Filosofia medievale) presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense
giorgiosanti.54@gmail.com

