07693

EMANUELE SAMEK LODOVICI

DIO E MONDO

Relazione, causa, spazio in S. Agostino

EDIZIONI STUDIUM - ROMA

a G.

Pubblicazione effettuata con il contributo del C.N.R.

Copyright © 1979
by Edizioni Studium - Vita Nova s.p.a.
Roma, via Crescenzio, 63

INDICE

Il problema p. 1

1. Premessa: un'interpretazione corrente, p. 1. — 2. Oggetto e ripartizione dello studio, p. 3.

Note » 5

PARTE PRIMA

I. Agostino e la teologia filosofica antica » 9

1. La teologia naturale antica, p. 9. — 2. Il giudizio di Agostino, p. 12. — 3. Una messa a fuoco, p. 14.

Note » 16

II. Una scelta verso il platonismo » 19

1. Conferme antireificanti: l'idea di verità, p. 19. — 2. Pensiero analitico e pensiero sintetico, p. 22. — 3. Il rifiuto della sostanzializzazione in cause ed effetti, p. 25. — 4. Un (possibile) rapporto tra causa eidetica e causa efficiente in Dio, p. 26.

Note » 29

III. Platonismo e modello tecnomorfo p. 35

1. Il modello tecnomorfo, p. 35. — 2. Aitiologia platonica e aitiologia plotiniana, p. 38. — 3. Il concetto di sostanza in Platone, p. 40. — 4. Il concetto di sostanza in Plotino, p. 42. — 5. Altre spinte anti-aristoteliche, p. 45.
Note » 49

IV. Agostino e il modello tecnomorfo » 55

1. Il rifiuto della formulazione grossolana del modello artificialista, p. 55 — 2. Ontizzazione del nulla e produzione delle *rationes*, p. 57. — 3. Un ambito sottratto alla provvidenza divina: la *voluntas* umana, p. 61. — 4. Il miracolo e l'alterità rappresentata dal peccato, p. 63. — 5. Le *rationes* e lo schema tecnomorfo, p. 65. — 6. Conclusioni sulla *creatio* agostiniana, p. 69.
Note » 72

V. Causa efficiente e azione del technites » 79

1. Efficientizzazione della causalità umana, p. 79. — 2. Platone e il lasciar apparire l'idea, p. 81. — 3 Aristotele e la « forma presente nell'anima » del technites, p. 84. — 4. Un eidos definito, p. 88. — 5. Il confronto con Plotino, p. 90. — 6. Il predominio dell'efficienza nei continuatori medioplatonici e stoici, p. 92.
Note » 95

VI. L'artifex agostiniano » 101

1. Il technites plotiniano, p. 101. — 2. L'artifex agostiniano, p. 103.
Note » 110

VII. La localizzazione di Dio nei greci e nei cristiani » 117

1. La localizzazione di Dio in Aristotele, p. 117. — 2. Oggettivizzazione ed efficienza nel medioplatonismo e nello gnosticismo, p. 119. — 3. Dio causa efficiente in Basilio ed Ambrogio, p. 122. — 4. La cosmologizzazione dell'intellegibile nei cristiani, p. 123. — 5. Agostino e il « luogo » degli angeli, p. 125.
Note p. 127

VIII. Lo spazio in Platone ed Aristotele » 133

1. La concezione relazionale dello spazio in Platone, p. 133. — 2. Lo schema di inerenza, p. 136. — 3. La sostantificazione dello spazio nello Stagirita, p. 138.
Note » 142

IX. La relazione irreciproca » 147

1. Platone e Plotino: il mondo è *qua talis* in Dio, p. 147. — 2. Porfirio: gli attributi riferiti a Dio riguardano il mondo, p. 150.
Note » 153

PARTE SECONDA

Un consuntivo » 157

Note » 159

X. La riabilitazione del relativo in Agostino » 161

1. Plotino: un concetto non accidentale di relazione, p. 161. — 2. La relazione «aristotelica» in Agostino, p. 163. — 3. L'inapplicabilità dello schema di inerenza per l'anima: Plotino, p. 165. — 4. La mutualità delle potenze e la coessenzialità con la *mens*, p. 167. — 5. Il rapporto anima-corpo, p. 172. — 6. L'anima è relazione al corpo, il corpo è relazione all'anima, p. 175. — 7. I rapporti Verità-sostrato della verità e Verità-anima, p. 178. — 8. Una prima conclusione e una mappa, p. 184.
Note » 189

XI. Contro la « solidificazione » della sostanza » 199

1. I termini *natura* e *substantia*, p. 199. — 2. Il valore di *essentia*, p. 203. — 3. *Magis et minus esse*, ov-

vero la variazione sincronica e diacronica della sostanza, p. 207. — 4. Il principio della forma *inamissibilis*, p. 210. — 5. Sostanza « relativa » e relazione « sostanziale », p. 215.
Note p. 218

XII. La relazione irreciproca Dio-mondo » 223

1. La relazione irreciproca come mezzo di differenza tra Dio e mondo, p. 223. — 2. La presenza della relazione irreciproca in Agostino, p. 225. — 3. Dio non è sullo stesso piano del mondo, p. 226. — 4. Riferimento reale dei nomi correlativi solo nel senso del mondo, p. 230. — 5. Un confronto Origene-Agostino, p. 233. — 6. Ripresa, p. 236. — 7. L'*animus* antisostanzialistico della filosofia numerica, p. 237. — 8. La relazione irreciproca nei rapporti Unità-serie numerica, p. 240. — 9. Né monismo, né dualismo, ma differenza, p. 244.
Note » 246

XIII. Dio è nel mondo in quanto il mondo è in Dio » 253

1. Premessa, p. 253. — 2. L'inseparabilità di Dio dal mondo, e viceversa, p. 254. — 3. *Aliter*, *aliter*, p. 256. — 4. Il contenuto della differenza modale, p. 257. — 5. L'insidenza formale del mondo in Dio, p. 261. — 6. La negazione dello spazio come *medium* tra Dio e il mondo, p. 265. — 7. L'*ubique totus* di Dio e alcuni tentativi di elucidarlo, p. 266. — 8. *Ubique totus* o *in illo?* Ricompare la relazione irreciproca, p. 271. — 9. L'erroneità delle accuse di deismo e oggettivizzazione, p. 275.
Note » 277

XIV. Creazione e provvidenza eidetiche » 285

1. Ancora la causalità eidetica. Il motivo del *quia bonus*, p. 285. — 2. Una *providentia* non localizzabile, p. 288. — 3. Essenza indisgiungibile dalla potenza, p. 290. — 4. La libertà del mondo, p. 295.
Note » 302

XV. La natura relazionale di Dio p. 311

1. L'interpretazione « greca » di *Esodo* 3, 14, p. 311. — 2. Le prime determinazioni dell'*esse* divino, p. 312. — 3. *Idipsum esse*: tautologicità o articolazione?, p. 315. — 4. Solo un'alternativa tra differenza reale e differenza logica?, p. 317. — 5. La differenza in Dio, al modo di Dio, nella tradizione neoplatonica, p. 318. — 6. Dio in Agostino: un'indifferenza che nega *solo* le distinzioni mondane, p. 320. — 7. La differenza dal mondo, p. 325.
Note » 327

Conclusione » 337

Bibliografia » 341

Indice dei nomi » 357

IL PROBLEMA

1. Premessa: un'interpretazione corrente

Secondo l'affermazione di Rudolf Bultmann l'antica teologia naturale, sulla linea della tradizione stoica, parla di Dio come di un oggetto della conoscenza umana distinto non per natura ma per grado dagli altri fenomeni del mondo [1]. *Anche Paul Tillich condivide grosso modo il giudizio bultmanniano. Parlando della teologia cristiana (e dunque, a maggior ragione, la sua osservazione vale per l'insieme della teologia naturale antica), annota che per essa Dio è una realtà accanto alle altre, una realtà importantissima, la più importante se si vuole, ma cionondimeno un oggetto localizzato nello spazio seppure titolare di un tempo infinito* [2].

Questo tipo di accusa al teismo antico di linguaggio oggettivante, di naturalismo, di concezione reificata della trascendenza non è isolato [3]. *In essa vibra una tradizione di pensiero che ha avuto nell'esistenzialismo heideggeriano il propellente; esistenzialismo che di suo ha aggiunto, alle precedenti prese di distanza dalla teodicea greco-medievale, un'obiezione, nell'intenzione fondamentale: il concetto di causa con cui quella tradizione ha cercato di comprendere Dio oggi non è più viabile.*

Questa nozione di causalità ha da essere rifiutata in sede teologica, dice Martin Heidegger, per il fatto che in essa l'azione divina

viene interpretata secondo la « causalità del fare », una causalità tecnomorfa che pone in modo errato la differenza tra il divino ed il mondo, cosificando questo rapporto come l'azione di un soggetto verso un oggetto e finendo col porre sullo stesso piano l'Essere e gli enti [4]. *Il pensiero causale, vuole dire in altri termini Heidegger, pone sì la differenza tra l'Essere e gli enti, ma pensandola nella forma di un rapporto tra « causa » ed « effetti » inverte paradossalmente la « direzione » del fondare: è l'ente, una volta posto come* effetto, *a reificare e oggettivizzare come* causa o ratio esplicante *l'Essere. « Ogni fondazione, e già ogni apparenza di fondazione, finisce per portare l'Essere al livello di un ente qualsiasi »* [5].

Se si cerca di valutare la fondatezza del verdetto heideggeriano, e i precedenti giudizi di Bultmann e di Tillich, con le redazioni manualistiche di filosofia neoscolastica, si ha la sorpresa di vederli paradossalmente giustificati: la causalità metafisica viene addossata al concetto dell'impulso e dell'urto meccanici [6], *il linguaggio meramente indicativo della filosofia antica ridotto ad un linguaggio oggettivante e la nozione di trascendenza declassata ad una sorta di sopramondanizzazione deistica in cui Dio è rappresentato come esterno localmente al mondo* [7].

Proprio queste presentazioni della teologia naturale antica non hanno potuto, giustamente, che strappare un giudizio repulsivo. È noto a questo proposito ancora una volta il giudizio di Bultmann: « Per l'uomo moderno l'immagine di un Dio al di sopra o al di là del mondo o è improponibile o viene pervertita in una religiosità che vorrebbe fuggire il mondo. No! soltanto la riflessione su Dio che può cercare e trovare nel condizionato l'incondizionato, nell'al di qua l'al di là, nell'attuale il trascendente, come un incontro possibile, solo questa è agibile (möglich) all'uomo moderno » [8]. *È appena il caso di aggiungere, inoltre, che i giudizi critici di cui sopra hanno raggiunto ormai anche gli studi specialistici di patrologia latina e greca, provocando anche in essi una serie di prese di posizione contrarie ad una dottrina su Dio il cui concetto di causa sarebbe esemplato su quello delle scienze empiriche* [9], *in cui l'alterità divina sarebbe data dalla lontananza spaziale (e non dalla santità)* [10], *in cui la « creazione » del mondo avrebbe il carattere di una emanazione necessitata e non di un atto storico volontario* [11].

2. Oggetto e ripartizione dello studio

Questo studio ha come oggetto un luogo classico della teologia filosofica, il rapporto Dio-mondo, investigato in una sezione del pensiero cristiano antico con particolare riferimento ad Agostino. Abbiamo cioè l'intenzione di mettere in rilievo il ruolo giocato dai concetti greci di spazio, causa, sostanza e relazione nella costruzione della teologia filosofica agostiniana, e siamo convinti che il pensiero greco, almeno nella sua forma plato-neoplatonica [12], *ha offerto attraverso quei concetti la possibilità di un rigoroso pensare su Dio. L'ambizione che ci sorregge, pertanto, è quella di dimostrare che il soprariferito discredito della teologia filosofica è ingiusto, e che le accuse di confusione, nel pensiero antico, tra scienza oggettivistico-naturale da una parte e teologia dall'altra, di causalità interpretata secondo l'impulso muscolare, di trascendenza localizzata, sono ben lungi dall'essere provate. Nel caso di Agostino, almeno, quelle accuse appaiono in buona parte una caricatura* [13].

Divideremo l'argomentazione in due parti. Nella prima inseguiremo tematicamente il motivo della causalità divina (e umana) attraverso alcune voci del mondo antico, partendo dagli spunti offertici da alcuni passi del De civitate Dei, *l'unica opera cristiana che tratti* ex professo *la questione del contributo greco alla formulazione di una dottrina filosofica su Dio. Se una anticipazione di questa prima sezione è possibile, ci sembra di poter dire che dall'analisi della differente* Wirkungsgeschichte, *da una parte di Platone e dei neoplatonici, dall'altra di Aristotele, emergono a sufficienza i motivi della opzione agostiniana per il platonismo. Opzione di fronte al differente concetto che le due ontologie of-*

frono di verità (*normativo da una parte, di pura* adaequatio *dall'altra*); *opzione di fronte al differente tipo di pensiero* (*sintetico nel platonismo, analitico in quello dello Stagirita*); *opzione di fronte alla diversa interpretazione della causalità divina* (*eidetica da una parte, tecnomorfa dall'altra*); *opzione di fronte ai differenti concetti di relazione, sostanza, spazio.*

*Nella seconda parte tratteggeremo analiticamente il processo di incorporazione delle posizioni platoniche nella teologia naturale agostiniana, tentando di mostrare come la fisionomia conclusiva che questa teologia assume non è, nonostante qualche controtendenza su cui diremo, indegna di nota e di rispetto teoretico da parte dei moderni. La scelta finale della teologia razionale agostiniana verso il plato-neoplatonismo, concretizzatasi in una certa idea della relazione, in una certa dottrina della causa, in una certa dottrina dell'*inlocalitas *di Dio, ha l'effetto di evitare alle origini del pensiero medievale una concezione* cosale *del rapporto Dio-mondo che farà da contraltare positivo a tutti gli sviluppi successivi in senso oggettivistico.*

NOTE

[1] R. BULTMANN, *Das Problem der « natürlichen Theologie »*, in *Glauben und Verstehen*, 1. Band, 5ª ed., Tübingen 1964, p. 294.

[2] P. TILLICH, *Der Mut zum Sein*, Stuttgart 1953, p. 133.

[3] Cfr. tra i tanti G. EBELING, *Existenz zwischen Gott und Gott*, in « Zeitschrift für Theologie und Kirche » (1965), p. 105: « La metafisica [...] si illude da sola, nella misura in cui esprime linguisticamente l'aseità di Dio secondo l'analogia con l'aseità dell'ente intramondano, neutralizzando il riferimento esistenziale ». E per un rimando meno serio: J. A. ROBINSON, *Honest to God*, trad. it. *Dio non è così*, Firenze 1965, pp. 33 ss.

[4] M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, trad. it. *Saggi e discorsi*, a c. di Gianni Vattimo, Milano 1976, p. 20: « Così, là dove tutto ciò che è presente si dà nella luce del nesso causa-effetto, persino Dio può perdere per la rappresentazione tutta la santità e la sublimità, la misteriosità della sua lontananza. Dio, nella luce della causalità, può decadere al livello di una *causa efficiens*. Allora anche nell'ambito della teologia, egli diviene il Dio dei filosofi, ossia di coloro che definiscono il disvelato e il nascosto sulla base della causalità del fare (Kausalität des Machens), senza mai prendere in considerazione l'origine essenziale di questa causalità ».

[5] ID., *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, p. 185. L'essere, per H., non è *ratio* né nei confronti di altri né nei confronti di se stesso.

[6] J. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. II, Barcelona 1929, p. 189: « In moventibus et motis non est procedendum in infinitum, ex eo patet quod in serie moventium inter se subordinatorum (ut sunt rotae inter se subordinatae alicuius machinae quarum alteram movet alteram), unumquodque movens, ut moveat, movetur a superiore movente neque movet nisi moveatur ».

[7] W. BRUGGER, *Theologia naturalis*, Freiburg 1964, 2ª ed., pp. 53 e 57 dove si parla di Dio come di un *motor immobilis a mundo separatus*, oppure come di un *ens extramundanum quod neque est mundus neque pars eius concreta neque aliquod principium eius internum*. Per altri manuali confronta le citazioni contenute in J. HIRSCHBERGER, *Gottesbeweise. Vergängliches - Unvergängliches*, in AA.VV., *Denkender Glaube. Philosophische und theologische Beiträge zu der Frage unserer Zeit nach Mensch, Gott und Offenbarung*, a c. di Johannes Hirschberger e Johannes G. Deninger, Frankfurt 1966, pp. 123-126.

[8] R. BULTMANN, *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch*, in *Glauben und Verstehen*, 4. Band, Tübingen 1965, pp. 125 s.

[9] R. GRANT, *The early Christian doctrine of God*, Charlottesville 1966, p. 33.

[10] W. PANNENBERG, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in « Zeitschrift für Kirchengeschichte » (1959), p. 25.

[11] L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, in *Handbuch der Dogmengeschichte*, II, 2ª ed., Freiburg 1963, pp. 2-29.

[12] Sulla possibilità di usare il concetto di continuità ideale tra platonismo e neoplatonismo cfr. per es. C. J. DE VOGEL, *On the neoplatonic Character of Platonism and the platonic Character of Neoplatonism*, in « Mind » (1953), pp. 43-64; ID., *A propos de quelques aspects dits néoplatonisants de Platon*, in AA.VV., *Le néoplatonisme*, Paris 1971, pp. 7-14. Sul « plato-neoplatonismo » come struttura unitaria di pensiero cfr. E. von IVANKA, *Plato christianus. Übernahme und Umgelstaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, particolarmente alle pp. 19-98 e 449-487 (opera fondamentale ma eccessivamente intervallante il dato greco da quello cristiano a proposito del concetto di creazione) e dello stesso: *Platonismus und Neuplatonismus*, in *Handbuch der Theologischen Grundbegriffe*, München 1970, 2ª ed., vol. II, pp. 324-334.

[13] Caricatura è senz'altro quell'interpretazione di tipo heideggeriano (cfr. un'esposizione di U. GALIMBERTI, *Linguaggio e civiltà. Analisi del linguaggio occidentale in Heidegger e Jaspers*, Milano 1977, pp. 152-154) che fa partire da Agostino tutta una tradizione antropocentrica di tipo volontaristico, in base alla quale l'Essere (divino) sarebbe ridotto a semplice oggetto di una volontà a cui è subordinato l'intelletto. La volontà che vuole o Dio o l'Essere, lo vorrebbe, in questa interpretazione, perché questo Dio voluto trattenga l'ente, cioè l'uomo, dal ricadere nel niente. Quest'Essere oggettivizzato dall'intenzione della volontà, allora, non nasconderebbe altro che una costitutiva *volontà d'essere* dell'uomo.

PARTE PRIMA

I. AGOSTINO E LA TEOLOGIA FILOSOFICA ANTICA

1. *La teologia naturale antica*

L'antica dottrina su Dio si basava sull'affermazione di un principio: il primo segno del divino non è dato all'uomo da lui stesso, ma dal mondo, ed è in relazione al mondo che il divino può essere colto. È noto che questa teologia filosofica viene attaccata oggi sulla base di una distinzione tra teologia cristiana, storica ed essenzialmente dedivinizzatrice del mondo, ed una teologia greca, cosmica ed essenzialmente sacrale. La Bibbia rappresenterebbe la secolarizzazione del mondo degli dei e la sostituzione alla cosmodicea greca [1] del Dio pantocratore, assolutamente trascendente ed accessibile unicamente per grazia di fede.

Non entra nel nostro proposito agganciare queste pagine alla *querelle* sulla deellenizzazione del cristianesimo. Tuttavia, anche ammettendo l'errore del pregiudizio « ellenista » di considerare il pensiero greco come il solo capace di universalità, un dato sembra incontestabile: l'introduzione del razionalismo ellenico non sembra esser stata illegittima [2] e questo quando si pensi alla intenzione, che la sorresse, di rispondere alla esigenza di scientificità già presente nella dottrina cristiana. Nonostante alcune eccezioni la cui importanza non può essere sopravvalutata [3], il problema fondamentale per i padri, e per Agostino in particolare, fu quello di

superare l'insularità della fede e di mostrarne la non intrasluciditá alla ragione. Ed è proprio nella teologia filosofica antica, anche nelle sue forme meno raffinate, che si annuncia un esempio di *credo quia non absurdum* di capitale importanza per il cristianesimo. Vediamo come.

L'analisi filologica dei due composti del termine *theologia naturalis* permette di avvistare la direzione del suo utilizzo da parte dei cristiani. W. Jaeger ha dimostrato, in un'opera giustamente famosa [4], che la filosofia presocratica non può essere intesa, secondo l'ipotesi positivistica, come un'anticipazione del pensiero empirico e scientifico-naturale. Il senso del suo *naturalis* discende dalla contrapposizione tra gli dei *per natura* e quelli *per convenzione*. Tuttavia, se l'impulso di fondo dei presocratici è tipicamente metafisico (cercare il principio della totalità *come* totalità), il senso di quel termine « naturalis » non nasconde il punto d'avvio da cui deve prendere le mosse la ricerca: è la natura stessa, la normalità dell'accadere. Investigare il divino *per natura* significa allora cercare il divino *della* natura, non *oltre* la natura [5], partendo dall'*esperienza* stessa della natura fisicisticamente intesa.

Oltre al riferimento al dato d'esperienza, la teologia naturale antica suggerisce un'altra direzione di utilizzo al pensiero cristiano. Essa è veramente teo-*logia* in quanto, a differenza di « teologi » come Esiodo o altri poeti che pongono la loro attenzione a mitologie degradanti o alle credenze mitiche del loro ambiente, si preoccupa di investigare l'essere eterno, immobile, separato, facendo uso del *logo* nella deduzione dei propri principi.

Il valore di questa grammatica teologica, con il suo doppio riferimento da una parte all'esigenza di una argomentazione logica e dall'altra con il richiamo all'esperienza, può essere compreso appieno soltanto quando si tenga conto, come osserva significativamente lo Jaeger, che questo stesso abito di indagine non è limitato ai primordi della grecità ma è comune a tutta una serie di pensatori greci posteriori, ripresentandosi addirittura in Aristotele [6]. Se però, sin dai presocratici, la teologia naturale si impone come

discorso dimostrativo e coerente, è solo nell'accezione platonica che essa viene abbordata dal pensiero cristiano. Per comprendere, allora, il senso della valutazione su di essa, sommamente in positivo, di Agostino al momento in cui il santo trae le somme alla fine della sua rivista dei filosofi [7], è necessario ricordare brevemente la trasformazione che il concetto stesso di *natura* viene a subire nel platonismo. La trasformazione del significato di questo termine farà ribaltare il senso della *theologia naturalis*: non più, semplicemente, ricognizione sul divino del mondo, ma costruzione razionale circa l'*idea* che, trascendente al mondo, lo causa.

È noto, infatti, come Platone sferri nelle *Leggi* un attacco radicale alla filosofia presocratica protestando con l'identificazione da questa sostenuta della natura con gli elementi materiali. Contro questa interpretazione « fisicalista » Platone rivendica il diritto di dichiarare *natura* soltanto l'anima [8], o in un senso più ampio natura è soltanto l'*idea*, poiché la vera natura può essere trovata soltanto a partire dal pensiero e nel pensiero [9]. Acqua, fuoco, aria, terra, non sono gli elementi originari; originario è ciò che si trova prima di tutti i corpi e che più di ogni altra cosa è l'*arché* del mutamento. In una parola, ciò che è prima di tutto è l'Intellegibile, che è il solo ad essere pienamente reale.

Lo slittamento semantico per cui alla « cosiddetta natura » [10], alla *res extensa*, si sostituisce una nuova natura, da quel momento l'unica titolare del nome, e cioè il logos, è di capitale importanza. Vera natura è solo l'*anima mundi* che agisce nei confronti della natura materiale come principio informatore. Quest'anima del mondo (e le altre che sono ispiratrici dei movimenti celesti) è la causa della natura materiale e in questa brilla un riflesso di quella. Poiché dunque la « natura », come immagine, non è un puro dato statistico, ma l'impronta della *natura* come modello, bisogna andare oltre la « natura » fisica, sorretti dalla sua simbolicità, per trovare la *natura*. Dio, anima del mondo, logos, nous, techne non ricettiva, idea, *natura* sono termini tutti equivalenti per indicare il mondo intellegibile [11], e la conseguenza prima che discende dal-

l'incardinamento della *natura* nel registro del trascendente è che « teologia naturale » diventa quella particolare scienza di Dio che, valendosi come nei presocratici della forza del ragionamento, senza che sia preterita l'esperienza, cerca Dio come vera natura *oltre* la natura fisica.

2. *Il giudizio di Agostino*

Diciamo subito che dalla messa a punto agostiniana nel *De civitate Dei* emergono nel dovuto rilievo tutte le note che qui sono state accennate dai presocratici a Platone. In particolare, l'esaltazione del platonismo a petto della teologia civile e di quella poetica è fatta confrontando il suo ambito di indagine con la considerazione meramente fisicista (così almeno interpreta Agostino) dei « fisiologi » ionici [12]. Ora, dice Agostino, il fondamento si deve trovare su un altro piano rispetto a quello dei fondati, e l'errore di una considerazione puramente fisica della *universitas rerum* consisteva, nei presocratici, nel non riconoscere immediatamente, a partire anche dal semplice dato dell'atto di conoscenza, che l'uomo, fin dal momento in cui comincia ad apprendere, trascende il mondo dei corpi. Se la rappresentazione (*similitudo*) di un corpo esterno già si eccettua dal piano puramente corporeo, a maggior ragione va concentrato lo sguardo su quella facoltà che rende possibile l'atto dell'intendere, la *mens*, nella sua qualità di punta razionale dell'anima [13]. D'altro canto, se neppure l'uomo come essere spirituale è corpo, non potrà neppure esserlo il suo artefice, Dio [14].

Ma la valutazione positiva della teologia platonica non si ferma soltanto all'acquisizione del concetto che la causa della totalità è spirituale; altre note presenti nel testo agostiniano mettono in vista ulteriori adesioni al platonismo, alcune delle quali decisamente importanti. Ne segnaliamo ancora due.

Agostino individua il criterio della superiorità assiologica nella

tesi che chi giudica è superiore al giudicato [15]. Ora questo criterio ha la precisa caratteristica di svelare un presupposto importantissimo. Poiché non si può giudicare se non si stabiliscono paragoni di maggioranza e minoranza tra gli oggetti da giudicare, questo vuol dire che in corrispondenza alla *vis iudiciaria* dello spirito [16] si danno effettivamente diverse graduazioni di intensità ontologica negli enti. Con l'affermazione di un *magis minusve* [17] degli esseri, e non solo delle qualità, si è introdotto un principio che non potrà che portare lontano, anche in contrasto con elementi espliciti della sua dottrina. Ci accontentiamo, per adesso, di registrarlo, con l'intenzione di far vedere in seguito come in esso sia contenuta fondamentalmente tutta una particolare impostazione del rapporto Dio-mondo [18].

L'altra adesione al platonismo, su cui mette conto di soffermarsi, riguarda la modalità del causare che viene attribuita alla *prima species*. Agostino parte dall'osservazione secondo cui l'intelletto umano non ha in sé il criterio o la forma perfetta in base alla quale può giudicare. Al livello dell'intelletto, infatti, il criterio risulta ancora mutevole (non solo il medesimo uomo varia nel giudicare, ma anche ogni intelligenza ha, sul reale, una presa diversa dall'altra; una giudica a colpi intuitivi, l'altra per passaggi faticosi) [19]; questo significa che il criterio non è posseduto in modo *definito*, con un contenuto già tutto espresso, ma solo incoativamente. È a questo punto che scatta la necessità, così ben compresa dai platonici (*ingeniosi et docti homines*), di ascendere progressivamente verso gradi di realtà sempre più alti, cui corrispondono livelli di sempre minore oggettivabilità o determinatezza del criterio, per giungere sino a Dio, grado supremamente semplice, e criterio *al di qua* e *prima* di ogni possibilità di paragone [20] che rende pensabile la realtà [21]. La spinta all'ascesa, pertanto, è dovuta alla necessità di rinvenire una condizione, o il presupposto, che spieghi il tutto, senza essere a sua volta sottoposto a condizioni, senza essere a sua volta ipotetico. Ma questo principio, che viene cercato come *condizione della comprensione* del tutto, non può essere

che una *ratio*, una platonica *ratio sufficiens*, il cui modo di causare il tutto è più quello del *render ragione* che non quello del *facere* o del *movere* traslativi. La causalità, dunque, *ex quo cuncta facta sunt* del passo agostiniano (nonostante le inflessioni efficienti presenti nell'uso del verbo *facere*) sembra una causalità eidetica.

3. *Una messa a fuoco*

Se riassumiamo brevemente il contributo della teologia *physica* del platonismo così come è messo in rilievo ed accolto da Agostino, ci troviamo di fronte a queste note caratteristiche: il primo principio è spirituale, gli enti hanno una variazione sostanziale, la causalità del principio è la causalità dell'*eidos*. Se esiste un denominatore comune a queste acquisizioni di Agostino esso sembra poter essere individuato, a prima vista, in una concezione *non cosificante* del reale. Gli enti non sembrano fissati in una rigidità sostanzialistica, la causa prima non è reificata ma designata come *species* assolutamente semplice, inestesa, estranea ad ogni alterità di parti o di funzioni, la causalità sembra eccettuata dall'impulso meccanico e muscolare che è caratteristico dei corpi.

Ci possiamo fare a questo punto due domande. La prima: quali conferme di questa concezione anti-cosificante, qui puramente accennata, offre nel suo complesso l'opera agostiniana, e con essa la sua fonte ispirativa, la tradizione platonica? La seconda: quale importanza può avere, per l'interpretazione del rapporto Dio-mondo, una concezione di questo tipo? Nella prima parte di questo libro risponderemo ai quesiti in due tempi: nel primo censiremo altre conferme che spingono sia Agostino che i platonici nella direzione della de-reificazione. Nel secondo, molto più vasto del primo, faremo vedere come la spinta a preterire il *factum brutum* discenda, nella tradizione platonica, da un particolare concetto di *sostanza*, concetto decisamente importante per una certa interpretazione del *processo causale* e concetto diverso da quello aristotelico. Alla differenza

delle due logiche corrisponde una diversa idea di *produzione*, ed è di fronte a questi due differenti modelli che Agostino è stato chiamato a scegliere. I capitoli di questa prima parte saranno dedicati, allora, all'individuazione dei due modelli causali e alle prime reazioni di Agostino. Nella seconda parte si procederà invece ad un dettagliamento più analitico della posizione dell'Ipponate.

NOTE

[1] Cosmodicea più che teodicea in quanto la preoccupazione apologetica dei greci riguarderebbe soprattutto l'accusa al cosmo di essere all'origine dei mali dell'uomo. Cfr. su questo punto H. R. SCHLETTE, *Kosmodizee und Theodizee*, in *Kairos*, « Zeitschrift für Religionwissenschaft und Theologie » (1973), pp. 190-191, che si riferisce al trattato di Plotino contro gli gnostici (*Enneadi* II, 9).

[2] Così si esprime uno dei migliori studiosi della *Geistesgeschichte* del pensiero cristiano antico, G. PRESTIGE, *God in the Patristic Thought*, London 1952, trad. it. Bologna 1969, p. 6, dove continua: « Il metodo razionale non ha nulla di specificatamente ellenico, e ancor meno di pagano, se non per il fatto che i Greci ebbero provvidenzialmente il privilegio di scoprirlo e di svilupparlo ».

[3] Ci riferiamo alle note requisitorie di Taziano nelle *Orationes* e di Tertulliano nell'*Apologeticum* e nel *De praescriptione haereticorum* contro gli argomenti « labirintici » della filosofia greca; alle loro affermazioni di principio secondo le quali si sta infinitamente meglio senza conoscenza filosofica; alla superiorità enunciata della filosofia barbarica (il cristianesimo) sull'enorme e vana *curiositas* greca; alla tesi per cui dalla venuta di Gesù non vi è più ragione per indagare. Tutte proposizioni, queste, che hanno facilitato la tesi della irrilevanza teoretica della Patristica e illuso sulla possibilità di tracciare una storia del pensiero « greco » dai presocratici sino a Spinoza, comprendente senza soluzioni di continuità i padri della Chiesa e la Scolastica (come hanno fatto sostanzialmente Harry A. Wolfson e Émile Bréhier).

[4] W. JAEGER, *Die Theologie der frühgriechischen Denker*, Stuttgart 1953, trad. it. Firenze 1961. Cfr. in modo particolare il I e il II capitolo. E dello stesso *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge (Mass.) 1961, trad. it. Firenze 1966, soprattutto il cap. III.

[5] Heidegger ritiene che si interpreti adeguatamente la *physis* presocratica se si comprende che essa indica « ciò che si schiude da se stesso (come ad esempio lo sbocciare di una rosa), l'aprentesi dispiegarsi e in tale dispiegamento l'entrare nell'apparire e il rimanere ed il mantenersi in esso [...]. La *physis* così intesa designa, in origine, tanto il cielo che la terra, la pietra come la pianta, sia l'animale che l'uomo, nonché la storia umana quale opera congiunta degli dei e degli uomini; infine e in primo luogo, gli dei stessi, in quanto sottoposti anch'essi al destino » (M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphisyk*, Tübingen

1953, trad. it. Milano 1968, pp. 24-26). È chiaro che in questa prospettiva la natura non è qualcosa che rimane occultato dietro l'apparire delle cose. Non c'è un dato *dietro* le cose (la loro natura), ma questo loro *apparire* è già tutta la natura. La natura è il dispiegamento di ciò che appare, anche se non è ciò che appare. Sulla stessa linea interpretativa del « divino » dei presocratici come « divino non-nascosto », cfr. W. PANNENBERG, *Die Aufnahme*, cit., pp. 4 ss. Considerazioni precise sulla teologia naturale dei primi pensatori greci si trovano anche in A. MILANO, *Il divenire di Dio. Sulla « teologia naturale » dei primi pensatori greci*, in « Asprenas. Rivista di scienze teologiche » (1973), pp. 5-59; e dello stesso: *Senofane o della immobilità di Dio*, in « Asprenas » (1974), pp. 47-60.

[6] Cfr. W. JAEGER, *Die Theologie*, trad. cit., pp. 61-62.

[7] *De civitate Dei* VIII, 5: « Non solum ergo ista, quae duae theologiae, fabulosa continet et civilis, Platonicis philosophis cedant, qui verum Deum et rerum auctorem et veritatis inlustratorem et beatitudinis largitorem esse dixerunt; sed alii quoque philosophi, qui corporalia naturae principia corpori deditis mentibus opinati sunt, cedant his tantis et tanti Dei cognitoribus viris, ut Thales in umore, Anaximenes in aere, Stoici in igne, Epicurus in atomis [...] et quicumque alii, quorum enumeratione inmorari non est necesse, sive simplicia sive coniuncta corpora, sive vita carentia sive viventia, sed tamen corpora, causam principiumque rerum esse dixerunt ». La teologia *fabulosa* di cui si parla nel testo non è altro che la poesia drammatica intorno agli dei, e quella *civilis* è la religione di stato. Per un'informazione accurata sulle fonti dossografiche a proposito dei presocratici (probabilmente le *Physicae opiniones* di Teofrasto) nel testo di *De civitate Dei* VIII, 2 (che è il quadro poi ripreso brevissimamente in VIII, 5) cfr. A. SOLIGNAC, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de Saint Augustin*, in « Recherches Augustiniennes » (1958), pp. 113-148 (particolarmente alle pp. 137-148).

[8] *Leggi* X, 892 c: « Quello che essi (i presocratici) intendono per natura concerne il primo ad esistere; ma se potremo dimostrare che l'anima è un primo ad esistere e non il fuoco o l'aria noi avremo il diritto di dire che l'anima, in virtù della sua anzianità, più che tutto il resto appartiene alla natura (physei) ». Abbiamo seguito la traduzione del testo che è allusa da W. THEILER, *Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich und Leipzig 1925, p. 84.

[9] Cfr. per l'identificazione natura = idea o valore intellegibile *Repubblica* X, 597 b 6 dove si parla dell'idea del letto *en te physei ousa*. E all'opposto contro la natura fisicista cfr. *Leggi* X, 892 b 5 ss.: « Ancor di più le grandi, le prime produzioni o azioni saranno, in quanto prime, opere della techne (dell'anima), mentre le produzioni della " natura " ed anche quella stessa cosa che essi (i presocratici) chiamano " natura ", non potranno essere che posteriori e non dovranno la loro origine se non alla techne e al nous ». Per una storia del termine *physis* nel mondo antico e per la critica di Platone ai presocratici cfr. l'ottima voce *physis* a cura di H. KÖSTER nel *Theol. Wört. zum Neuem Testam.*, vol. IX, 246-271.

[10] L'espressione è di Plotino; cfr. *Enneadi* VI, 6, 7, 5. Sulla continuità di questo tema dell'irrilevanza della natura fattuale rispetto a quella ideale vedi anche alle pp. 83 s e 102 di questo testo.

[11] *Leggi* X, 892 b: « Pertanto l'opinione, la previsione, l'intelletto, la techne, la legge (dell'anima del mondo) saranno anteriori alle cose dure e molli, pesanti e leggere ». Cfr. anche X, 896 d 1 ss.

[12] *De civ. Dei* VIII, 6: « Viderunt ergo isti philosophi (i platonici), quos ceteris non inmerito fama atque gloria praelatos videmus, nullum corpus esse Deum, et ideo cuncta corpora trascenderunt quaerentes Deum ».

[13] *Ibid.* VIII, 5: « In se quippe habebant quod non videbant et apud se imaginabantur quod foris viderant, etiam quando non videbant, sed tantummodo cogitabant. Hoc autem in conspectu talis cogitationis iam non est corpus, sed similitudo corporis; illud autem, unde videtur in animo haec similitudo corporis, nec corpus est nec similitudo corporis [...]. Haec mens hominis et rationalis animae natura est, quae utique corpus non est, si iam illa similitudo cum in ipso animo cogitantis aspicitur atque iudicatur nec ipsa corpus est ».

[14] *Ibid.*: « Porro si noster animus corpus non est, quo modo Deus creator animi corpus est? »

[15] *Ibid.*: « Et unde videtur atque utrum pulchra an deformis sit iudicatur, profecto est melius quam ipsa quae iudicatur ». La formulazione del principio è contenuta icasticamente in *De libero arbitrio* II, V, 12: « Nulli autem dubium est eum qui iudicat eo de quo iudicat esse meliorem ».

[16] *De musica* VI, II, 3.

[17] *De civ. Dei* VIII, 6: « [...] et corpus et animus magis minusque speciosa essent [...] ». « Quod autem recipit magis et minus, sine dubitatione mutabile est ».

[18] Cfr. le pp. 207-209 di questo scritto.

[19] *De civ. Dei* VIII, 6: « Sed ibi quoque nisi mutabilis esset, non alius alio melius de specie sensibili iudicaret; melius ingeniosior quam tardior, melius peritior quam imperitior [...] ».

[20] *Ibid.*: « Unde ingeniosi et docti et in his exercitati homines facile collegerunt non esse in eis rebus primam speciem ubi mutabilis esse convincitur [...] viderunt esse aliquid ubi prima esset incommutabilis et ideo nec comparabilis; atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset et ex quo facta cuncta essent ».

[21] *Ibid.* VIII, 7: « Lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia eundem ipsum Deum a quo facta sunt omnia ».

II. UNA SCELTA VERSO IL PLATONISMO

1. *Conferme antireificanti: l'idea di verità*

Una prima conferma dell'impostazione antireificante di Agostino la si può trovare nel concetto di verità. Di fronte all'alternativa tra un concetto di verità come norma intrinseca della cosa e mai raggiunta (ma insieme sempre presente come condizione) e un concetto di verità come *esattezza di un enunciato* (corretto rapportarsi tra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto supposto come dato sensibile extramentale), Agostino compie la sua prima scelta antireificante. Una scelta che è al contempo una scelta verso il platonismo e contro l'aristotelismo.

È di Platone, infatti, il concetto di verità come condizione, mai raggiunta come tale, del conoscere umano [1], ed è di Platone il primo rifiuto di fare delle cose in quanto tali la causa della verità nel nostro intelletto [2]. Chi causa la verità delle nostre asserzioni e negazioni è l'idea, e non ciò che è, così come invece risulta indubitabilmente dagli enunciati aristotelici: « Falso è dire che l'ente non è o che il non ente è; vero, invece, è dire che l'ente è e che il non ente non è » [3]. Il rischio che questo concetto di verità finisca per fare della verità o della falsità una funzione dell'oggetto « che è » o « che non è », e quindi in ultima analisi della *cosa* [4], è però maggiormente ed acutamente individuato da Plotino. Il neoplatonico critica il concetto realistico di verità sia sotto l'aspetto

ingenuamente sensistico (la verità è una affezione che la *res* causa nell'intelletto) che sotto quello di una *adaequatio intellectus et rei*. La verità del nostro conoscere non è il risultato della causalità di oggetti esterni sul nostro intelletto, causalità che ridurrebbe i pensieri a nient'altro che a una sorta di impronta (*typoi*) o di colpo giunto dal di fuori e impressosi sull'intelligenza [5]. Impostare così l'atto del conoscere significa confondere la sensazione con il pensiero [6]; nella percezione, infatti, gli oggetti rimangono esterni e un loro variare comporta un variare della percezione. Ma questa teoria sensistica non può essere applicata al pensiero, neppure sotto la forma più sofisticata di *adaequatio* tra l'intelletto e la cosa. Se gli oggetti che causano la verità del nostro pensare sono fuori di noi, la loro *adaequatio* (synfonein) [7] all'intelletto non può mai essere certa, anzi è lasciata al caso [8].

Se il nostro atto di conoscenza fosse un rispecchiamento intramentale di una realtà extramentale, fuori verrebbe pure a porsi la verità, mentre invece bisogna convincersi che l'intelligenza (o l'anima) non va a cercare i suoi oggetti intellegibili fuori di sé, ma in sé, ed è in sé che essa ha la verità [9].

Ora questo concetto di verità, per cui essa non è un dato ricavato per impressione dai sensi, ma connaturale all'intelletto, non manca in Agostino. Dopo una serie di tentativi volutamente aporetici di definire ciò che può considerarsi vero, la verità viene definita come la norma interna della cosa, il suo dover essere. È importante sottolineare che questa definizione viene raggiunta nonostante la vicinanza formale all'enunciato aristotelico. Se si prendono i *Soliloquia* si incontrano tre successivi tentativi di definire il vero, o in base ai sensi (non apparire diversamente da come i sensi dicono che sia) [10], o in base alla presenza di un soggetto conoscente (vero nella misura in cui appare ad un soggetto) [11], oppure, appunto, in base alla ripresa della definizione stagiritica: verum mihi videtur esse id quod est [12].

È interessante notare che non vengono scartate soltanto le prime due definizioni (la prima perché renderebbe impossibile andare al di là delle sensazioni, la seconda perché farebbe dipendere la realtà dal soggetto), ma anche la terza, almeno così come è formulata. Dire infatti che la verità è « affermare l'essere di ciò che è » (e parallelamente il non essere di ciò che non è) significa rendere impossibile il falso finché non si sappia qual è il criterio per riconoscere « id quod est », ciò che è [13]. È solo confrontando quest'ultima definizione con altre del *De vera religione* e delle *Confessiones* che si comprende come l'*id quod est* non è semplicemente l'oggetto, il ciò che è, ma ciò che *deve esser* ciò che è: la sua idea [14]. La verità, pertanto, non è la verità logica di un pensiero che afferma semplicemente e realisticamente « ciò che è », ma il principio che mostra (ostendit) come deve essere ciò che è e a cui il nostro pensiero deve conformarsi nel suo giudizio [15].

Se le cose stanno così, vuol dire allora che il giudizio di verità non è la risultante di una concordanza tra il mio pensiero e le cose che ci sono, ma un atto della verità stessa o dell'idea in base alla quale io emetto il giudizio che quelle cose sono. E questo non significa altro se non che in ogni atto di conoscenza si pronuncia un giudizio di *doverosità* [16] per la cosa, senza che sia conosciuto direttamente il principio del dover essere della cosa.

Quale importanza può avere questo discorso sul superamento del concetto realistico di verità per intendere in esso una conferma dell'atteggiamento antireificante? Se si guarda bene, con l'affermazione che la verità è una norma « interna » ciò che viene immediatamente a cadere è il primato di ciò che ci sta davanti, dell'oggetto visibile. La cosa con la sua fisicità, la sua opacità e durezza, la sua empiricità, perde di sostanzialità e di importanza. Non è ad essa, come crede il senso comune, che va affidato il ruolo di determinare il vero, ma all'idea. Non esistono *dati cosali* prima dell'atto di conoscenza, tali per cui quando questo è in esercizio li debba incontrare come presupposti [17], ma esiste il corriferimento immediato ed originario di pensiero ed essere, senza che al di fuori di esso si trovino *res*, irrelate e sostantificate. La verità non è un accidente delle cose, ma il presupposto della interrelazione tra

pensiero ed essere. E con questo, un primo passo verso lo scardinamento dello schema aristotelico cose/qualità delle cose, o sostanza/accidente è stato compiuto. Non esistono « cose » indipendenti ed extramentali rispetto al pensiero, e soprattutto non esistono sostrati di cui la verità sarebbe un'affezione.

Il grande guadagno dell'« idealismo » antico sta appunto nell'affermazione del carattere non accidentale del pensiero rispetto alla realtà, senza cadere con questo nella difficoltà dell'idealismo moderno. Se è vero che il pensiero è *essenziale* per la costituzione della realtà, dire, invece, che il pensiero è *creativo* nei confronti della realtà è tesi piuttosto problematica.

2. *Pensiero analitico e pensiero sintentico*

Una seconda conferma dell'impostazione antireificante della teologia filosofica agostiniana è data dalla presenza nelle opere del Santo di un tipo di pensiero sintetico-relazionale [18] in opposizione a quello puramente analitico dello Stagirita. Crediamo che sia possibile vederlo all'opera seguendo passo passo l'argomento, in uso presso la tradizione neoplatonica, per dimostrare la necessità del Principio primo. Questa modalità di « raggiungere » Dio nella dimostrazione ha poi il vantaggio di gettare una luce anche sul tipo di causalità di cui quel Principio si vale. Vediamo i due momenti con ordine.

L'argomento principale per dimostrare il Principio da cui è partito tutto il plato-neoplatonismo [19] è che un molteplice irrelato, cioè puro molteplice, non può neppure venire pensato come *un* molteplice se non si presuppone un (e uno solo) principio unificante che lo preceda ontologicamente e lo costituisca come tale Questa impossibilità di pensare la pura molteplicità è variamente spiegata [20]; quello che importa sottolineare, tuttavia, è che la necessità dell'unità *prima* della molteplicità ha il suo fondamento nella dimostrazione che la mera molteplicità non è pensabile. Dio,

o il Principio come Uno, non sono mai direttamente dimostrati, ma è dimostrata la impossibilità di pensare, a qualunque livello la si voglia situare [21], la molteplicità da sola.

Naturalmente l'impossibilità non è solo logica, ma anche, in forza della tesi fondamentale del pensiero greco antico della corrispondenza pensiero-essere, ontologica; non si tratta semplicemente di una pura esigenza del pensiero, incapace di intendere l'alterità senza riferirsi ad un diverso punto di vista in base al quale questa alterità può realizzarsi, bensì di una condizione del reale stesso.

Questa dimostrazione che il Principio è richiesto immediatamente ad ogni livello della molteplicità come sua *condizione*, condizione della sua pensabilità e della sua esistenza, ritorna puntualmente in Agostino. Il suo discorso contempla con chiarezza sia il carattere incondizionato dell'idea di unità, sia la necessità della presenza di quell'idea ad ogni livello di molteplice. L'unità non è un dato ricavato dall'esperienza; essa deve essere conosciuta anticipatamente e aprioricamente perché sia possibile la prensione intellettuale dei molti [22]. L'unità non è una determinazione secondaria della cosa o del corpo, sicché dalla presenza ai nostri sensi di *un* corpo deriviamo empiricamente il concetto di unità; i nostri sensi, in realtà, lasciati a loro stessi non ci danno che la pura molteplicità atomizzata dei dati che registrano [23]. Se pertanto cerchiamo di scoprire da dove ci venga quella unità che fa sì che il corpo appreso sia *un* corpo (mentre di per sé esso non sarebbe altro che un'infinità di parti), ci rendiamo conto che quella nozione di unità ci appartiene prima di ogni esperienza ed è la condizione trascendentale perché la stessa molteplicità possa venire conosciuta [24].

Naturalmente l'idea di unità (*illius unius cognitio*) non è solo la condizione trascendentale del mio atto di conoscenza, è anche la condizione trascendente (*supra*) [25] dell'attività unificante del mio io. Per quanto la definizione dell'attività conoscitiva dell'anima sembri connotata dall'aristotelico *componere et dividere*, l'attività della *ratio*-anima, come « numero che misura se stesso » è assolutamente spontanea e in nulla debitrice verso gli oggetti esterni [26]. La

conoscenza si effettua sempre grazie ad una visione intellettuale della realtà vista sotto un'idea di unità che non è il risultato di una nostra operazione empirica, anche se l'idea di unità si manifesta solo nell'atto della riflessione [27].

Oltre a non far derivare l'idea di unità dai sensi e oltre a non confinarla a pura categoria del nostro intelletto, Agostino, ancora in linea con la tradizione di cui si è fatto parola, vede l'idea di unità attivamente presente ad ogni livello di molteplicità effettivamente pensabile, dal mondo inorganico (lapis) a quello vegetale (arbor), a quello animale, via via sino alle manifestazioni dell'essere spirituale che, essendo meno esteriorizzate in parti, non sono tuttavia per questo meno bisognose, per essere pensate, di un'unità che le renda intellegibili [28].

Non ci vogliono grossi sforzi interpretativi per vedere, a questo punto, come l'argomento della impensabilità della pura molteplicità e la necessità di un'unità che la preceda quale condizione di esistenza e di conoscibilità riveli meglio di ogni altro il carattere di pensiero « ipotetico » della prova di Dio agostiniana. Intendendo come pensiero ipotetico quel particolare tipo di pensiero che esige Dio-unità come *ipotesi*, o fondamento indiretto, per spiegare l'altrimenti impensabile realtà-molteplicità. Dio in questo tipo di dimostrazione è conosciuto immediatamente riferendo o relazionando a lui la molteplicità; è conosciuto come un'unità che rende concepibile ogni livello di molteplicità, o come il perfetto che rende conoscibile ogni livello di bene imperfetto [29].

Ma se ora consideriamo da vicino questo tipo di pensiero che soggiace alla prova agostiniana, se consideriamo da vicino questo pensiero ipotetico, ci rendiamo conto che il riferimento immediato che vien fatto ad ogni livello di molteplicità a un principio che la spieghi ci mette di fronte ad un tipo di considerazione del reale che non legge mai l'insieme analiticamente, considerando i dati che lo compongono per loro stessi, come in Aristotele [30], ma li legge sempre in relazione, o riferendoli l'uno all'altro. Nel caso concreto che abbiamo di fronte, il dato, la molteplicità, non viene

letta autonomamente, ma si afferma l'impossibilità di comprenderla senza riferirla ad altro. Si può azzardare l'ipotesi che questa struttura di pensiero, comune ad Agostino e al platonismo, in cui il dato viene letto *dialetticamente*, non sia che la trascrizione a livello gnoseologico di una concezione ontologica in cui il reale non è un insieme isolato e autonomizzato di sostanze prime, separate l'una dall'altra (come in Aristotele), bensì un reale il cui concetto di sostanza è diverso, è cambiato; un reale dove all'idea di sostanza è stata sostituita l'idea di livello o di serie di livelli [31].

3. *Il rifiuto della sostanzializzazione in cause ed effetti*

Ora, l'importanza di questo genere di pensiero sintetico-relazionale, che a nostro avviso sottintende una comprensione non sostantificante del reale, sta anche nel portare un chiarimento decisivo nella qualificazione della causalità dell'*agere* divino in Agostino. Se in ogni molteplicità l'unità è immediatamente appresa, se in ogni bene è colto il Bene, questo vuol dire che il movimento della prova agostiniana verso l'Unità somma o il Bene sommo, non si compie con dei *salti* o degli stacchi da un piano ad un altro, ma avviene per così dire *sur place*, senza movimento tra due cose esterne. Il grado imperfetto di bene o il grado di molteplicità estrinseca non sono, cioè, in forza di quella struttura di pensiero, considerati analiticamente come sostanze separate, esteriori, autonome rispetto ai gradi superiori; non sono, cioè, considerati come effetti che la loro esteriorizzazione rispetto ai gradi superiori trasformerebbe in effetti di una causa efficiente, bensì vengono colti sinteticamente, o dialetticamente, già dentro il riferimento alla loro causa.

Al posto di un pensiero causale-cosmologistico che sottintende e si lega ad una sostantificazione del reale in *hypokeimena* isolati, separatamente considerati (la *sostanza-effetto*, chiamata mondo, dalla quale risalire in un secondo momento alla *sostanza-causa*,

chiamata Dio), abbiamo in Agostino, come ha rivelato la struttura della prova con il suo carattere di riferimento continuo del dato ad altro, un pensiero dialettico che nel considerare il mondo sempre in riferimento a Dio, ci impedisce di pensare che il tipo di causa sottintesa a questa prova sia una causa efficiente. Al termine dell'*ascensus ad intelligibilia* di Agostino non trovo una causa sostantificata ed efficiente in quanto il movimento che ho compiuto non è stato un movimento a ritroso inverso al processo che lega la causa efficiente ai suoi effetti esterni.

Nell'immediatezza della conoscenza della causa nell'effetto, nell'immediatezza della conoscenza del Bene nel bene singolo, nell'immediatezza della conoscenza dell'Unità nella molteplicità, ho conosciuto anche, grazie a quell'immanenza, il tipo di causa che il Bene ha nei confronti dei beni. Chiaramente una causalità eidetica, come dice manifestamente quella immediatezza della conoscenza della condizione nel condizionato; e, come per tutte le cause eidetiche, ne ho conosciuto anche l'immanenza inseparabile dalla trascendenza, e questo in base al risvolto, presente nella prova, di una conoscenza di Dio *solo* come condizione e mai come dato.

L'aspetto della conoscenza apriorica ed immediata di Dio in ogni ente non sostantificabile separatamente da lui, copre il primo aspetto della causalità divina, la sua immanenza; l'inadeguatezza di quella conoscenza immediata, l'altro aspetto, la trascendenza. Immanenza e trascendenza sono i due volti della causalità eidetica.

4. *Un (possibile) rapporto tra causa eidetica e causa efficiente in Dio*

Le considerazioni sopra svolte, oltre a mettere in evidenza il legame non estrinseco tra prova e tipo di causa [32], ci permettono di abbozzare una soluzione al problema, noto agli interpreti, della presenza in Agostino, accanto a testi che parlano di Dio in termini di causalità formale, di altri testi in cui la sua azione è vista con le caratteristiche dell'efficienza. In effetti, questo reciproco trapassare di prove a posteriori in prove a priori, e viceversa [33], di considerazioni in cui Dio viene descritto con il connotato tipico dell'efficienza, il *facere*, magari all'interno di passi in cui la causalità divina è senza ombra di dubbio quella della *ratio* [34], ha una soluzione riandando a quella caratteristica precedentemente delineata del suo pensiero ipotetico-relazionale.

Quel tipo di pensiero, alla cui base sta un'idea unitaria della realtà, impedisce di autonomizzare, come a sé stanti, non solo gli enti ma anche i tipi di causa e i tipi di prova che a quelle cause sono collegati. In virtù di questo tipo di pensiero connettivo e non isolante, tanto i tipi di prova quanto i tipi di causa diventano *tappe* di un'unica prova o *momenti* di un'unica causalità. E questo perché, non ponendoli paratatticamente gli uni accanto agli altri (il momento *a posteriori* accanto a quello *a priori*, la causa efficiente accanto a quella eidetica) ma vedendoli in relazione, abbiamo in linea di principio una soluzione circa il loro modo di organizzarsi in Agostino: gli uni *all'interno* degli altri, s'intende il momento *a posteriori* compreso da quello *a priori*, la causa efficiente come *interna* alla causa ideale. Vediamo di dare un esempio di questa organizzazione.

Se, secondo una ricostruzione schematica ma non infedele, la salita anagogica a Dio muove dal mondo esterno all'interno e dall'interno inferiore (l'anima) all'interno superiore (Dio) [35], si potrà notare, appunto, come questo movimento gerarchizza i due momenti a posteriori e a priori, e ugualmente subordina, come movimento che dalla superficie si dirige verso il profondo (o l'alto), anche le cause; nella misura, infatti, in cui quel movimento si inoltra verso l'inesteso, cessa di essere un movimento *nello* spazio (a cui corrisponde la causalità efficiente) per diventare un movimento *dallo* spazio (cui corrisponde il movimento della causa eidetica che, di suo, muove verso il piano degli oggetti, ma non da un'altra regione dello spazio).

Lungi, pertanto, dal limitare la preminenza della causa eidetica, il pensiero ipotetico-relazionale ci offre una spiegazione di come risolvere, in Agostino, la tensione tra causa efficiente divina e causa formale divina. Come ogni ente è visto immediatamente in relazione al principio che lo spiega, così la causa efficiente va vista in relazione a quella eidetica. Che cosa vuol dire questa relazione della prima alla seconda se non che tra le due esiste una continuità per cui la causa eidetica è presente nella causa efficiente? se non che l'agire della forma *continua* nella causa *movens?* Il momento dell'efficienza (e rispettivamente della prova a posteriori) è il momento *quoad nos*, o a valle dell'agire divino, momento in cui quell'agire si presenta a noi nella categoria della spazialità mentre all'inizio era un'azione ideale. In forza, pertanto, di quel tipo di pensiero si offre una soluzione che non giustapponga i due modi della causalità divina e si salvaguarda la presenza di una causalità efficiente senza che questa minacci la supremazia di quella ideale. La causalità divina può essere pensata nella forma di un *continuum*, corrispondente alla legge della continuità del reale [36], in cui la fondamentale causalità eidetica si presenta a noi nel solo modo che abbiamo di legare gli oggetti, e cioè, sul piano dello spazio, come causa efficiente [37].

NOTE

[1] *Repubblica* VI, 505 a 5-6; VI, 508 e 3-6. Sulla verità come condizione trascendentale del nostro conoscere cfr. il famoso testo di *Menone* 86 b 1-2. Naturalmente non manca in Platone (e in questo Heidegger ha ragione) anche un concetto di verità come *orthotes* o esatto coincidere tra il dicente e il detto. Ma questo concetto è decisamente meno importante dell'altro.

[2] Il testo decisivo in questo senso (nel senso cioè del rifiuto di intendere la conoscenza come un'azione da parte di un dato cosale sul nostro intelletto) si trova nel *Teeteto* (184 d-185 e) dove è l'attività identificante, unificante e veritativa dell'anima a rendere dicibile e conoscibile l'essere (per altri testi cfr. *Sofista* 251 b 2-3: siamo noi che unifichiamo la molteplicità).

A questo non contraddice il passo di *Cratilo* 385 b 7-8 dove si dice che dice il vero chi afferma essere le cose che sono (ta onta), in quanto gli *onta* non sono ancora i dati empirici, ma le cose viste nella luce della verità (la verità che è la cosa più nobile, ariston, en tois ousi, nelle cose che sono; cfr. *Repubblica* VII, 532 c 6).

[3] ARISTOTELE, *Metafisica* IV, 7, 1011 b 26-27. Cfr. anche *De interpretatione* 9, 18 b. Che questo però non sia l'unico concetto di verità di Aristotele, ma che ve ne sia uno anche più vicino al platonismo, e dunque nella direzione di una verità che non ha come ultima istanza il fatto, bensì il logos, lo si può leggere in J. G. DENINGER, *Wahres Sein in der Philosophie Aristoteles*, Meisenheim 1961, pp. 29 ss.

[4] *Metafisica* IX, 10, 1051 b 2 ss.: « Sicché sarà nel vero chi ritiene essere separate le cose che effettivamente sono separate ed essere unite le cose che effettivamente sono unite; sarà invece nel falso colui che ritiene che le cose stiano in modo contrario a come effettivamente stanno ». Sono i fatti, i *pragmata*, a decidere in ultima analisi sulla possibilità di collegare o di separare i concetti; mentre in Platone, pur con qualche oscillamento, i *pragmata, autà ta pragmata,* i fatti che decidono del vero, sono le idee (cfr. F. AST, *Lexikon Platonicum*, Bonn 1956, vol. II, rist. dell'edizione del 1835-1838, pp. 162-163).

[5] *Enneadi* V, 5, 1, 20-25. « Dunque, l'Intelligenza conosce, e conosce degli intelligibili: se questi sono degli esseri diversi da lei, come potrebbe esserci l'incontro tra lei e loro? Questo incontro [si dice] può non aver luogo: è dunque

possibile che essa non li conosca salvo il caso che a un certo momento li incontri; dunque essa non sempre ne avrà conoscenza. Si dovrà dire che si sono accoppiati a lei? Ma cos'è quest'unione? Inoltre, anche i pensieri sarebbero delle impronte (typoi) e, di conseguenza, sarebbero acquisiti e sarebbero come delle impressioni (plegai) corporali. E come lascerebbero la loro impronta? Quale sarà la loro forma? Inoltre il pensiero sarà, come la sensazione, conoscenza di un oggetto esterno ».

[6] *Ibid.* V, 5, 12, 1-4.

[7] *Ibid.* V, 5, 2, 18; III, 7, 4, 11.

[8] *Ibid.* V, 5, 1, 28-32. « Come saprebbe il pensiero di percepirli [gli oggetti] veramente? Come saprebbe che questo oggetto è buono, o bello, o giusto? Ognuna di queste proprietà è diversa da questo oggetto stesso; non è nell'oggetto che si trovano i principi del nostro giudizio sui quali si fonda la convinzione; questi principi sono estranei a questi oggetti ed anche la verità si troverà là [nel pensiero] ».

[9] *Ibid.* V, 3, 5, 18-26: « Dato che le cose contemplate hanno sussistenza nell'atto della contemplazione, delle due l'una: o si tratta solo delle impronte delle cose e allora l'atto non le possiede; o appunto egli le possiede veramente, e allora non le vede in base ad un suo dividersi; esse erano là [nell'atto] prima di ogni divisione ed egli le possiede poiché le contempla. Se è così, l'atto della contemplazione deve essere identico all'oggetto contemplato, e l'intelligenza al suo oggetto intellegibile. Se non fosse così non vi sarebbe verità; invece di possedere gli esseri, se ne possederebbe solo un'impronta, che è differente dagli esseri e che non è la verità. La verità non deve contenere una cosa differente da sé: ciò che essa enuncia è ciò che lei stessa è ». Cfr. anche V, 5, 2, 1-4; V, 5, 2, 18-20; V, 5, 1, 50-68 (la verità non può avere altro luogo che l'intelligenza).

[10] *Soliloquia* II, IV, 5: « Si igitur aliquid inde falsum est quod aliter videtur atque est, inde verum quod ita ut est videtur ». Cfr. II, IV, 6: « Ergo si nihil verum est, nisi ita sit ut videtur; nec quidquam corporeum videri nisi sensibus potest » e II, V, 7.

[11] *Ibid.* II, V, 8: « Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur, si velit possitque cognoscere ».

[12] *Ibid.* II, V, 8. *Confessiones* VII, XV, 21: « Nec quicquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est ».

[13] *Soliloquia* II, V, 8: « Nihil ergo erit falsum, quia quidquid est, verum est. In magnas angustias me coniecisti, nec invenio prorsus quid respondeam ».

[14] Cfr. *Confessiones* VII, XVII, 23: « Cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile — quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponeret — et pervenit ad *id quod est* [sc: Dio o la norma ideale] in ictu trepidanti aspectus ». Cfr. anche *Conf.* VII, XI, 17 e *De Trin.* IX, 6, 9: « Sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus *debeat* ».

[15] *De vera religione* XXXVI, 66: « Sed cui saltem illud manifestum est, falsitatem esse, qua id putatur esse quod non est, *intelligit eam esse veritatem quae ostendit id quod est* ». Per i prodromi e la fortuna nel Medioevo di questo concetto di verità fondata sull'idea cfr. le fondamentali riflessioni di K. FLASCH, *Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury*, in « Philosophisches Jahrbuch » (1965), pp. 322-352, dove si mette in luce il concetto anselmiano, di origine agostinana, di verità come *rectitudo sola mente percepibilis.*

[16] *Confessiones* VII, XVII, 23: « Quaerens enim unde adprobarem pulchritudinem corporum sive caelestium sive terrestrium et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: " hoc ita esse debet, illud non ita [...] inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem ». Sulla conoscenza incoativa del principio si ricordi che nello stesso passo si parla di una conoscenza *aliquo modo*, cfr. nota 14 sopra. Sempre a proposito della definizione agostiniana di verità si legga l'incomprensione di TOMMASO, *De veritate* q. 1 a. 10: la definizione non sarebbe completa perché le mancherebbe il riferimento al soggetto conoscente.

[17] Dire *cosa* è già atto dell'intelletto, perché i sensi sono chiusi formalmente alla verità. L'occhio vede, ma *non sa cosa* vede: « Quae autem per corpus videntur, nisi mens adsit quae talia nuntiata suscipiat, nulla possunt scientia contineri » (*Epistula* 147, 16, 38). A ragione, pertanto, osservava recentemente G. DE SANTILLANA, *Per un incontro tra umanesimo e scienza* (in AA.VV., *L'interpretazione dei fenomeni della vita*, Bologna 1972, p. 213): « La buona e vecchia idea — l'occhio vede questo e ti manda le sensazioni al cervello, e il cervello registra: " Ho visto un lapis " — non c'è più. Quello che la percezione vede è realmente creazione della mente ». Anche se il termine *creazione* è piuttosto improprio per indicare la non indipendenza della realtà dal pensiero.

[18] L'espressione è mutuata dalla caratterizzazione della filosofia agostiniana indicata da F. CAYRÈ, *Le point de départ de la philosophie augustinienne*, in « Revue de Philosophie » (1936), p. 479.

[19] Cfr. per le fonti PLATONE, *Parmenide* 157 c 1 ss.; PLOTINO, *Enneadi* III, 8, 10, 15-20.

[20] Per Platone cfr. *Parmenide* 127 e 1 ss.: « Se gli esseri fossero [pura] molteplicità essi non potrebbero fare a meno di essere contemporaneamente simili e dissimili, cosa questa impossibile; infatti non è vero che i dissimili non possono essere simili, né i simili dissimili? » In quanto sono, infatti, una molteplicità senza unità sarebbero senza alcuna determinazione in comune (e sarebbero dissimili), ma sarebbero al contempo simili per avere in comune quella determinazione di non averne alcuna (cfr. anche il commento di PROCLO, *In Parmenidem* 619, 30 ss. in V. COUSIN, *Procli philosophi platonici opera inedita*, Paris 1864, rist. Frankfurt 1962). Per Proclo cfr. *Elementatio theologica*, proposizione 1: « Ogni molteplicità partecipa in qualche modo dell'unità. Supponiamo che non partecipi in alcun modo dell'unità. Né la molteplicità come tutto né alcuna delle sue molte parti sarebbe una; ogni parte sarà infatti a sua volta una molteplicità di parti e così all'infinito; e ciascuna di questo infinito numero di parti sarebbe a sua volta ancora una moltitudine infinita; e tutto questo perché una molteplicità che non partecipa in alcun modo dell'unità, né come tutto né per quanto riguarda alcuna delle sue parti, sarà infinita sotto ogni aspetto e in ognuna delle sue parti. [In ognuna delle sue parti sarà infinita] perché ogni parte di ogni molteplicità — qualunque noi si voglia prendere — deve essere o una o non-una; e se è non-una sarà una molteplicità o un nulla. Ma se ogni parte è nulla il tutto è nulla; se sarà invece una molteplicità, sarà allora costituita da un'infinità di infiniti. Ma questo è impossibile dal momento che, da una parte, non vi è nulla che sia costituito da una infinità di infiniti (infatti non vi può essere nulla che superi l'infinito, e non vi può essere somma superata dalla singola parte); dall'altra parte non vi è nulla le cui parti siano costituite da nulla. Ogni molteplicità pertanto in una certa misura partecipa dell'unità » (cfr. PROCLUS, *The Elements of Theology*, a c. di Eric R. Dodds, Oxford 1963, 2ª ed., pp. 2-3).

[21] Questo aspetto è messo molto ben in rilievo da PLOTINO, *Enneadi* VI, 9, 1, 1-43.

[22] *De lib. arb.* II, VIII, 22: « Et propterea nullum corpus vere pureque unum esse concedimus, in quo tamen non possent tam multa numerari nisi illius unius cognitione discreta »; *De vera religione* XXX, 55: « Ipsa vera et prima unitas non oculis carneis, neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur ».

[23] *De lib. arb.* II, VIII, 22: « Unum vero quisquis verissime cogitat, profecto invenit corporis sensibus non posse sentiri. Quidquid enim tali sensu attingitur, iam non unum, sed multa esse convincitur ».

[24] *Ibid.*: « Ubi ergo novi quod non est corpus unum, quid sit unum novi; unum enim si non nossem, multa in corpore numerare non possem. Ubicumque autem unum noverim, non utique per corporis sensum novi ».

[25] Cfr. *De lib. arb.* II, VI, 14; II, XV, 39.

[26] L'identità ratio = anima = « numero che misura se stesso », identità tirata, secondo lo spunto neoplatonico (cfr. *Enn.* VI, 5, 9, 13 ss.), per indicare il carattere assolutamente libero, e non legato ad alcun contenuto dato, dell'io spirituale, si trova in *De ordine* II, XVIII, 48: « Hunc igitur ordinem tenens anima iam philosophiae tradita, primo seipsam inspicit, et cui iam illa eruditio persuasit aut suam aut seipsam esse rationem, in ratione autem aut nihil esse melius et potentius numeris aut nihil aliud quam numerum esse rationem, ita secum loquetur [...] ».

[27] *De ordine* II, XVIII, 48; *De vera religione* XXXIV, 73.

[28] *De ordine* II, XVIII, 48: « Lapis ut esset lapis omnes eius partes omnisque natura in unum solidata est. Quid arbor? nonne arbor non esset, si una non esset? Quid membra cuiuslibet animantis ac viscera et quidquid est eorum e quibus constat? Certe si unitatis patiantur divortium non erit animal. Amici quid aliud quam unum esse conantur? Et quanto magis unum, tanto magis amici sunt. Populus una civitas est, cui est periculosa dissensio: quid est autem dissentire nisi non unum sentire? Ex multis militibus fit unus exercitus [...]. Quid amor omnis? nonne unum vult fieri cum eo quod amat, et si ei contingat, unum cum eo fit? » Si confronti il parallelismo di questo testo con *Enn.* VI, 9, 1, 1 ss.

[29] Per quest'ultimo aspetto cfr. *De Trin.* VIII, 3, 4: « Neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponeremus ».

[30] Il carattere analitico del pensiero aristotelico vien fuori dal suo presupposto che il giudizio sia negare o affermare una cosa di un'altra, *ti kata tinós*, e dunque dal presupporre, prima dell'attività del pensiero, unità cosali originariamente isolate (cfr. *De interpretatione* 6, 17 a 25-26: « L'affermazione è il giudizio che attribuisce qualcosa a qualcosa. La negazione è invece il giudizio che separa qualcosa da qualcosa »); l'opposto, invece, nel pensiero sintetico, dove l'unità non è un dato messo innanzi al pensiero, e concepito secondo il modello della cosa empirica, ma il risultato dell'attività unificante o identificante del pensiero (cfr. nota 9 del cap. ottavo). Vedi, poi, a questo proposito le considerazioni contenute nel bellissimo libro di K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden 1973, passim. Un'opera nei confronti della quale ci sentiamo molto debitori.

[31] Per questo concetto di sostanza in Platone ed Aristotele vedi alle pp. 40-42 e 46, 208 s. di questo scritto.

[32] Già intuito da J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1959, 3ª ed., pp. 193-195.

[33] Cfr. le considerazioni svolte da É. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1949, 3ª ed., pp. 22-26, dove vengono riportati testi che documentano l'impossibilità di isolare la prova *a creatura mundi* da quella propriamente noologica (che parte alla ricerca della verità dall'analisi della coscienza).

[34] Com'è il caso di *De civ. Dei* VIII, 6 dove la *causa movens* è espressa dal tono biblicistico del termine *facere*, mentre che ci si trovi davanti ad una *ratio sufficiens* è comprovato dall'intera struttura del brano, che è indirizzato alla ricerca della condizione che renda ragione del reale.

[35] Cfr. la ricostruzione più completa in E. GILSON, *Introduction*, cit., pp. 24-25.

[36] La continuità del reale, in una filosofia di impianto neoplatonico come quella agostiniana, è data, come è evidente, dal ripetersi a tutti i livelli della imitazione del modello: « Multis enim modis dici res possunt similes Deo: aliae secundum virtutem et sapientiam factae, quia in ipso [Deo] est virtus et sapientia non facta; aliae in quantum solum vivunt, quia ille summe et primitus vivit; aliae in quantum sunt, quia ille summe et primitus est. Et ideo quae tantummodo sunt, nec tamen vivunt aut sapiunt, non perfecte, sed exigue sunt ad similitudinem eius [...]. Omnia vero quae vivunt et non sapiunt, paulo amplius participant similitudinem [...]. Iam porro quae sapiunt, ita illi similitudine sunt proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius » (*De diversis quaestionibus* 83, q. 51). Questa continuità nell'imitazione dell'*ipsa et prima similitudo cuius participatione similia sunt quaecumque per illam fecit Deus* (*De gen. ad litt. imperf. liber* XVI, 57) non è altro che continuità dell'essere, isomorfia ontologica.

[37] La possibilità che la causalità divina si presenti a noi nella dimensione dell'efficienza è contenuta implicitamente nella dottrina delle *rationes causales*. Sia in Plotino (cfr. *Enn.* V, 9, 6, 20-24; III, 8, 2, 1-19) che in Agostino l'ultimo livello in cui si presenta l'azione della *ratio causalis*, ovvero il livello della *ratio seminalis* (cfr. *De genesi ad litteram* VI, X, 17), è ancora, contrariamente al *lógos spermatikós* stoico, un livello non di causalità meccanica, ma eidetica. In Agostino questo è chiaro alla luce delle note caratterizzanti le *rationes seminales*, e cioè dal loro *non* essere materia (*De gen. ad litt.* X, XX, 35: « Cum enim sit in semine et visibilis corpulentia et invisibilis ratio »), dall'essere *solo* somiglianti alla materialità dei germi (*ibid.* VI, VI, 11: « Subtrahuntur enim ei [al lettore, cioè, se vuol capire cosa è la *ratio seminalis*] cuncta quae novit, usque ad ipsam seminum corpulentiam [...]. Datur quidem de seminibus ad hanc rem [alla ratio] nonnulla similitudo »), dall'essere le *rationes seminales*, in ultima analisi, *semina seminum*, e cioè principi inestesi (*De Trinitate* III, 8, 13). Tuttavia la rigorosa eideticità dell'azione divina, mantenuta tale dalla costante immaterialità delle *rationes* sino al punto terminale costituito dalle *rationes seminales*, non toglie che essa si saldi con l'azione umana tipicamente efficiente. La causalità efficiente dell'uomo, ancorché cattivo, si affianca, come un medico che assecondi, *extrinsecus*, la natura del paziente (*De genesi ad litt.* VIII, XII, 25) all'azione originariamente eidetica, *intrinsecus*, di Dio e fa sì che quella si esplichi sul piano dello spazio, *quodam modo erumpat*, buttando fuori, *creentur*, il finito (cfr. *De Trinitate* III, 9, 16: « Adhibere autem forinsecus accedentes causas quae, tametsi non sunt naturales, tamen secundum naturam adhibentur ut ea, quae

secreto naturae sinu abdita continentur, erumpant quodam modo et foris creentur explicando mensuras et numeros et pondera sua quae in occulto acceperunt [...] non solum mali angeli sed etiam mali homines possunt »). In questa saldatura tra azione divina eidetica e continuazione estrinseca (forinsecus) dell'uomo sta la confessione che il punto in cui l'agire di Dio si arresta è l'agire efficiente, agire efficiente ripreso e portato a termine dall'attività umana. Anche in Plotino, del resto, si trova allusa una certa continuità e differenziazione tra il modo di causare delle ipostasi al di sopra dell'Anima (totalmente immobile ed effettuato mediante la sola essenza) e il modo di causare dell'Anima che si caratterizza per il movimento (cfr. *Enn.* III, 4, 1, 1; V, 2, 1, 17-18). Cfr. I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978, pp. 88-89.

III. PLATONISMO E MODELLO TECNOMORFO

1. *Il modello tecnomorfo*

Il movimento della prova di Dio agostiniana nel suo doppio aspetto di conoscenza immediata del Principio in ogni principiato, ma contemporaneamente di conoscenza inadeguata di esso, ci ha spinto ad individuare sotto quella dimostrazione un certo tipo di pensiero sintetico. A sua volta questa struttura di pensiero ci ha aiutato a comprendere il tipo di causalità che soggiaceva a quella conoscenza apriorica e inadeguata di Dio: una causalità eidetica.

Tuttavia, l'individuazione di alcune conferme antireificanti e la verifica del tenore eidetico della causalità divina agostiniana (con annesso tentativo di composizione tra questa e il *facere* efficiente, composizione ottenuta estendendo a quel problema i vantaggi offerti da un pensiero relazionale) sono solo un primo passo per inoltrarsi nella complessa regione della dottrina agostiniana su Dio. Il problema della causa, per esempio, è ben lungi dal potersi dire risolto, ed è in rapporto a quello che emerge la necessità di affrontare il concetto di sostanza del plato-neoplatonismo; da questo concetto emergerà una soluzione del problema posto da un'immagine artificialista dell'agire divino, soluzione che verrà confrontata con quella agostiniana. Non basta, infatti, osservare che la causalità divina in Agostino è un *eidos* per concludere che egli

evita, in radice, modi più sottili di presentarsi della causalità efficiente, per esempio attraverso il modello tecnomorfo.

Per modello tecnomorfo [1] non intendiamo soltanto quel particolare tipo di interpretazione dualistica dell'*agere* divino che, esemplandosi sull'attività dell'artigiano, limita l'onnipotenza del Principio ponendogli accanto ingenuamente un materiale presupposto cui applicare la forza per derivarne il mondo. Intendiamo anche quel tipo di pensiero che immagina l'azione del Principio come un movimento *verso* un altro piano, o *verso* un altro punto, con una sorta di intenzionalità da parte del Principio che, quand'anche la neghi esplicitamente, finisce lo stesso per introdurre l'alterità, in quanto questa emerge necessariamente da un'azione concepita come *azione verso* (si è subito tentati di dire verso *qualcuno*, verso *qualcosa*). È il *versus*, il dare una *direzione* al movimento, che implica di per sé la suggestione di un'alterità. Ed è probabilmente difficile sfuggire a questa introduzione surrettizia dell'altro quando si concepisca il Principio come *agente*.

In ogni caso il modello tecnomorfo ha due aggravanti. La prima quando, concependo sostanzialisticamente e autonomamente il Principio, favorisce l'interpretazione della sua azione come movimento di una sostanza (la sostanza Dio) verso un'altra sostanza (il mondo). La seconda quando questo *movimento verso* è concepito come il movimento di un Principio che riflette e poi ri-produce il suo progetto. In questo secondo caso, nonostante tutte le negazioni che si possono censire circa l'esistenza di un altro presupposto all'azione di Dio, l'introduzione del progetto definito implica necessariamente e contemporaneamente introduzione di alterità, come, appunto, piano della riproduzione o attuazione di quel progetto. *Definizione* del progetto e *reduplicazione* del Principio originario in due livelli distinti (in quanto viene supposto il piano su cui quel progetto sarà attuato) vanno di pari passo.

Vi è, infine, un ultimo punto da tenere presente: la definitezza del progetto, oltre a comportare l'alterità del piano di attuazione come piano in cui esso viene ri-prodotto, ha un'altra conseguenza. Nella definitezza del progetto, e nel movimento della sua attuazione che è una ri-produzione, si insinua *anche* il tipo di azione che si ritiene più facilmente produttoria: l'azione efficiente. È l'azione tecnico-efficiente quella di cui c'è bisogno quando si debba ri-produrre *n* volte un progetto dato.

Per mostrare sino a che punto Agostino soggiace ad uno schema di azione tecnomorfa nella sua interpretazione dell'agire divino, seguiremo una serie di passaggi. Cominceremo col vedere come si comporta di fronte al problema del modello tecnomorfo la tradizione plato-neoplatonica, sia nella versione grossolana di materiale presupposto che in quella sottile di *movimento verso*. Vedremo che l'eredità teorica che questa tradizione offre ad Agostino contiene in sé già tutti gli elementi sufficienti per evitare lo schema artificialista, soprattutto nel fornire una struttura logica in cui il concetto di sostanza non appare isolato, né reificato, risultando perciò non viabile ad un modello, come quello tecnomorfo, in cui l'azione è concepita come un'azione di un ente sostanzializzato verso un altro ente sostanzializzato (cfr. questo III capitolo). Dopo di ciò raccoglieremo la risposta, in parte ambigua, in parte teoreticamente felice di Agostino. Ambigua per il permanere di elementi che lasciano sussistere una certa alterità rispetto a Dio, almeno come punto di riferimento verso il quale Egli dirigerebbe la sua intenzione; felice, invece, per il rifiuto deciso di pensare come definito il progetto divino, le *rationes*, evitando in tal modo quello schema di trasferimento che caratterizzava al massimo il modello tecnomorfo (cap. IV). In un terzo tempo, infine, vedremo l'importanza che ha, di fronte al differente esito della tradizione stoico-aristotelica, l'assenza nella tradizione platonico-agostiniana di un progetto definito, anche per quanto riguarda l'attività dell'artista umano. Mentre nella tradizione aristotelico-stoica dell'operare del *technites* la definitezza del progetto favorirà la preminenza della causa efficiente sulla causa ideale (cap. V), e il caso della produzione artistica si rivelerà come un caso particolare di una più ampia tendenza generale a privilegiare la causa efficiente (anche

per quanto riguarda Dio) (cap. VII), nella tradizione platonico-agostiniana assisteremo ad un processo inverso. In questa tradizione sarà sempre la norma ideale, come *intentio* mai posseduta, e irriproducibile secondo un semplice schema di trasferimento, a dirigere e infeudare la causalità efficiente (cap. VI).

2. *Aitiologia platonica e aitiologia plotiniana*

La tradizione aitiologica a cui Agostino fa riferimento, quella di Platone e di Plotino, sembra sostanzialmente evitare tutti i tipi di modello tecnomorfo. Nel caso di Plotino sono evidentissimi tanto il rifiuto di una progettazione quanto il diniego di un'altra idea implicita nel progettare, quella di uno sforzo per l'attuazione del progetto stesso: l'Intelligenza non produce secondo regole esterne che essa acquisirebbe secondo un processo cognitivo, la sua azione non è in ogni caso assimilabile a quella di un artefice [2].

Né meno evidente è il rifiuto plotiniano di ogni dualismo di principi. A parte il trattato *Sull'origine dei mali*, dove la materia è presentata come il principio del male [3] ma che si spiega con il prevalere dell'approccio etico [4], la dottrina metafisica di Plotino tende a leggere nella materia l'ultimo livello di eideticità, cioè come il livello, ultimo finché si vuole, in cui il modello ideale fa ancora valere la sua forza informante e che in nessun modo può essere separato da essa [5].

Un testo riassuntivo delle precedenti negazioni (negazione dell'intenzionalità dell'azione del Principio, negazione dello sforzo nell'azione) [6] non manca di inquadrare il problema della materia, *ab origine* derivazione della forma ideale, come l'ultimo grado possibile di locazione dell'*eidos*: « Allora tutto ciò che si trova qui viene da là [dal mondo intellegibile], ma là tutto è ben più bello, in quanto qui tutto è mescolanza, là invece non ve ne è alcuna. Dunque, dall'inizio alla fine, tutto qui è posseduto da forme; la materia, innanzitutto, è posseduta dalle forme degli elementi, poi a queste forme se ne sovrappongono altre e, a queste, altre ancora sicché diventa difficile scorgere la materia nascosta sotto il sovrapporsi di tanti eide. Ma poiché anch'essa è in qualche modo una forma per quanto all'ultimo livello, ogni realtà è eidos e una totalità di eide; e infatti è così in quanto il paradigma [di tutto] è una forma; ed esso produce questo mondo silenziosamente, giacché tutto ciò che produce è essenza e forma; per questa ragione la creazione avviene senza sforzo » [7].

La convergenza in Plotino di rifiuto della premeditazione e l'esaltazione tanto della causalità eidetica, quanto dell'unicità del Principio, escludono con molta verosimiglianza che l'autore neoplatonico possa essere accusato di soggiacere alla forma meno sottile di schema tecnomorfo. Si potrebbe abbozzare, allora, che la polemica plotiniana, di cui sopra, contro la rappresentazione artificialista abbia di mira il maestro, cioè Platone, nei cui miti di creazione abbonda tutta una terminologia riferentesi alla produzione riflessa [8], per non parlare poi dell'altro dato rappresentato dal dualismo dei principi: l'idea da una parte, la materia dall'altra.

Sul primo punto, quello dello schema artificialista, vi sono buoni motivi per non prendere in senso letterale la distinzione tra demiurgo e modello. Alcuni studiosi [9] hanno richiamato l'attenzione sul carattere apparente di questo dualismo; si tratta probabilmente di due aspetti complementari di un'unica causalità che, in tanto che demiurgo, appare nelle narrazioni cosmologiche dove si vuole mostrare l'efficacia dell'intellegibile e, in tanto che modello, appare nei dialoghi dialettici dove incombe il compito di definire teoricamente la struttura dell'essere e le possibilità della conoscenza [10].

Più difficile, invece, risulta lo scagionamento di Platone dall'accusa di dualismo di principi. Si potrà cominciare col dire che l'ostacolo massimo ad una interpretazione dualistica di Platone si trova in quel passo della *Repubblica* dove con l'immagine della linea si vuole indicare la continuità tra mondo sensibile e mondo

intellegibile, e la partecipazione di tutta la realtà (anche le ombre del mondo sensibile) all'idea, contraddicendo con ciò ogni parmenidismo ed ogni dualismo [11]. Un'altra affermazione in senso contrario alla tesi di un radicale *chorismós* è data, poi, dalla stessa riduzione della materia a termini ideali. La risoluzione prima ai triangoli elementari, poi alle superfici, alle linee, ai punti, al numero infine, si conclude con una equivalenza sostanziale tra la materia e il numero e dunque con una riduzione di essa ad un contenuto intellegibile [12]. Il risultato di questa idealizzazione che toglie peso e proprietà materiali ai corpi è l'emergenza di una nuova *arché*, oltre il modello, cioè lo spazio, che però ancor meno della materia è probabile che faccia da secondo principio. Esso rimane sempre qualcosa di meramente credibile, oscuro, enigmatico, qualcosa di cui si dice che noi sogniamo « quando diciamo essere necessario che tutto quello che è si trovi in qualche luogo e occupi qualche spazio » [13]. È vero, però, che Platone non si spinge sino in fondo nell'affermare che non esiste altro che un solo principio e che questo è alla base di tutto [14]; recenti ricerche sul Platone cosiddetto non scritto (alla luce di testimonianze aristoteliche e dei successori nell'Accademia) tendono, inoltre, ad individuare, in maggiore o minore misura, un secondo principio, la diade, irriducibile al primo e fonte di differenziazione a tutti i livelli di realtà [15].

3. *Il concetto di sostanza in Platone*

Tuttavia, oltre a ricordare lo stato di incertezza che esiste nel giudicare il ruolo svolto da questo secondo principio, se sia indipendente oppure subordinato all'*Hen*, vi è un punto, comune a Platone come a Plotino, che ancor più che i dinieghi espliciti di una premeditazione nella produzione o di una presenza di materiale presupposto, agisce come controtendenza efficace alla possibile insorgenza di uno schema tecnomorfo. Per la grande importanza che esso finisce per avere sulla concezione agostiniana della

causalità divina, è necessario affrontarne in queste battute almeno alcuni aspetti.

Si tratta del concetto di sostanza comune al plato-neoplatonismo o, se si vuole, del rapporto che questo concetto ha con il concetto di relazione. Senza dover anticipare quello che sarà detto esplicitamente in altri punti di questo libro risulta indubbio che a Platone non solo rimane estranea la distinzione tra sostanza ed accidente [16], ma anche la stessa fondamentale caratteristica della sostanza aristotelica, l'irriducibile singolarità e individualità [17]. Il rifiuto, infatti, della mera e tautologica identità con se stessa della sostanza aristotelica viene perseguito da lui coerentemente in più punti. Innanzitutto escludendo il formalismo logico antistenico che vietava di collegare concettualmente un soggetto con un altro (« non permettendo che si dica che l'uomo è buono, ma solo bene il bene, e uomo l'uomo ») [18], rendendo con ciò impossibile il lavoro dell'intelletto e rivelando il punto di vista puramente sensistico, atomicamente sensistico, che sta dietro quel formalismo. Un punto di vista atomizzante che legge la realtà come una giustapposizione di cose assolutamente isolate e irriducibili, accessibili puntualmente all'esperienza separata dall'intelletto, e pertanto chiuse formalmente a qualunque tipo di intelligenza [19].

In secondo luogo, contro questa identità astratta e ripetitiva, Platone rivendica il carattere dinamico dell'autoidentità dell'idea: essa è ad un tempo *ousia* e *dynamis*, se stessa e insieme altro da sé, medesima e insieme diversa, sostanza e insieme potenza di relazione [20]; un assoluto *idem* che non è costituito da una vuota identità che si oppone al diverso, ma che lo comprende. Questa *koinonia* dell'idea con l'altro da sé, è impossibilità di separazione idea-ideato nei dialoghi della maturità (plesso indistruttibile di trascendenza e immanenza) [21] e, nei dialoghi dialettici, *symploké* dell'essere con il non-essere, reciproca pervasività delle idee [22]; nella sfera ideale infatti, ogni idea è, quanto alla sua determinazione, identica con se stessa, ma in relazione alle altre è insieme altra (dalle altre). L'alterità, il non-essere, diventa pertanto costitu-

tivo dell'essere di ognuna. Ognuna è tutte le altre in una differente indifferenza di identità e alterità.

Tutti questi aspetti convergono alla fine in un'unica affermazione: non ci sono cose, o sostanze, afferrabili per se stesse, naturalisticamente isolate; non c'è un *hypokeimenon* autonomo, un *pragma* sostantificato da una parte, né dall'altra un'*idea* solo trascendente. Né le idee sono isolabili le une dalle altre, né tanto meno i cinque generi sommi. Questo significa che invece di concepire il rapporto Dio-mondo in termini di sostanze isolate che successivamente hanno o entrano in relazione (favorendo pertanto il modello tecnomorfo di due soggetti sostantificati che stanno separatamente), Platone fornisce alla teoresi successiva un modello di pensiero antireificante, diametralmente opposto ad ogni tendenza oggettivistica, e attivante una comprensione della realtà in cui essa viene vista sempre in relazione [23].

4. *Il concetto di sostanza in Plotino*

L'intrinsecità, la relativa impenetrazione che percorre il concetto di realtà platonico, il corriferimento di tutto a tutto, non potevano mancare in Plotino. L'impossibilità logica di pensare la pura identità (il monismo assoluto) o la pura differenza (il dualismo assoluto), impossibilità che spinge Plotino alla critica parallela del determinismo stoico e del rifiuto gnostico della provvidenza [24], ha un corrispondente non casuale nel suo concetto di sostanza [25]. Se si prende, infatti, in esame qual è lo schema soggiacente alla tesi plotiniana della legge per cui ciò che è perfetto deve generare, deve essere diffusivo di sé (ché se non generasse mancherebbe proprio nella sua perfezione presupponendosi fuori di esso un esterno che gli resisterebbe) [26], e se si tiene in conto che questa legge è una legge generale che riguarda tutta la struttura dell'essere sino alle cose inanimate (il fuoco produce necessariamente calore, la neve freddo, gli oggetti profumati odore) [27], risulta evidente che questa impossibilità di isolare il principio, qualsiasi principio, dalla sua esplicazione, non fa altro che trascrivere sul piano della teoria generale dell'essere la concezione logica.

L'esplicazione dell'*ousia*, infatti, non è un'altra cosa rispetto all'*ousia* stessa, bensì la sua rappresentazione o la sua dimostrazione. Ogni ente, pertanto, non è guardato autarchicamente, come una sostanza fissa a se stessa, perché l'*enérgheia*, rispetto alla *dynamis* che la genera [28], non svolge il ruolo di una parte rispetto ad un tutto, o di un effetto separato dalla causa, bensì quello essenziale e inisolabile che un simbolo svolge nei confronti del contenuto da rappresentare o un segno nei confronti del significato. In questo rimando essenziale dell'*enérgheia* alla *dynamis*, che altrimenti rimarrebbe nascosta, si manifesta il carattere artificiale di un eventuale isolamento del principio dalla sua manifestazione: non è possibile una « solidificazione » in due poli contrapposti; senza il perfetto non vi sarebbe rappresentazione, senza rappresentazione non vi sarebbe dimostrazione della perfezione [29].

L'origine, e la rappresentazione della ricchezza dell'origine, si corrispondono perfettamente come un'identità che non può sussistere senza un'alterità (che è la condizione perché l'identità sia colta) o come, sul piano della provvidenza, un basso esiste solo in relazione ad un alto: « Aggiungiamo che esistono cose peggiori in quanto ne esistono di migliori. Come potrebbe essere possibile che in un'opera così multiforme (come l'universo), il peggio esista senza il meglio, o il meglio senza il peggio? Non bisogna, pertanto, accusare il peggio di essere dentro il meglio, bisogna piuttosto essere soddisfatti che il meglio abbia partecipato del suo al peggio; volere distruggere il peggio nell'universo significa distruggere la stessa provvidenza » [30].

La critica della fissità della sostanza, una volta che venga trasposta in sede metafisica ai rapporti tra Principio e principiato, sembra evitare lo schema tecnomorfo: non è più possibile concepire il reale né come pura identità, né come pura differenza, né ancora, sostantificando, come da una parte identità e dall'altra dif-

ferenza, ma bisogna affermare la correlatività tra Dio e mondo, *ousia-dynamis, enérgheia-hypostasis*, potenza oltre l'agire ed atto (*dynamis-enérgheia*).

Rispetto a Platone la posizione plotiniana ha il vantaggio di contrassegnare in modo più completo questo tipo di logica e di pensiero relazionanti e non astraenti [31]. Ma quanto al contenuto ultimo, qui come là, è alla fine l'assioma del *bonum diffusivum sui* [32] che guida, come schema generale, la lettura della realtà, una lettura, in forza di quell'assioma, sintetica, unitaria, non autonomizzante. La separazione oggettivizzante che sta alla base del modello tecnomorfo non è più viabile, almeno implicitamente, quando la teoresi che affronta il rapporto Dio-mondo lo legge, parlando in termini moderni, dal punto di vista della ragione che supera le opposizioni apparenti e non dal punto di vista dell'intelletto astratto che isola ciò che coglie.

Insorge a questo punto un'obiezione: il superamento dell'autarchia della sostanza, così come è preparato in Platone e condotto a compimento da Plotino, non si presenta alla fine come l'affermazione della costitutività per la sostanza della sua rappresentazione? e, se questo è vero, non comportano la simultaneità e il corriferimento tra *dynamis* ed *enérgheia*, tra origine e rappresentazione, tra sostanza ed esplicitazione del suo contenuto, una costitutività in sede ontologica del mondo per il Principio, del *participans* per il *participatum*, sì da rendere necessaria l'affermazione che il secondo diventa ciò che è soltanto generando il primo [33]? e se questa è la posizione di Plotino, e implicitamente di Platone, per un cristiano come Agostino che segua lo schema antisostanzialistico del plato-neoplatonismo, la via per evitare le secche tecnomorfe non rischierebbe un anticipo dell'affermazione hegeliana secondo cui Dio senza il mondo non è Dio?

La risposta a queste domande è problematica; anzitutto perché non si può dare per scontato che in Plotino stesso si possa parlare di costitutività della rappresentazione per il rappresentato. Tutta una serie di testi [34] e di interpreti [35] è concorde nel presentare il Principio come sempre *oltre* le sue manifestazioni; in ogni caso indiminuito da alcuna di esse, completo e perfetto di per se stesso e non bisognoso [36]. La stessa « necessità » di manifestarsi, a parte le immagini fisiciste che possono non essere felici ma che vogliono indicare più il genere strettissimo di dipendenza che non il carattere automatico della produzione [37], sembra più addossata al genere « necessità morale » che non a quello metafisico [38]. E anche ammettendo che la manifestazione sia necessaria per la *conoscenza* (non per l'essenza) del Principio, sarà sempre una necessità relativa quando si sa, come si sa, che quell'esplicazione non è assolutamente sufficiente per conoscerlo, perché, anzi, noi siamo privati, in tesi, della possibilità di conoscerlo *sicuti est*.

Infine, non bisogna dimenticare che per quanto si voglia ammettere il carattere immediato della *diffusio bonitatis*, questa non avviene in vista di un ritorno della diffusione al punto di partenza. La mancanza di un anello che saldi in circolo il punto di arrivo con il punto di partenza, rende inverosimile tanto l'idea che l'esplicazione avvenga perché il Principio si riconquisti e si compia, quanto che *debba avvenire* perché si dimostri la sua libertà [39]. Non si può parlare di costitutività dell'esplicazione per il Principio affermando implicitamente che solo in essa si dimostrerebbe la sua libertà. Io posso essere libero senza alcuna necessità di dimostrarmi tale per esserlo. Dal fatto che mi dimostro tale non si evince alcuna costitutività di quella dimostrazione per me. Sono libero e, tra l'altro, mi dimostro libero.

5. *Altre spinte anti-aristoteliche*

Se, pertanto, lo schema plotiniano di per se stesso non sembra comportare necessariamente la costitutività dell'effetto per la causa, bensì piuttosto un'inseparabilità dell'uno rispetto all'altra, e viceversa (l'uno non essendo « altra cosa » dall'altro), rimane, come è evidente, tutta una serie di domande insolute: anzitutto,

come deve essere intesa questa inseparabilità? può il mondo essere un momento della Causa, cioè appartenerle essenzialmente, senza per questo essere costitutivo? può *non* essere altro, senza essere identico? come è espressa questa relazione che da una parte non lo pone come altro, ma dall'altra neppure come identico? Quali problemi pone, questo modello, una volta assunto all'interno del modo di pensare cristiano?

Una risposta a questi quesiti è contenuta in alcuni capitoli che seguiranno e ad essi rimandiamo per un riferimento in dettaglio. Qui vale la pena soltanto di anticipare che una soluzione, almeno tendenziale, dei problemi che essi presentano al pensiero cristiano può trovarsi in due altri aspetti (che sono anche conferme) della critica antisostanzialistica del plato-neoplatonismo (aspetti vigorosamente presenti in Agostino): la dottrina del *magis et minus* della sostanza e la dottrina della *relazione irreciproca* [40]. Entrambi questi aspetti sono decisamente anti-aristotelici.

Nel primo si afferma un variare della densità ontologica della sostanza contraddicendo il divieto aristotelico in due punti: 1) pensando che una sostanza possa essere più sostanza di un'altra; l'uomo, per esempio, più sostanza di un animale [41], 2) pensando che Tizio possa essere più o meno Tizio di se stesso, cioè sostanza in misura maggiore o minore di se stesso [42]. Questa tesi della gradualità ontologica, nella misura in cui vede il reale come un incremento o un decremento sostanziale senza soluzioni di continuità, aiuta a concepire il rapporto Principio-principiato come un rapporto tra *livelli* e non come un rapporto tra *cose*. È chiaro in questo caso che a mutare è la stessa nozione di inseparabilità. In virtù della presenza di una teoria dei *livelli* si può essere altri senza per questo essere separati, e si potrà essere indisgiunti senza per questo essere identici. Si sarà insomma separati modalmente senza esserlo sostanzialisticamente; e questa sarà la risposta implicita nel capitolo sul *magis et minus* della sostanza dedicato ad Agostino. Anche se la gradualità per livelli contrasterà sempre in lui

con l'esigenza di porre uno stacco decisivo tra il livello di Dio e quello del resto del mondo.

Nel secondo viene enunciato un concetto di relazione irreciproca che contrasta anch'esso con l'impianto sostanzialistico delle *Categorie*. Ogni relazione dal punto di vista di Aristotele, per esempio una relazione di somiglianza, è una relazione pensata su una base comune [43]; presupponendo cioè una misura comune, o un valore medio di scambio (per es.: determinate caratteristiche, la figura, il numero, ecc.) che permetta di paragonare i due termini del rapporto. Questa relazione è reciprocabile perché presuppone che ad essere paragonato *orizzontalmente* sia sempre un mondo di *cose* (se A è simile a B, B sarà simile ad A), e questo coerentemente al presupposto fondamentale dell'aristotelismo della isolatezza e reificazione delle sostanze prime. Nel caso, invece, del plato-neoplatonismo (si vedrà il ruolo svolto da Plotino e da Porfirio, nella mediazione ad Agostino) [44], il rapporto di relazione è sì tra due termini, ma *verticale*, tra copia e modello, senza cioè un minimo comun denominatore; ragion per cui sarà possibile che A sia simile a B, senza che per questo B sia simile ad A [45]. È chiaro che questa irreciprocità è possibile solo all'interno di uno schema di pensiero in cui non esistono *res* isolate e sostantificate.

Qual è il vantaggio della relazione irreciproca in sede di rapporti Dio-mondo? Quella di far intendere all'interno di uno schema in cui non c'è più separazione sostanziale, perché c'è solo differenza modale, che tuttavia rimane una differenza particolare, uno stacco, tra tutto il resto della scala entitativa e Dio; quella differenza particolare che fa vedere che per quanto tutto somigli a Dio, Dio però non somiglia al tutto. Per quanto tutte le cose siano relazione a Dio, Dio però non reciproca questa relazione alle cose (cfr. cap. XII). Questa relazione irreciproca in sede cosmologica suonerà: il mondo è immanente in Dio, Dio è trascendente al mondo; oppure: Dio non è nel mondo allo stesso modo in cui il mondo è in Dio (cfr. cap. XIII).

A conclusione di queste pagine possiamo riassumere con una certa completezza tutte le linee direttive in senso anti-tecnomorfo che la tradizione greco-platonica ha finito per mettere in rilievo: anti-intenzionalità, esclusione di una materia preesistente, rifiuto dell'isolamento sostantificante, affermazione della variazione della densità ontologica, relazione irreciproca. Questa è, grosso modo, l'eredità teorica che viene offerta da una parte dell'antichità classica al pensiero patristico. Prendiamo ora in esame come si presenta, a prima vista, la posizione agostiniana.

NOTE

[1] Utili indicazioni sul tema del modello tecnomorfo possono essere rinvenute in J. HIRSCHBERGER, *Die Phronesis in der Philosophie Platons von dem Staat,* in « Philologus », Supplement (1932), specialmente alle pp. 17-33 (per Platone) e in CH. PARMA, *Pronoia und providentia,* Leiden 1971, pp. 30-35 (per Plotino e Agostino).

[2] Cfr. *Enn.* III, 2, 2, 8-15: « Questo mondo non è nato come conseguenza del fatto che l'Intelligenza ha pensato che bisognava crearlo; esso risulta da una necessità inerente alla natura di secondo rango [cioè il Nous]; questa infatti non era tale da essere annoverata come l'ultima degli enti. È infatti la prima e ha grandissima forza, anzi è onnipotente; essa ha dunque la forza di produrre un altro essere senza compiere alcun sforzo nel produrlo. Se essa facesse uno sforzo essa non trarrebbe questo potere da lei stessa, né dalla sua essenza; ma sarebbe come un artigiano che non ha da se stesso il potere di produrre, ma che l'ha acquisito imparandolo ». Cfr. sul tema, tra gli altri, *Enn.* V, 8, 7, 8-9; V, 8, 12, 21-22; V, 8, 7, 38-44.

[3] *Enn.* I, 8, 5; I, 8, 7, 17-22; I, 8, 3, 35-40.

[4] Cfr. A. H. ARMSTRONG, *The Architecture of the intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus,* Amsterdam 1967 (rist. dell'edizione del 1940), pp. 86-87. L'Armstrong fa vedere come questa oscillazione tra una valutazione etica ed una teoria metafisica corrisponda alla divaricazione esistente in Platone tra la dottrina della fuga dal corpo (*Fedone*) e l'ottimismo cosmologico (*Timeo*).

[5] *Enn.* II, 9, 3, 18-21; IV, 8, 6, 7-20.

[6] Cfr. su questi temi ancora altri testi, oltre quelli citati, in *Enn.* V, 8, 7, 1-9; 12-16; 25.

[7] *Enn.* V, 8, 7, 16-25.

[8] Una raccolta delle immagini artificialiste in Platone la si può trovare in J. PEPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne,* Paris 1964, pp. 504-506. L'opinione che Plotino abbia intenzione di criticare il senso letterale, se non il contenuto, della ghenesis eis ousian del maestro è di Émile Bréhier (cfr. la sua edizione delle Enneadi: *Ennéades, texte établi et traduit,* Paris 1924-1938, 7 voll.; vol. V, p. 143; vol. VI, 2ª parte, p. 155). In realtà Plotino insiste a più riprese sul carattere esclusivamente metaforico, e determinato da esigenze di chiarezza, dell'artificialismo platonico; cfr. i testi raccolti da M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten,* vol. I, Leiden 1976, pp. 123-136.

[9] Per es. A. DIES, *Autour de Platon*, Paris 1927, vol. II: *Les dialogues*, pp. 548-555; L. ROBIN, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris 1957, p. 139.

[10] Cfr. J. PEPIN, *Théologie cosmique*, cit., p. 24.

[11] *Repubblica* 509 d 6 ss. « Supponi ora di prendere una linea bisecata in segmenti ineguali e, mantenendo costante il rapporto, dividi a sua volta ciascuno dei due segmenti, quello che rappresenta il genere visibile e quello che rappresenta il genere intellegibile; e secondo la rispettiva chiarezza e oscurità, tu avrai, nel mondo visibile, un primo segmento, le immagini. Intendo per immagini in primo luogo le ombre, poi i riflessi nell'acqua e in tutti gli oggetti formati da materia compatta, liscia e lucida, e ogni fenomeno simile » (trad. F. Sartori). Spezzo qui la citazione che continua elencando gli altri quattro gradi di realtà (mondo sensibile, oggetti matematici, idee, idea delle idee), perché mi sembra che il testo riportato sia più che sufficiente: anche *hai skiai* e *ta phantasmata* appartengono al mondo reale.

[12] Una buona ricostruzione della riduzione matematica della materia e del suo significato in Platone la si trova in S. SAMBURSKY, *The Physical World of late Antiquity*, London 1962, pp. 29-61.

[13] *Timeo* 52 b 2-5. Sul vero senso della *chora* platonica rimangono essenziali le pagine di A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928, pp. 311-351; su questo problema cfr. anche le pp. 133-136 di questo scritto.

[14] Per es. cfr. l'opposizione *Hen* (o *Peras*) e *apeiron* di *Filebo* 16 c 5 ss.

[15] Vedi H. HAPP, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin 1971, particolarmente alle pp. 85-208; C. J. DE VOGEL, *La théorie de l'apeiron chez Platon et dans la tradition néoplatonicienne*, in « Revue philosophique de la France et de l'Étranger » (1959), pp. 21-39.

[16] I testi essenziali sono *Timeo* 49-50 e *Teeteto* 157 b-c dove, contro la tendenza a cosificare la sostanza e a separarla dagli accidenti, si sostiene la tesi che la sostanza è in realtà una collezione di qualità uniche non fissabile come se fosse un dato solidificato.

[17] Cfr. W. D. Ross, *Aristotle*, London 1923, trad. it. Milano 1971, p. 31: « La priorità della sostanza individuale è uno dei punti più fissi del pensiero di Aristotele, il punto in cui diverge più chiaramente dalla dottrina di Platone ».

[18] *Sofista* 251 b-c.

[19] *Teeteto* 201 e-202 a: « Ciascun elemento, preso in se stesso — dicono — si può soltanto nominare, e non è possibile predicare di esso null'altro, né che è né che non è, perché sarebbe già aggiungergli l'essere o il non essere, mentre nulla gli si deve attribuire, se vogliamo esprimere proprio e soltanto esso. Non gli si deve attribuire né " esso ", né " quello ", né " ciascuno ", né " solo ", né " questo ", né alcun altra delle determinazioni di tale genere » (trad. A. Zeppi Tutta).

[20] *Sofista* 247 e ss.

[21] Sulla *koinonia* indisgiungibile idea-ideato cfr. *Fedone* 100 d 5 s.

[22] *Sofista* 259 a 5-b 6: « L'Essere e l'altro penetrano attraverso tutto e si compenetrano mutualmente. Così l'Altro partecipando all'Essere, in base a questa partecipazione, è; ma è, nondimeno, non ciò di cui partecipa [non è l'Essere], bensì altro, ed essendo Altro egli è chiaramente Non-Essere [sc. l'Altro partecipa all'Essere perché *è altro* dall'Essere, ma essendo Altro sarà anche *Non-essere*]. Così lo stesso Essere, partecipando dell'Altro, sarà altro che gli altri generi. Altro che tutti loro, egli non è nessuno di quelli preso singolarmente, né la loro somma, ma è solo se stesso, cosicché l'Essere [essendo altro così tante volte dagli altri] verrà ad essere Non-essere migliaia di migliaia di volte [sc.: lo stesso Essere nella sua qualità di altro dagli Altri, *non sarà* gli altri, e non-essendo gli Altri, o l'Altro, sarà pure paradossalmente Non-essere] ». Abbiamo seguito l'interpretazione e la traduzione che di questo passo dà W. BEIERWALTES nel suo eccellente *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965, pp. 42 ss., 61 ss., preferendola a quella pur sempre notevole di A. DIES, *Le Sophiste*, Paris 1955.

[23] Cfr. per un riscontro K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen*, cit., pp. 40-46.

[24] Contro il determinismo monistico degli stoici: *Enn.* III, 1; contro il dualismo degli gnostici: *Enn.* II, 9.

[25] Sul concetto di sostanza in Plotino cfr. H. DÖRRIE, *Hypostasis. Wort und Bedeutungsgeschichte*, in « Nachrichten der Akad. der Wissenschaften zu Göttingen » (1955), pp. 55-93 (particolarmente alle pp. 68-74), articolo molto importante per l'analisi terminologica; CH. PARMA, *Pronoia und Providentia*, cit., pp. 44-53 (per gli spunti speculativi). E, per una visione complessiva, cfr. K. WURM, *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI*, 1, 2 *und* 3, Berlin 1973, spec. alle pp. 133-262.

[26] *Enn.* II, 9, 8, 22-25; V, 4, 1, 34 ss.; II, 9, 3, 7-11.

[27] *Enn.* V, 1, 6, 30-37.

[28] *Enn.* V, 4, 2, 36 ss.: « Dalla perfezione e dall'atto (energheia) che sono in lui (nel Principio supremo) viene un atto (energheia) che ricevendo sostanza (hypostasin) da una grande potenza (dynamis), la più grande di tutte giunge a realizzarsi nell'essere e nella sostanza (ousia) »; cfr. anche V, 3, 12, 15 ss. Dalla dynamis-ousia del Principio si distende l'atto che si realizza in una nuova *ousia*. Ha ragione Dörrie nell'osservare (*art. cit.*, p. 70) che è solo con i neoplatonici che abbiamo la dottrina secondo cui la sostanza è, invece che sola con se stessa, generatrice di un'altra sostanza.

[29] *Enn.* IV, 8, 6, 1-25.

[30] *Enn.* III, 3, 7, 1-6. Sulla correlazione alto/basso vedi le righe 7 e 8. Su un pensiero analogo in Agostino cfr. *De libero arbitrio* III, V, 13-14.

[31] La presenza in Plotino di una logica non algebrico-classificatoria (di tipo aristotelico) ma organicistica, in cui i termini si articolano come in un progressivo processo vitale, dai generi alle specie via via scendendo verso la dispersione, era stata intuita per la prima volta da A. C. LLOYD, *Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic*, in « Phronesis » (1955) pp. 58-72, (1956) pp. 146-160. Chi non ha capito nulla dell'importanza della logica neoplatonica è stato K. PRANTL, *Geschichte der Logik*, Leipzig 1855, rist. Graz 1955, vol. I, p. 613, il quale ha visto come una « noiosa tirata » la critica plotiniana alla logica contenuta nel trattato *Sulla dialettica* (I, 3, 5). Cfr. a questo proposito le belle pagine di V. VERRA, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Trieste 1963, pp. 36 ss., che cita il testo del Prantl. Del tutto discutibile ci sembra anche l'interpretazione in senso nominalista della logica plotiniana fatta da CH. RUTTEN, *Les catégories du monde sensible dans les « Ennéades » de Plotin*, Paris 1961, pp. 113-115. Cfr. a questo proposito il commento critico di K. WURM, *op. cit.*, pp. 133-138.

[32] Il tema della *diffusio bonitatis* in Platone si trova come è noto in *Timeo* 29 e-30 a; ma anche in *Fedro* 247 a; *Leggi* IV, 713 d ss.; in Plotino, tra i tanti, *Enn.* III, 2, 2; III, 2, 3; IV, 8, 6; V, 1, 6; ecc.

[33] Così interpreta il PARMA, *op. cit.*, pp. 44, 48, 53, 79, 93 ss.

[34] Cfr. per es. *Enn.* I, 6, 7, 26; III, 8, 9; III, 8, 10; III, 8, 11 ecc.

[35] Cfr. gli autori citati dall'eccellente K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966, pp. 4-5. Un'opera che contiene una delle più puntuali e precise ricostruzioni della filosofia plotiniana.

[36] *Enn.* V, 3, 11, 16-19; VI, 9, 6, 35; VI, 8, 18, 18, ecc. Il principio perciò rimane trascendente non cessando di essere se stesso al di sopra delle sue manifestazioni; indiminuito dalla loro emanazione, inaccresciuto dal loro ritorno (cfr. *Enn.* III, 8, 9-11; V, 1, 3, 9-12; V, 1, 4, 13; VI, 9, 9, 1-7), assolutamente identico con sé di fronte all'emanato (cfr. *Enn.* III, 8, 11, 10 s.; V, 1, 6, 42; V, 1, 2, 7 ss.; VI, 9, 6, 16-39).

[37] Cfr. K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie*, cit., p. 6. Lo stesso autore ricorda il carattere metaforico delle immagini della produzione dall'Uno, carattere messo in vista da un *hoion = quasi come*, che ammorbidisce la lettera delle immagini stesse: del ruscello dalla fonte (*Enn.* III, 8, 10, 5-10), della luce dal sole (*Enn.* V, 3, 12, 40 ss.), della pianta dalla radice (*Enn.* III, 3, 7, 11-18), ecc. Sul carattere non « emanazionistico » (o necessitato) della produzione plotiniana del mondo richiamano anche J. M. RIST, *Plotinus. The Road to reality*, Cambridge 1967, ed. econ. 1977, pp. 66-83, e G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. IV, *Le scuole dell'età imperiale*, pp. 515-526, Milano 1978 (che riafferma la posizione del Rist).

[38] K. KREMER, *Das Warum der Schöpfung: « quia bonus » vel/et « quia voluit »? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzip « bonum est diffusivum sui »*, in AA.VV., *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus* (in onore di J. Hirschberger), Frankfurt 1965, pp. 241-264, specialmente alla p. 248 (vedi anche *Die neuplatonische Seinsphilosophie*, cit., pp. 9-10) interpreta leibnizianamente questa necessità del bene di diffondersi, o della persona buona di compiere atti buoni, come una necessità morale che non annulla la libertà altrimenti negata nelle necessità fisica e metafisica. Dire, infatti, che una persona è *determinata* dalla sua bontà, a nostro avviso, in una filosofia come quella neoplatonica, in cui nei gradi più profondi tutto coincide con tutto (io, motivi, sentimenti, volizioni), non significa altro che dire che è determinata da sé, cioè che è libera (cfr. *Enn.* VI, 8, 4, 22-28 e le analogie col Bergson in V. MATHIEU, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Napoli 1971, pp. 69 ss.). Il Kremer, tra l'altro molto giustamente, osserva che l'esclusione del *loghismós*, del ragionamento, nel processo produttivo non implica perciò stesso emanazione necessaria, ma *solo* l'esclusione di quella riflessione imperfetta che significa incertezza, e non invece l'esclusione di quella conoscenza che, proprio come appare per l'agire del vero artista, è sempre presente nella sua opera che si sviluppa razionalmente e mai secondo una regola estrinseca (p. 252). Per una conferma dalle fonti cfr. *Enn.* IV, 3, 18, 1-13: « L'anima si vale di ragionamenti prima di entrare nel corpo e dopo che ne è uscita? Nella residenza attuale essa si vale di ragionamenti (loghismós) quando è nell'incertezza, piena di preoccupazioni e soprattutto quando è debole; infatti aver bisogno di ragionamenti è il risultato di una diminuzione dell'intelligenza che non è più bastante a se stessa. Allo stesso modo, nelle arti, il ragionamento interviene se l'artigiano è in imbarazzo; ma quando non vi sono difficoltà, l'arte agisce sovranamente [...]. Se si intende per ragionamento una disposizione interiore che deriva sempre dall'intelligenza e un atto perpetuamente stabile che ne è come il riflesso, allora si può dire che persino nel mondo intellegibile esse [le anime] usano del ragionamento ». Cfr. anche *Enn.* VI, 7, 1, 28 ss. Su questi punti non sembra minimamente mordere, recensendo il libro, la critica di W. BEIERWALTES, *Neoplatonica*, in « Philosophische Rundschau » (1969), p. 150 (né sull'impossibilità per il pensiero neoplatonico di una *creatio ex nihilo*, di un inizio assoluto [cfr. W. BEIERWALTES, *Proklos*, cit., pp. 137 e 145 e le risposte implicite di K. KREMER, *Emanation*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. II vol., pp. 445-447; ID., *Die neuplatonische Seinsphilosophie*, cit., pp. 4-7; 9-13; 303-308; 321-324; 343 s.; 419-424; ID., *Der Schöpfungsgedanke und seine Diskussion in der Gegenwart*, in AA.VV., *Denkender Glaube*, cit., pp. 150-189]). Insomma: la tesi neoplatonica del *bonum diffusivum sui*, una volta che si ammetta che l'Uno è autosufficiente rispetto a tutto ciò che deriva da lui e una volta che si comprenda che essa è la trascrizione di un concetto non fissistico di sostanza, più che spingere nella direzione di una impossibilità per l'Uno di esistere da solo (e dunque di una sua *necessità* di produrre, come ripetono gli interpreti che vogliono distaccarlo dal Dio cristiano [cfr. per es. la *Note complémentaire* di A. SOLIGNAC alle *Confessiones* nella edizione della *Bibliothèque Augustinienne*, pp. 575-576]), vuole insistere sulla impossibilità di pensarlo sostantificatamente, trascendentisticamente isolato. Il suo *non poter* esistere da solo non può essere inteso come se Egli fosse costretto a produrre (e da chi lo sarebbe?), ma nel senso che *non può* essere concepito isolato. Tanto più che a rigore anche per il Dio di Agostino esiste un *non può*, una « necessità » di creare, che non elimina la libertà, quella che dipende dalla sua natura buona: « Inest Deo benignitas summa et sancta et iusta et quidam non ex indigentia, sed ex beneficentia veniens amor in opera sua » (*De genesi ad litteram* I, V, 11). Sul motivo della creazione determinata dalla bontà, ovvero dalla natura, cfr. più avanti alle pp. 285-288.

[39] Come vuole, invece, CH. PARMA, *op. cit.*, p. 53.

[40] Sul tema del *magis et minus* della sostanza in Agostino cfr. pp. 207-209; sul tema della relazione irreciproca, pp. 223-245.

[41] *Categorie* 2 b 26 ss.: « Allo stesso modo, del resto, tra le sostanze prime nessuna è sostanza in misura maggiore di un'altra: un determinato uomo è infatti sostanza in misura per nulla maggiore di un determinato bue » (trad. G. Colli).

[42] *Ibid.* 3 b 33 ss.: « Pare inoltre che la sostanza non debba essere suscettibile di una misura maggiore o minore. Non intendo ora dire che una sostanza non può essere tale in misura maggiore di un'altra sostanza (già si è detto infatti che tale impossibilità sussiste) bensì che ogni sostanza non può dirsi in misura maggiore e minore proprio ciò che è. Se questa sostanza immediata, ad esempio, è un uomo, essa non sarà tale in misura maggiore e minore, intendendo con ciò che un uomo non può essere uomo in misura maggiore o minore, né di se stesso, né di un altro uomo » (trad. G. Colli). Il testo continua con considerazioni analoghe.

[43] Cfr. *Metafisica* X, 3, 1054 b 3-11: « Simili sono le cose se, pur non essendo identiche in senso assoluto e pur non essendo senza differenze nella loro sostanza concreta, sono identiche per la forma: per esempio un quadrato più grande è simile a uno più piccolo e simili sono le linee rette che hanno una diversa lunghezza: queste sono infatti simili, e non identiche. Altre cose sono simili se avendo un'affezione della medesima specie, la quale è suscettibile di differenza di grado, posseggono tale proprietà in grado né maggiore né minore. Altre cose ancora si dicono simili se hanno un'affezione che è una e identica per specie — per esempio il colore bianco — ma l'hanno in grado maggiore o minore: e tali cose sono dette simili perché una è la specie della loro affezione » (trad. G. Reale).

[44] Per Plotino cfr. alle pp. 90-92, 147 ss.; per Porfirio alle pp. 150-152; per Agostino alle pp. 223-245.

[45] La formulazione implicita di questa possibilità è fatta per la prima volta da Platone nel *Parmenide* 132 c-d 7 dove il problema viene trattato con queste battute: « Ecco, o Parmenide, quella che mi sembra la migliore delle soluzioni, e cioè che questi eide esistano come modelli e che ogni altra cosa tenda a copiarli e sia simile, cosicché la partecipazione agli eide da parte di tutte le altre cose non sia altro che un diventar simile »; il testo a questo punto continua con una domanda ironica ed inquietante sulla quale ha attirato l'attenzione, con la consueta acutezza, Johannes Hirschberger: « Se qualche cosa allora è simile all'eidos, è possibile che quell'eidos non sia simile alla sua immagine nella stessa misura in cui quest'ultima è copia di esso? oppure vi è un qualche artificio che permette che il simile non sia simile al simile? » (cfr. J. HIRSCHBERGER, *Aehnlichkeit und Seinsanalogie vom platonischen Parmenides bis Proklos*, in AA.VV., *Philomathes. Studies in the Humanities in Memory of Ph. Merlan*, The Hague 1971, pp. 57-74; ID., *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues*, in AA.VV., *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems*, « Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft », 11, Mainz 1975, pp. 39-61).

IV. AGOSTINO E IL MODELLO TECNOMORFO

1. *Il rifiuto della formulazione grossolana del modello artificialista*

Plotino in particolare, lo si è visto, ha rifiutato tutte le suggestioni del modello tecnomorfo. Da quella implicata nella grossolana presupposizione di una materia, a quella che si annuncia nella separazione reificante tra sostanza ed esplicazione, a quella emergente nella definizione del progetto. Lo schema di trasferimento, con il suo corredo di sforzi nell'apprendimento e nell'attuazione [1], è rifiutato nel momento stesso in cui l'azione del *technites*, a differenza dell'azione dell'Intelletto, viene qualificata peggiorativamente come quella di chi « trova » il progetto o lo apprende come dato [2]. Sarà interessante notare che questa caratterizzazione della techne come azione che si effettua attraverso uno sforzo ri-prendendo e ri-proponendo dei definiti non è l'unica in Plotino [3]. Basti qui, comunque, ricordare ancora una volta i rischi impliciti nella definitezza del progetto: se il mondo è già espresso e definito, prima della sua attuazione, come progetto, come ci si immagina già espresso il progetto di un certo tipo di artigiano, diventa inevitabile l'emersione dell'alterità come piano sul quale si intende riprodurre il mondo. E in questo progetto di raddoppiamento del mondo, da progetto definito a mondo attuato, si rende visibile

lo schema tecnomorfo dell'azione efficiente di qualcuno verso qualcosa.

Si tratta ora di vedere se nell'ambito di un pensiero che attribuisce una personalità al Principio, come è quello di Agostino, e dunque con ogni apparenza anche un pensiero progettante, si tratta di vedere, dicevo, se in quell'ambito lo schema tecnomorfo si manifesta con il suo seguito di difficoltà inconciliabili con la tesi dell'unicità e dell'assolutezza di Dio.

Certamente non è difficile censire tutta una serie di passi in cui Agostino nega l'esistenza di una materia primordiale. L'idea di una creazione come conferimento di forma ad un materiale preesistente, ricalcata sul processo, creativamente limitato, dell'*artifex* umano, viene decisamente scartata. La attribuzione meramente estrinseca, ad una materia corporea, della forma è una tipica operazione dei vasai, degli artigiani e in genere dell'artista umano [4], non della *potentia Dei* che opera intrinsecamente, senza presupposti materiali, neppure i semi; che fonda invisibilmente la totalità del visibile [5], mettendo avanti, uscita dal seno stesso di Dio ma non dalla « materia » divina [6], la creatura. Il mondo che inside nel fondamento del Verbo è fatto, dunque, *ex nihilo* o *de nihilo*, da nessuna materia preesistente, neppure *ex Deo* quando si intenda la particella *ex* non nel senso dell'azione, ché anzi non vi può essere nulla che non sia prodotto *da Dio*, ma nel senso di « costituito della stessa natura divina » [7]. La locuzione « dal nulla » acquista tutto il suo significato di produzione assolutamente incondizionata di cose nell'esistenza, e quindi si staglia di fronte allo schema tecnomorfo dell'*agere* umano se la si pensa simultaneamente come produzione *non* da qualcosa di dato precedentemente e come produzione che Dio compie *non* a partire da se stesso [8].

Queste affermazioni sono scontate e appartengono al canone comune della dottrina cristiana dei primi secoli [9]; Agostino di suo vi aggiunge il rigore della formulazione. Tuttavia il modello tecnomorfo, esplicitamente rinnegato, fa capolino con la sua struttura dualistica in non pochi aspetti.

Possiamo dire, in linea generale, che lo schema tecnomorfo di azione scatta tutte le volte che volendo esaltare l'unicità di Dio, la sua assoluta alterità rispetto alla creazione, Agostino separa, con una drastica demarcazione, Dio, come principio, dal mondo come principiato; questa separazione rompendo seccamente la continuità del reale favorisce la tendenza a sostantificarlo in due poli isolati, un agente e un ricevente l'azione. Diamo qui di seguito alcune esemplificazioni di questa tendenza presente, non sempre sommessamente, nei testi agostiniani.

2. *Ontizzazione del nulla e produzione delle* rationes

Per quanto il nulla non sia altro che nulla e non vada inteso neppure nel senso del *me on* privo di ogni determinazione che nel linguaggio filosofico sta a significare la materia, *nondum nihil* [10], le immagini con cui Agostino tende a dare un'idea dell'azione divina finiscono spesso per presupporre il nulla come punto di riferimento esterno verso cui dirigere l'intenzione. Il *creare* divino come azione *a partire da*, cioè da una alterità presupposta che pure non esiste ma che tuttavia funziona come polo in relazione a cui si pro-ietta l'intenzione, risulta evidente là dove Agostino è costretto a chiedere implicitamente ai suoi lettori, perché sia possibile afferrare la differenza che passa tra questo tipo di operazione e le operazioni dell'emanare e del generare, di sostituire mentalmente all'*ex aliquo* del fare umano l'*ex nihilo* di Dio [11]. Come al *de se* della generazione umana corrisponde il *de se* della generazione eterna del Verbo, così all'*ex aliquo* della produzione artigianale può sovrapporsi e sostituirsi, per essere compreso, l'*ex nihilo* della creazione.

Questa struttura intenzionale tecnomorfa che pone involontariamente il nulla come « altro » ritorna in tutte quelle caratterizzazioni del nulla come l'antitetico di Dio, come ciò che *non est* rispetto a ciò che *summe est* [12], come la negatività assoluta rispetto

alla positività assoluta, caratterizzazioni che pur negando che esso possa porsi come il contrario positivo di Dio [13] ne fanno tuttavia qualcosa che è più di una mera privazione di esistenza. Per quanto debba essere inteso metaforicamente che l'essere assoluto e il non esser assoluto stanno in due parti contrapposte e che in mezzo si trovi il mondo o qualunque altra cosa [14], tuttavia il *vergere ad nihilum* della scala degli enti, il *tendere*, l'*inclinari* verso ciò che non è in modo assoluto [15], tutte queste espressioni finiscono per introdurre il momento dell'alterità. A livelli intermedi tra i due abissi, quello divino e quello del niente, si collocano il cielo e la terra, il cielo vicino (*prope*) a Dio, la terra vicina (*prope*) al nulla, quel nulla da cui (*unde*), come da un immaginabile punto esterno, il tutto è stato tratto [16].

Ma l'inconsapevole e tendenziale ontizzazione del niente non è che un primo aspetto dello schema tecnomorfo riaffiorante in Agostino. Ve ne sono ancora altri, che sorgono dalla tesi della totale irrilevanza della creazione rispetto a Dio. Se Dio appare come una natura perfettamente *simplex* [17], sostanzialisticamente isolabile e identica con se stessa, assolutamente altra rispetto al resto, diventa facile, come avevamo accennato nel capitolo precedente [18], interpretare il mondo come un'altra cosa rispetto a Dio.

Una traduzione di questa inclinazione ad oggettivizzare i due poli della relazione Dio-mondo la si trova, nel santo di Ippona, nella dottrina dei vari livelli delle *rationes causales*. Da una parte, con questa dottrina si vuole salvaguardare la continuità tra Dio e mondo ponendo una successione di livelli in cui si manifesta e continua l'identica ed originaria causalità divina. In questo caso le *rationes* appaiono successivamente *incommutabiles* [19], o eterne, nel Verbo e identiche a lui [20], per diventare, poi, primordiali ed elementari, nel senso etimologico, nell'istante della creazione [21], passando, infine, ad essere attive, come *vis a tergo*, in ogni attuale processo vitale [22]. Qui la continuità appare nella differenza, in quanto si tratta di un'identica *ratio* causale e intellegibile che si disloca a vari livelli di esistenza (nel Verbo, al principio della

creazione, ora). Le *rationes causales* non rappresentano, allora, causalità sostanzialisticamente isolate; non sono *aliae* le une rispetto alle altre, cioè non sono cose, altre l'una dall'altra, che causano, ma, significativamente indicate con un avverbio, esse sono *aliter*, distinzioni modali e non sostanziali di un unico causare [23].

Dall'altra parte, però, una spinta eccessiva a contrassegnare come causalità propriamente divina solo quella delle *rationes* nel Verbo finisce per spezzare la continuità causale di cui si è parlato. La legge della continuità del reale e della distinzione per livelli viene rotta da una controtendenza che applica, eccettuato il livello *in Verbo*, a tutti gli altri livelli delle *rationes* la terminologia degli effetti: esse risultano *inditae* [24], *intextae* [25], *factae* [26], *creatae* [27]. In altri termini, più che rappresentare momenti dell'unica causa, *modi* di esistenza della causa divina che in esse si esplica senza esplicarsi, finiscono per risultare un esterno, un sottordinato, un posto accanto, in ultima analisi un'altra cosa verso la quale si dirige l'intenzionalità creativa. La creazione, allora, con questa pro-duzione delle *rationes*, cessa di essere un processo di autoesplicazione divina a diversi livelli (autoesplicazione che in ogni caso dal punto di vista di Plotino non attenta alla singolarità divina cadendo nel panteismo, in quanto il Principio è posto sempre *oltre* ogni sua esplicazione) per diventare una messa innanzi e fuori di un altro, un esterno che sembra esplicarsi autonomamente da Dio.

Un'immagine tecnomorfa, in alcuni casi solo accennata, ma in un caso descritta dettagliatamente, trascrive i difetti artificialisti a cui va incontro la tesi della esteriorizzazione e successiva esplicazione delle *rationes*. Il mondo (*saecula*), in questa immagine è posto fuori e messo innanzi come un gomitolo infinitamente contratto (*tamquam plicita*) e successivamente fatto esplicare, per quanto riguarda ciò che esso contiene di nature, movimenti, cose, nel senso del tempo. Al posto di essere una esplicazione diretta ed inisolabile da Dio e di Dio, un passaggio dal virtuale all'attuale che si effettua partendo dall'alto in una direzione perpendicolare

a quella del tempo e dello spazio, il mondo si trova autonomamente ad esplicarsi a partire da un punto, che non è Dio, in una direzione, quella temporale, che scorre parallela e altra rispetto alla posizione divina [28].

Nell'essere dall'*altra parte* rispetto a Dio, prima come mondo *puntuale* poi come mondo *esplicato*, si rivela lo schema artificialista che aveva costretto Agostino a parlare di produzione delle *rationes*. L'universo, in questo caso, diventa più oggetto di un'intenzione divina che lo fa srotolare dinanzi a sé che non rappresentazione o esplicitazione di quella intenzione. Ecco una traduzione italiana del passo: « Dio muove, pertanto, con una occulta potenza, la totalità dell'universo e quello (illa) fatto girare (versata) da quel moto, quando gli angeli eseguono gli ordini di Dio e gli astri percorrono le loro orbite, e i venti si alternano e l'abisso è agitato per lo scrosciarsi delle acque e per l'incrociarsi tumultuoso di venti divergenti, e il verde brulica e sviluppa i suoi germi, e gli animali nascono e vivono mossi dai loro diversi istinti, e gli ingiusti hanno il permesso di mettere alla prova i giusti, [quando avviene tutto questo] quell'universo squaderna i secoli (explicat saecula) che Dio, quando esso fu creato all'inizio, aveva come avvoltolato in lui. Questi secoli, però, non si srotolerebbero attraverso i loro corsi, se colui che li creò cessasse di governarli con il movimento della sua provvidenza ».

Come si vede, la preoccupazione agostiniana di salvaguardare la trascendenza divina rispetto al mondo fa emergere un residuo dualistico. Una volta mancato il concetto plotiniano di esplicazione, ovverosia del mondo come *explicatio Dei* (senza che per questo si attenti alla trascendenza del Principio che si esplica sì nel mondo, ma sempre *sicut veritas in imagine*), fa capolino il momento dell'alterità e con esso la struttura tecnomorfa. L'esplicazione, infatti, sembra svolgersi su un altro piano, parallelo e sostanzialisticamente isolato rispetto a quello di Dio, nei confronti del quale Dio esercita la sua azione provvidenziale.

3. *Un ambito sottratto alla provvidenza divina: la* voluntas *umana*

Un altro elemento tecnomorfo, oltre alla tendenziale ontizzazione del nulla e al tema della produzione delle *rationes* che poi agiscono come forze esplicative su un piano indipendente, va rinvenuto nella dottrina del duplice livello su cui opera la provvidenza divina [29]. Anche qui, nonostante il quadro generale che è quello della deduzione del mondo da un unico principio, si manifesta un momento dualistico nella emersione di un ambito che sembra oggettivarsi di fronte all'intenzione divina.

Da una parte vi è un ordine immanente che è l'espressione di una provvidenza divina intrinseca alla natura e al suo sviluppo. Secondo questo ordine sono regolate le rivoluzioni degli astri, la disposizione delle parti dell'universo, la nascita, crescita, invecchiamento e morte dei viventi [30]; in una parola tutto ciò che appartiene all'ambito della « natura », nel suo doppio significato di piano degli eventi fisico-naturali [31] e di piano delle essenze delle cose che discendono necessariamente dalla *bonitas* divina come immagini da un modello [32]. Si tratta evidentemente di una provvidenza intrinseca che sostiene dall'interno il finito [33], allo stesso modo in cui l'eidos, rispetto alla cosa, non solo svolge la funzione di suo autore ma anche quella di farla continuare nell'essere.

Dall'altra parte vi è un ordine estrinseco, un'attività ordinatrice che riguarda l'aspetto non più delle nature ma delle volontà, le quali pur risiedendo in *nature* dipendenti dall'attività creatrice di Dio, e in questo senso dipendenti intrinsecamente, non rappresentano meno un ambito, in tesi, sottratto alla provvidenza immanente; questo che è l'ambito dei rapporti e delle attività umane (l'amministrazione delle città, l'educazione dei figli, ecc.) e che in piccolo, ma alla radice, riguarda l'ambito in cui si esprime l'attività volontaria dell'uomo e delle creature razionali [34], è ordinato dall'esterno dalla potenza di Dio (*ordinans potestate*) [35]. Certamente Agostino non vuol dire che, in opposizione ad un ordine

che discende immediatamente dalla *natura* di Dio, ve ne sia un altro regolato ad ogni istante, punto per punto, dalla *volontà* di Dio con una sorta di azione esteriore nel tempo. La volontà divina non è meno eterna e immutabile della natura [36]; anzi, natura e volontà divina si trasmettono in un modo immediato e una volta per tutte, anche se Agostino tradisce un'influenza neoplatonica pensando ad un'azione divina che si esercita secondo una *scala naturae* di potenze successivamente decrescenti in cui il superiore regge e regola l'inferiore, dagli angeli sino alle cose inanimate [37]. La prova, tuttavia, che la provvidenza che ordina le volontà o gli atti umani finisca per incontrare, proprio in quelli, un piano che è sottratto alla sua regolazione è data dal caso concreto della volontà del malvagio.

Come in un senso più generale, per quanto già prevista eternamente, ogni volontà libera rappresenta un ambito di posizione di se stessa e di creazione di se stessa che in ultima analisi è altro da Dio, e che solo *post factum*, cioè solo a decisione *avvenuta* può essere ordinato dalla *potestas* divina che fa sì che tutto si armonizzi [38], così, a maggior ragione, il piano del disordine rappresentato dall'esistenza del male, della sofferenza dei bambini innocenti, del peccato, dell'inferno [39] e in ultima analisi della *mala voluntas*, può venire sussunto e regolato come un esterno da utilizzare (uti), ma mai riassorbito da quel tipo di provvidenza che ha per oggetto il *voluntatis arbitrium*.

L'aspetto intenzionale o tecnomorfo di questo « *ordinare* per la potenza » piuttosto che non « *creare* o partecipare per mezzo della bontà », sta appunto nel suo carattere di un intervento che agisce su un *esterno* con cui è costretto a fare i conti. Si tratta sempre di una mera utilizzazione del negativo e non di un suo riassorbimento nell'ordine divino. In altri termini nell'affermare la possibilità di un incardinamento del negativo *sotto* la provvidenza, piuttosto che vederne un riassorbimento come atto derivante *dalla* provvidenza, Agostino finisce per presupporre un altro momento, o il momento dell'alterità, rispetto a Dio. Esiste un

dato inderivabile e inderivato che all'inizio è la libertà e, alla fine, la libertà di volere il male sovvertendo l'ordine dei beni [40]; questo dato, sia che lo si chiami *voluntas hominis* sia che lo si chiami, più concretamente, per il suo manifestarsi indipendente dal disegno di Dio, *voluntas mala*, è un dato che può al massimo essere controllato, permesso ma non voluto [41], utilizzato in funzione del bene, ma non dedotto da Dio [42].

E così, paradossalmente, per quanto Agostino neghi sostanzialità al male, rimane fermo tuttavia che l'ambito da cui scorre la volontà umana, non essendo iscritto nell'ordine delle nature, esercita il ruolo che precedentemente veniva svolto dal nulla, il ruolo, cioè, di un altro che, pur non sussistendo in sé, nondimeno è un punto di riferimento esterno rispetto all'intenzione divina. Ciò che non ha di per sé sostanza, che è *vizio* di natura, come osserva Agostino dopo una lunga analisi alla ricerca della causa della volontà malvagia [43], rivela ciononostante il suo carattere di momento autonomo e di ambito *altro* nell'istante in cui può solo essere ordinato (ordinari) *indirettamente* e reso congruente (congruere) come dall'esterno [44].

4. *Il miracolo e l'alterità rappresentata dal peccato*

Questa alterità della volontà umana risulta, nonostante tutto, ugualmente chiara anche nel caso della predestinazione del peccatore alla salvezza. Agostino vuol far rientrare questo evento miracoloso, il conferimento della grazia che salva, nella sua teoria più generale del miracolo che è quella di considerare l'evento portentoso, seppur contrario relativamente al *naturae usitatissimus cursus*, tuttavia non assolutamente imprevisto.

Il corso ordinario della natura non ha una necessità tale da escludere l'azione divina, la quale però non interviene puntualmente *de potentia absoluta* rovesciando la *providentia naturalis*, ma portando a compimento effetti che, almeno a titolo di possi-

bilità, erano stati posti virtualmente nella natura all'inizio della creazione [45] (per esempio, a titolo di possibilità era stata posta sin dall'inizio la *ratio* che avrebbe permesso, *diversamente* ma *non* in contrasto diretto con il normale modo di concepire, di far nascere Eva dalla costola di Adamo) [46]. Questa tesi di relativa naturalità del miracolo, o più esattamente di riconduzione del miracolo più nell'ambito della *natura* divina che in quello di una volontà che stronchi estrinsecamente il corso del mondo, una volta che venga trasferita al caso della conversione del peccatore condannato alla perdizione non è meno rivelativa di quel momento indeducibile di alterità di cui avevamo parlato. Sul piano della *concatenatio* naturale e necessaria, che in questo caso corrisponde al primo corno dell'*opus providentiae*, quello che riguarda le essenze, la sorte del peccatore, a causa della corruzione della natura, è segnata; non vi è alcuna possibilità che di suo abbia la forza di rivolgersi a Dio [47]; tuttavia, in forza di quell'altro tipo di provvidenza che « regge come vuole, quelle creature che, come ha voluto, creò » [48], Dio salva il peccatore predestinato dalla sua grazia.

Ora questa irruzione della grazia, che rende esplicita una possibilità che era solo accennata ma non iscritta nella *ratio* di quell'uomo (la possibilità della sua salvezza), non fa che accentuare, di fronte al caso del miracolo, sia il carattere di azione estrinseca della grazia che di eterogeneità della *mala voluntas*. Nel caso del miracolo, infatti, l'azione divina si sovrappone, senza stravolgere molto, al corso della natura. La negazione relativa dello sviluppo normale della natura risiede nel fatto che il Dio che compie il miracolo è lo stesso Dio che fonda lo *status* delle cose; e Dio non può contraddire se stesso [49]. Ma, nel caso del peccato, la negazione della condizione di dannazione attuale del peccatore non può avvenire che attraverso una opposizione radicale. Non si tratta in questo caso di una semplice sostituzione, a un necessario posto da Dio, di un possibile, anch'esso derivante da Dio che all'inizio non era stato pregiudizialmente escluso dalla realizzazione, ma di un'eliminazione totale ed estrinseca di qualcosa, il peccato, che non rappresenta quello che sarebbe, senza l'intervento della grazia, il corso della natura [50]. L'attuale stato di dannazione del peccatore appare allora come una parentesi autonoma che non deve la sua esistenza né alla provvidenza *naturalis*, né tantomeno a quella che si vale delle volontà. È una sorta di masso erratico, un intruso, che soltanto la grazia, come azione efficace, può eliminare. E il fatto che la sua presenza non sia lo sviluppo di un decorso naturale, ma un dato che non si riesce a spiegare, non può che accentuare, come dicevamo, il carattere di movimento intenzionale di Dio verso un piano che non è dedotto da lui.

5. *Le* rationes *e lo schema tecnomorfo*

Se le cose stanno così, se cioè in Agostino non mancano momenti in cui involontariamente appare uno schema dualistico (ontizzazione del nulla, produzione delle *rationes*, autonomia delle volontà), rimane ora da controllare proprio il punto che accennavamo all'inizio; rimane da vedere se l'idea stessa di progetto e di progettare da parte di Dio, che Plotino aveva rifiutato per quelle caratteristiche latenti di introduzione dello schema artigianale, rischi, in Agostino, di aggravare le tendenze tecnomorfe.

Se le *rationes* delle cose, come idee dell'intelletto divino, stabili, immutabili, secondo cui tutto ciò che nasce e perisce viene informato, sono un progetto *definito*, è allora evidente che esse sono in qualche modo esterne, seppure dell'esteriorità di un *cogitatum mentis*. E se sono definite in questo senso, allora vuol dire che il progetto deve venire *riprodotto*, e nell'atto della ri-produzione appare ormai introdotto l'altro piano rispetto a Dio. In tal caso ci troveremmo ad avere da una parte Dio con le sue *rationes* già tutte idealmente sviluppate e compiute, e dall'altra il mondo come puro raddoppiamento di quel progetto. In questo caso il modello tecnomorfo che abbiamo già visto spuntare in Agostino tutte le volte in cui viene spezzata, con l'assoluta separazione di

Dio dal mondo, la continuità di reale, verrebbe rinforzato da questa immagine di trasferimento, compiuta da qualcuno, di qualcosa verso qualcos'altro [51]. Bisogna dire che l'idea di progetto, di calcolo, di intenzionalità divina definita, che sembra implicita nella dottrina della creazione del mondo secondo le *rationes*, e il rafforzativo di questa immagine artificialista costituito dalla frequente analogia con l'operazione dell'artista che crea secondo un progetto, sono solo apparenti. Più che indicare la creazione come un passaggio dal progetto definito alla sua attuazione, queste immagini vogliono, in Agostino, porre l'accento su due aspetti che *di per sé* non indicano ancora in nessun modo che qui ci troviamo di fronte ad una prefigurazione analiticamente determinata di possibilità da attuare successivamente.

Questi due aspetti sono la *non irrazionalità* della creazione e la tesi di un *sapere immediatamente causativo* perché non dipendente, per i suoi contenuti, dall'esterno. Sulla non irrazionalità della creazione richiamano, appunto, quei paragoni dell'attività creativa di Dio con quella dell'artista che insistono nella produzione secondo un *consilium*. Nel caso di Dio, come nel caso dell'artista, si tratta di una produzione razionale e consaputa dell'oggetto [52]. Dio non opera irrazionalmente, questo è il primo significato da attribuire alla presenza delle *rationes* nell'intelletto divino [53].

Conoscere, poi (ed ecco il secondo punto del parallelismo Dio-artista), il mondo nelle *rationes* e conoscerlo esclusivamente in quelle (la scientia o la *prae-scientia* divina, infatti, non implicano una conoscenza precedente nel tempo di realtà o eventi esistenti *in actu* fuori di Dio; il *prae* non significa altro che la realtà è conosciuta nella sua *ratio*, cioè nel suo fondamento, e perciò appunto sia nella sua attualità che negli sviluppi futuri) [54], significa anche, nel momento stesso in cui lo si conosce, attuarlo [55]. Anche in questo caso tra la « sapienza » dell'artista e l'*operari* di Dio vi è parallelismo. Entrambi detengono un tipo di conoscenza causativa, o un sapere di per se stesso *pratico*. Come la sapienza di Dio è un

conoscere che, non avendo altri fuori di sé, è immediatamente causativo di ciò che coglie intellettualmente, così l'operare dell'artista creativo è analogo a quello divino in quanto la sua conoscenza non derivando i contenuti dall'esterno, li pone nel momento in cui li sa [56].

Di per se stessa, allora, la struttura progettante della creazione agostiniana (con il suo doppio rimando da una parte ad una produzione secondo un modello, dall'altra al paragone con la prassi dell'*artifex*), non implica una definitezza delle *rationes*. Né del resto le caratteristiche della intenzionalità che scandalizzavano Plotino, come quella di un progetto acquisito con sforzo o attraverso un processo di apprendimento (tutti elementi che implicano nel creatore una mancanza e dunque un dualismo), si ritrovano in Agostino. Più e più volte il santo attira l'attenzione sul carattere meramente metaforico di una terminologia come quella che attribuisce a Dio il pensare, o il prendere consiglio, oppure ancora l'interrogarsi sulla soluzione migliore [57]. Le *rationes* non vengono imparate in quanto, nonostante che si parli di pensieri e ripensamenti di Dio, esse sono la norma immutabile delle cose [58]. Ma la prova più evidente che le *rationes* nell'intelletto divino non siano un plesso di contenuti ideali definiti ed esterni, di cui il mondo sarebbe il raddoppiamento, è data dall'inesistenza in Agostino di un concetto di possibilità logica [59]. Questo concetto di un mero possibile, che, tra l'altro, è un concetto di possibile che ci si può configurare solo a *partire dal reale* [60], una volta che venisse applicato alle *rationes*, ci costringerebbe a pensarle, proprio perché ottenute con la proiezione di parti del reale, come un insieme di possibili, analiticamente determinati, tra i quali Dio sceglierebbe quali produrre nell'esistenza [61].

Ma le *rationes* non sono un *prius* logico pensato verso il quale, poi, in un secondo momento si dirigerebbe la volontà del creatore. La gerarchia da fare, semmai, è inversa: è possibile ciò che Dio vuole e come tale è già reale, e non: Dio vuole ciò che è possibile [62]. Con questo naturalmente non si intende dire che la vo-

lontà di Dio è arbitraria in Agostino (volontà e ragione coincidono in Lui) [63], ma si intende sottolineare che il concetto di possibile è una cosa che riguarda soltanto noi uomini, e sempre a partire da ciò che è dato dalla volontà del creatore.

Al posto del concetto di possibile abbiamo, invece, in Agostino, come del resto nella tradizione neoplatonica, il concetto di virtuale che rispetto all'attuale non ha una dimensione in meno (quella dell'esistenza, come il possibile) sibbene una in più. E in questo essere infinitamente di più dell'atto che la esplica emerge l'impossibile corrispondenza, come di figura a figura, tra la virtualità e l'atto. Ad un effetto compiutamente determinato non corrisponde nella causa o nella virtualità una rispondente determinazione. Le *rationes*, pertanto, come virtualità delle cose, che è come dire come *causae*, *origines*, del mondo [64] sono principi di determinazione, ma non sono esse stesse determinate; sono *numerus sine numero, mensura sine mensura, pondus sine pondere,* come si dice altrove parlando dei principi creativi nell'intelletto divino [65]. Né in questo senso possono ingannare quei testi in cui le *regulae* intellegibili, secondo le quali il reale è prodotto, sono dette *finite* [66]. In quel caso, infatti, la definitezza di cui si parla non sta a significare una determinatezza-esteriorità come quella che si ha nello spazio in cui ogni parte è determinata *dall'altra*, bensì si tratta di una determinatezza che vuol dire individualità, cioè determinatezza *in sé* e non a partire *dagli* altri. Questo tipo di determinazione, che sta a significare la non genericità del principio (o della *ratio*) esclude che, pur essendo quello perfettamente individuale e specificato in sé, possa essere pensato come già espresso e bell'e fatto.

Il testo paradossale di *De civitate Dei* XI, 10, 3, esprime a sufficienza questa situazione; vi si dice: « Lo Spirito divino è molteplice in quanto contiene in sé una molteplicità di cose; ma le cose che ha, queste le è anche, e tutte quelle cose sono lui solo (et ea omnia unus est). E tuttavia questa sapienza non è molte sapienze, ma una sola, nella quale vi sono dei tesori infiniti — ma per lei finiti — di intellegibili che contengono tutte le ragioni invisibili e immutabili anche delle cose visibili e mutabili che sono state fatte da lei » [67]. La locuzione *in qua sunt infiniti quidam eique finiti* va allora intesa così: gli intellegibili sono *infiniti*, non di numero nel senso che vi sarebbe un infinito numero di forme possibili di cui alcune verrebbero attuate per costituire il mondo e altre rimarrebbero eternamente *in mente Dei* [68]. Questa infinità va esclusa in quanto non determinerebbe meno lo *status* delle *rationes* (esse sarebbero determinate in quanto differenti, tra loro, della differenza delle unità numeriche). Sono, dunque, *in-finiti* nel senso di non escludentisi e determinantisi a vicenda l'uno con l'altro, unificati come sono nell'identica sapienza (ea omnia unus est) [69]. Ma sono altresì *finiti*, nel senso che pur non essendo determinati, neppure numericamente, sono tuttavia determinati dalla differenza che vige in Dio al modo di Dio (in te cuncta finita, sed aliter, non quasi in loco). Nel mondo sensibile le cose si determinano solo negandosi reciprocamente; in quello intelligibile la determinazione degli intellegibili è data da una differenza che è differente dalla differenza e dalla indifferenza che hanno le cose di qui. È una determinazione che non esclude che un intellegibile sia tutti gli altri [70].

6. *Conclusioni sulla* creatio *agostiniana*

Pertanto, tirando le somme di questo capitolo crediamo si possa affermare che, nonostante la presenza di elementi tecnomorfi, su un punto fondamentale la dottrina agostiniana della creazione si eccettua dall'immagine artificialista (ad onta degli usi metaforici), e cioè nel rifiuto di un progetto definito. Il piano divino costituito dalle *rationes* non è un visibile già espresso da riprodurre, in quanto è identico a Dio. La definitezza del progetto non è altro che la definitezza del progettante, la definitezza di una *forma* che non è la definitezza di un *formato* [71]; ci troviamo di

fronte, cioè, all'individualità della matrice che è una individualità *anteriore* ad ogni determinazione.

È chiaro a tutti che nell'identità tra agente e progetto si esprime esattamente quello che noi chiamiamo *creazione*, e cioè non un'azione che avviene secondo un modello estrinseco, ma un'operazione talmente irripetibile che il progetto secondo cui questa è avvenuta è identico all'operatore stesso. Non sappiamo quale sia questo progetto, e perciò appunto la chiamiamo creazione, ma che l'operazione sia avvenuta secondo una regola lo vediamo *dopo*, quando l'opera è dinanzi ai nostri occhi [72]. Questo non ci deve far pensare, con un errore di logica retrospettiva, che la regola che ora vediamo inestricabilmente intessuta nell'opera esistesse *prima*, come un progetto da ri-petere.

Ciò che dà *unità* o regola al mondo, allora, ciò che lo mostra fatto creativamente, non è un piano presupposto, né una volontà estrinseca a Dio ma, in virtù di questa identità progetto-progettante, Dio stesso. Allo stesso modo di quanto avviene per le produzioni artistiche, l'*unità del mondo*, o di quell'opera che è il mondo, *è al suo livello*, cioè al livello del mondo, *la stessa unità originaria della personalità creatrice* [73]. Ecco, pertanto, il senso della dottrina neoplatonica dell'*explicatio*: non Dio *dà*, con un progetto estrinseco a sé e al mondo, unità al mondo, ma Dio, *essendo* quello che è, si trasmette in quella traduzione imperfetta di se stesso (meno unitaria) che è il mondo [74]. L'individuare con chiarezza il carattere dell'azione divina come creazione, individuazione avvenuta attraverso il riconoscimento dell'identità tra progetto e progettante, ci aiuta a formulare, alla fine di questo capitolo, alcuni punti saldi: *a*) l'azione creativa non è tecnomorfa e non introduce surrettiziamente nessun altro piano oltre Dio (né come progetto, né come piano in cui questo progetto si attua); *b*) l'azione creativa è lontana, perché lontana dallo schema di trasferimento, da una possibile esaltazione della causa efficiente; *c*) l'azione creativa, così come la intende Agostino, fa da correttivo alle tendenziali sostanzializzazioni di cui abbiamo parlato.

Al Dio trascendentisticamente isolato, che abbiamo visto talvolta emergere all'inizio di queste pagine, si può contrapporre un Dio che continua *nel* mondo senza che questo mondo debba esser pensato, cartesianamente, come una *res extensa* effetto di una riproduzione del progetto iniziale. Dire che Dio continua nel mondo non esclude, anzi implica, discontinuità di livelli, e questa inseparabilità nella differenza Agostino la esprimerà attraverso l'antico e fondamentale concetto platonico di *parousia*, in cui ogni immagine di esteriorità, di localizzazione dell'agente, di reduplicazione in progetto e attuazione, risulta assolutamente inconcepibile e parte per un viaggio senza ritorno: « Deus autem infusus fabricat, ubique positus fabricat, et non recedit aliquo, non extrinsecus quasi versat molem quam fabricat. *Praesentia* maiestatis facit quod facit; *praesentia* sua gubernat, quod fecit » [75].

La qualificazione precisa della singolarità dell'atto creatore, come atto non ripetitorio, e queste ultime battute che mettono in luce, con il concetto di *praesentia*, il contenuto non sostanzializzante di quell'atto (creare non è altro che produrre a partire da sé senza che vi sia separazione reificante dal prodotto, a differenza della creazione umana) ridimensionano gli elementi tecnomorfi sui quali ci siamo soffermati. La causalità eidetica con tutte le sue notazioni caratterizzanti, di immanenza nel finito, sostegno non efficiente, produzione non artificiale, rimane la forma principe con cui Agostino cerca di interpretare il quadro personalistico e volontaristico offertogli dalla rivelazione cristiana.

NOTE

[1] *Enn.* III, 2, 2, 11-12; IV, 3, 18, 5 ss.; IV, 4, 12, 6.

[2] *Ibid.* IV, 4, 12, 6; III, 2, 14, 5-6.

[3] Sulla techne non ricettiva ma sovrana e « prima » della natura cfr. IV, 3, 18, 6-7, e soprattutto l'intero V, 8, 1.

[4] *De civ. Dei* XII, 26: « Cum enim alia sit species quae adhibetur extrinsecus cuicumque materiae corporali, sicut operantur homines figuli et fabri atque id genus opifices [...] alia vero quae intrinsecus efficientes causas habet de secreto et occulto naturae viventis atque intelligentis arbitrio [...]. Haec autem altera non nisi uni artifici, creatori et conditori Deo ».

[5] *Ibid.* XII, 24: « Manus Dei potentia Dei est, qui etiam visibilia invisibiliter operatur ».

[6] *Confessiones* XI, V, 7; XII, VII, 7.

[7] *De anima et eius origine* II, III, 5: « Creatura ergo ita dicitur esse ex Deo ut non ex natura eius facta sit. Ex illo enim propterea dicitur quia ipsum auctorem habet ut sit non ita ut ab illo nata sit, vel processerit, sed ab illo creata, condita, facta sit, partim ex nulla alia, id est omnino ex nihilo [...] partim ex alia iam creata [...] ».

[8] Cfr. *Opus imperfectum contra Julianum* V, XXXI.

[9] Si vedano, a parte le eccezioni di Giustino (*Apologia* I, 10; I, 59) e di Clemente (apud Photius, *Bibliotheca* 109, che ha letto le sue *Hypotyposes* andate perdute), le rassegne su questo punto di H. A. WOLFSON, *Plato's Pre-existent Matter in Patristic Philosophy*, in *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Cambridge (Mass.) 1973, pp. 170-181; e di P. NAUTIN, *Genèse I, 1-2 de Justin à Origène* in AA.VV., *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, pp. 61-94.

[10] *De vera religione* XVIII, 35: « Id ergo est unde fecit Deus omnia, quod nullam speciem habet, nullamque formam; quod nihil est aliud quam nihil. Nam illud quod incomparatione perfectorum informe dicitur, si habet aliquid formae, quamvis exiguum, quamvis inchoatum, nondum est nihil, ac per hoc id quoque in quantum est, non est nisi ex Deo ».

[11] *De actis cum Felice Manichaeo* II, 18: « Accipe quomodo intelligas Deum omnipotentem factorem: omnia quae fiunt, et quod quisque facit, aut de se est aut ex aliquo aut ex nihilo. Homo quia non est omnipotens, de se filium facit [...] ex aliquo, sicut artifex ex ligno arcam, ex argentum vasculum. Potuit enim facere

vasculum, sed non potuit facere argentum [...]. Ex nihilo autem ex eo quod prorsus non est, facere, ut sit, nullus homo potest, Deus autem, quia omnipotens est, et de se Filium genuit et ex nihilo mundum fecit ». Cfr. il commento a questo testo di J. RITTER, *Mundus intellegibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustin*, Frankfurt 1937, p. 42.

[12] *De natura boni* XIX, 19: « Ei ergo qui summe est, non potest esse contrarium nisi quod non est ». Cfr. *De civ. Dei* XII, 2.

[13] *De immortalitate animae* XII, 19.

[14] Cfr. *Contra epistulam fundamenti* 40, 46 dove si dice « intelligendi gratia ut cum tardis tardius ambulemus ».

[15] Cfr. *Contra Secundinum* 8; *De civ. Dei* XIV, 13; *De Trinitate* X, 5, 7.

[16] *Confessiones* XII, VII, 7: « Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum quo superius tu esses, alterum, quo inferius nihil esset ». Cfr. CH. PARMA, *op. cit.*, p. 79.

[17] Cfr. *De civ. Dei* XI, 10, 2; *De Trinitate* VI, 6, 8 ecc.

[18] Vedi alla p. 36 e all'inizio della p. 57.

[19] *De genesi ad litteram* I, XVII, 36; V, XII, 28.

[20] *Ibid.* V, XVI, 34; IV, III, 7: sicut ipse.

[21] *Ibid.* VI, XI, 19.

[22] *Ibid.* VI, X, 17. Questo testo è riassuntivo dei vari livelli elencati, ai quali aggiunge il livello delle *rationes seminales*, ovvero il livello in cui la causalità immateriale si esprime biologicamente: « Sed haec aliter in verbo Dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt, aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt, aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non iam simul, sed suo quoque tempore creantur (in quibus Adam iam formatum ex limo et Dei flatus animatus, sicut fenum exortum); aliter in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur de rebus ductae, quae secundum causas, quas primum condidit, extiterunt, velut herba ex terra, semen ex herba ». L'ultimo livello è *lato sensu* il livello dello sviluppo biologico e non semplicemente chimico-fisico dell'universo. Cfr. per un ottimo commento la *Note complémentaire*: *Le double moment de la création et les « rationes causales »* di P. AGAESSE e A. SOLIGNAC all'edizione del *De genesi ad litteram* della *Bibliothèque Augustinienne*, Paris 1972, vol. I, pp. 653-668.

[23] Contro, infatti, la creazione plotiniana che avviene per intermediari, a cascata, in cui ognuno è effettivamente produttivo, in quella agostiniana è sempre Dio a causare.

[24] *De genesi ad litteram* IV, XXXIII, 51-52.

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid.* VI, X, 18.

[27] *Ibid.* IX, XVIII, 32; IX, XV, 28.

[28] *De genesi ad litteram* V, XX, 41: « Movet (sc. Dio) itaque occulta potentia universam creaturam suam eoque motu illa versata, dum angeli iussa perficiunt dum circumeunt sidera, dum alternant venti, dum abyssus aquarum lapsibus et diversis etiam per aerem conglobationibus agitatur, dum vireta pullulant suaque semina evolvunt, dum animalia gignuntur varioque adpetitu proprias vitas agunt, dum iniqui iustos exercere permittuntur, explicat saecula [non ha solo il senso degli intervalli temporali cfr. I, VIII, 14], quae illi, cum primum condita est, tamquam plicita indiderat; quae tamen in suos cursus non explicarentur, si ea ille, qui condidit, provido motu administrare cessaret ». Nel testo, più sotto, abbiamo dato una traduzione.

[29] *De genesi ad litteram* VIII, XIX, 38: opus divinae providentiae bipertitum.

[30] *Ibid.* VIII, IX, 17. Vedi più sotto nota 34.

[31] *Ibid.* IX, XVIII, 33.

[32] *Ibid.* VIII, IX, 18: omnes naturas bonus creat; VIII, XXIII, 44: naturas creans bonitate.

[33] Cfr. *De genesi ad litteram* VIII, XXV, 46-XXVII, 50.

[34] *De genesi ad litteram* VIII, IX, 17. Questo testo riassume la *gemina operatio providentiae, partim naturalis, partim voluntaria.* « Et naturalis quidem per occulta Dei administrationem, qua etiam lignis et herbis dat incrementum, voluntaria vero per angelorum opera et hominum; secundum illam primam caelestia superius ordinari inferiusque terrestria, luminaria sideraque fulgere, diei noctisque vices agitari, aquis terram fundatam interlui atque circumlui, aerem altius perfundi, arbusta et animalia concipi et nasci, crescere, senescere, occidere, et quidquid aliud in rebus interiore naturalique motu geritur; in hac autem altera signa dari, doceri et disci, agros coli, societates administrari, artes exerceri et quaeque alia sive in superna societate aguntur sive in hac terrena atque mortali, ita ut bonis consulatur et per nescientes malos; inque ipso homine eandem geminam providentiae vigere potentiam: prima erga corpus naturalem, scilicet eo motu quo fit, quo crescit, quo senescit; voluntariam vero, quo illa ad victum, tegumentum curationemque consulitur. Similiter erga animam naturaliter agitur ut vivat, ut sentiat, voluntarie vero, ut discat, ut consentiat ».

[35] *Ibid.* VIII, XXIII, 44: naturas creans bonitate, voluntates ordinans potestate.

[36] *Ibid.* VIII, XXVI, 48: omnitenens incommutabili aeternitate, veritate, voluntate.

[37] *Ibid.* VIII, XXIII, 44; *De Trinitate* III, IV, 9; *De imm. animae* XVI, 25.

[38] *De genesi ad litteram* VIII, XXIII, 44: « [...] naturas creans bonitate, voluntates ordinans potestate, ut in naturis nulla sit, quae non ab illo sit, in voluntatibus autem nulla bona sit, cui non prosit, nulla mala sit, qua bene uti non possit ».

[39] Cfr. *De libero arbitrio* III, XXIII, 68 s.; III, IX, 26 ss.

[40] Cfr. *De civ. Dei* XII, 6 dove, a conclusione di una indagine circa l'esistenza di una natura originariamente cattiva che abbia causato la corruzione della volontà, si enuncia con sicurezza l'effato secondo cui all'inizio dell'atto cattivo non troviamo né una sedicente sostanza del male, né una particolare *res* maligna inferiore che, coll'essere desiderata, ha posto in essere quella corruzione. All'inizio dell'autodistruzione sta la libertà: « Idcirco non res inferior voluntatem malam fecit, sed rem inferiorem prave atque inordinate, ipsa quia facta est, adpetivit ». E più sopra, dove viene fatta emergere l'improcedibilità all'infinito alla ricerca di una prima natura (res) originariamente cattiva: « Quoniam si res aliqua est, aut habet aut non habet aliquam voluntatem: si bonam quis ita desipiat ut dicat quod bona voluntas faciat voluntatem malam? Erit enim, si ita est, bona voluntas causa peccati, quo absurdius putari nihil potest. Si autem res ista, quae putatur facere voluntatem malam, ipsa quoque habet voluntatem malam, etiam eam quae fecerit res consequenter interrogo, atque ita, ut sit aliquis inquirendi modus, causam primae malae voluntatis inquiro ».

[41] *De genesi ad litteram* VIII, XXIV, 45: ut sine suo iussu vel permissu nihil faciant.

[42] *Ibid.* VIII, XXIII, 44: « Cum igitur omne corpus et omnis anima inrationalis non habeat voluntatis arbitrium, subdita ista sunt eis naturis, quae preditae sunt arbitrio voluntatis, nec omnibus omnia, sed sicut distribuit iustitia creatoris. Ergo Dei providentia regens atque administrans universam creaturam, et naturas et voluntates, naturas ut sint, voluntates autem ut nec infructuosae bonae nec impunitae malae sint, subdit primitus omnia sibi [...] ».

[43] *De civ. Dei* XII, 6.

[44] *De musica* VI, 11, 30: « ita peccantem hominem ordinavit Deus turpem, non turpiter, turpis enim factus est voluntate, universum omittendo, quod Dei praeceptis obtemperans possidebat, et ordinatus in parte est, ut qui legem agere noluit, a lege agatur »; *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* II, 7, 9: « Sed Dei bonitas eo rem perducit non sinit, et omnia deficentia sic ordinat, ut ibi sint ubi congruentissime possint esse, donec ordinatis motibus ad id recurrant unde defecerunt »; *ibid.* II, 7, 10: « in quantum autem ab essentia deficit, non sit ex Deo, sed tamen divina providentia semper sicut universitati congruit, ordinetur »; *De lib. arbitrio* III, XII, 35: « tamen si etiam ipsa peccaret, sufficeret Dei potestas ineffabilis potentiae ad regendam istam universitatem, ut omnibus congrua et condigna retribuens, nihil in toto imperio suo turpe atque indecorum esse permitteret ». Cfr. le precise considerazioni di CH. PARMA, *op. cit.*, pp. 132-141; e G. NYGREN, *The Augustinian Conception of Grace*, in « Studia Patristica » (1957), p. 262.

[45] *De gen. ad litt.* IX, XVII, 32: « Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id, quod non in eis posuit, ut de his fieri vel ab ipso possit ».

[46] *Ibid.* IX, XVII, 31.

[47] *Ibid.* IX, XVIII, 33: « [...] quod adtinet ad naturam iniqua sua voluntate depravatam, recursum per semet ipsam non habet [...] ».

[48] *Ibid.*: « Habet ergo Deus in se ipso absconditas quorumdam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non illo opere providentiae, quo naturas substituit, ut sint, sed illo, quo eas administrat, ut voluerit, quas, ut voluit, condidit ». Substituere = costituire qualcosa come sostanza che ex-siste rispetto a Dio (cfr. *ibid.* VIII, XXVI, 48; IX, XV, 26).

[49] Cfr. *De gen. ad litt.* IX, XVII, 32: « quoniam se ipso non est nec ipse potentior ».

[50] Il peccato non è lo stato naturale, *usitatissimus*, delle cose che verrebbe sovvertito in nome di quel possibile che è il miracolo!

[51] Questa è la posizione di CH. PARMA, *op. cit.*, pp. 39, 75, 84-87, 100, 140.

[52] *In Johannem* I, 9; I, 17.

[53] *De diversis quaest.* 83, q. 46: « Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? ».

[54] Sulla *notitia* delle cose che Dio ha a partire da se stesso cfr., tra i tanti testi, *De gen. ad litt.* V, XV, 33: « " quod factum est in illo vita est " manet ista sententia ut id quod per ipsum factum est, vita esse in illo intellegatur, in qua vita vidit omnia, quando fecit et, sicut vidit, ita fecit, non praeter se ipsum videns, sed in se ipso enumeravit omnia quae fecit [...] haec omnia, priusquam fierent, erant in notitia facientis, et utique ibi meliora, ubi veriora, ubi aeterna et incommutabilia [...] ». Sul *prae* della *praescientia* come sapere nel fondamento cfr. C. ZIMARA, *Die Eigenhart des göttlichen Vorherwissen nach Augustinus*, in « Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie » (1954), pp. 353-393.

[55] *Ibid.*: in qua vita vidit (Dio) omnia, quando fecit et sicut vidit, ita fecit. *Confessiones* XIII, XXXVIII, 53: nos itaque ista, quae fecisti, videmus, quia sunt, tu autem quia vides ea, sunt. E *De civ. Dei* XI, 21.

[56] *De civ. Dei* XI, 10, 3: « Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest; porro si sciens facit omnia, ea utique fecit quae noverat » (che si tratti di un sapere da sé e non dalle cose è chiarito dalle righe precedenti questo testo, dove si parla degli *infiniti thesauri rerum intelligibilium* che sono davanti all'occhio di Dio); *Ad Orosium* 8, 9: « Noverat ergo Deus omnia quae fecit antequam faceret. Non enim possumus eum dicere ignorata fecisse, et ea non nisi facta didicisse; nescisse quid faceret, sed scisse quod fecit. Hoc enim si de aliquo artifice homine diceremus, insipientissime saperemus. Noverat ergo ea facienda, non facta; noverat ut faceret, non quia fecerat »; cfr. anche *In Johannem* XXXVII, 8.

[57] *De civ. Dei* XVII, 7, 3; *Enarr. in Psalmos XXXII*, sermo II, 14. Anche Plotino accetta l'uso meramente analogico del « ragionamento » per la produzione operata dall'intellegibile, cfr. *Enn.* VI, 7, 1, 30 s.: « si dice ragionamento e previsione per indicare che tutte queste cose sono state fatte in un modo che un sapiente, quaggiù, le avrebbe fatte con un ragionamento, o le avrebbe previste ».

[58] *De civ. Dei* XV, 25: « Cogitatio vero eius [di Dio] et recogitatio mutandarum rerum est inmutabilis ratio ».

[59] Cfr. testi e conclusioni a cui arriva C. ZIMARA, *Das Ineinanderspiel von Gottes Vorwissen und Wollen nach Augustinus*, in « Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie » (1959), pp. 271-299; 361-364. I testi che sembrano dare adito ad una dottrina del possibile non realizzato ma realizzabile vanno ricondotti alla dottrina delle *rationes* nell'intelletto divino per le quali non ha senso parlare di possibili, in quanto esse rappresentano sempre e soltanto ciò che è eternamente attuato in Dio e dunque, non essendoci intervallo tra decisione ed attuazione in Dio, già reale nello spazio-tempo; cfr. in particolare alle pp. 284-299.

[60] La rivendicazione moderna della precedenza del reale sul possibile è stata fatta, come è noto, da H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris 1934, pp. 111-134. Agostino, per parte sua, è conscio del carattere derivato dal reale del possibile dell'immaginazione, che proietta e combina nel possibile determinate parti del reale, cfr. *Epist.* 7, 3, 6: « Licet igitur animae imaginanti ex his quae illi sensus invexit, demendo, ut dictum est, et addendo, ea gignere quae nullo sensu attingit tota; partes vero eorum quae in aliis atque aliis rebus attigerat ». Si legga anche il prosieguo del brano.

[61] Questa è esattamente a proposito delle *rationes* agostiniane la posizione di Hans Blumenberg; cfr. *Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen*, in « Studium Generale » (1957) pp. 266-283 (spec. 276 ss.).

[62] Cfr. *Sermo* 124, 4: « Si ergo potest esse quod non vult, omnipotens non est; est autem omnipotens; ergo quidquid vult potest. Et ideo quod non vult, esse non potest ». Ciò che Dio non vuole non è un « possibile », ma in senso assoluto è un *impossibile*.

[63] *Ibid.*: « [...] quia non vult, non potest; quia et velle non potest. Non enim potest iustitia velle facere quod iniustum est, aut sapientia velle quod stultum est, aut veritas velle quod falsum est ». Non può, perché non vuole, ma non vuole perché non può volere.

[64] *De Trinitate* IV, 16, 21 ss.; *Conf.* I, 6, 9; *De gen. ad litt.* IV, XVIII, 32.

[65] *De gen. ad litt.* IV, IV, 8.

[66] Cfr. *Confessiones* VII, XV, 21: « Et respexi alia et vidi tibi debere quia sunt et in te cuncta finita, sed aliter, non quasi in loco, sed quia tu es omnitenens manu veritate ».

[67] *De civ. Dei* XI, 10, 3: « [...] Spiritus Sapientiae multiplex, eo quod multa in sese habeat; sed quae habet, haec et est, et ea omnia unus est. Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt infiniti quidam eique finiti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt ».

[68] Questa, è per esempio, l'interpretazione di San Bonaventura che, commentando il testo di *De Trinitate* VI, 10, 11: « ars [è il Verbo] quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium » scrive: « [...] constat quod non impletur nisi rationibus infinitis: ergo infinitae rationes vivunt in Deo, ergo non solum entium vel futurorum, sed etiam omnium possibilium » (in I *Sent.*, dis. 36, a. 2, q. 1).

[69] Queste conclusioni non vengono messe in dubbio dalle considerazioni svolte in un altro passo del *De civitate Dei*, particolarmente da XII, 18, 1 e da XII, 19. Il problema che Agostino tenta di risolvere in quei passi è se a Dio sia possibile una scienza dell'infinito numerico o matematico. I filosofi greci hanno dato a questo problema una risposta negativa: l'*apeiron* è incomprensibile. Si dovrebbe, pertanto, dedurre che Dio ha un numero finito, ovvero limitato, di *rationes* delle cose? (XII, 18, 1: dicunt nulla infinita ulla scientia posse comprehendi; ac per hoc Deus, inquiunt, rerum qua facit omnium finitarum omnes finitas apud se rationes habet). La risposta che Agostino dà a questa domanda è che l'infinito numerico non è un problema per la scienza divina che è in grado, non avendo essa stessa limite, di abbracciarlo e di saperlo (XII, 19: itane numeros propter infinitatem nescit omnes Deus, et usque ad quandam summam numerorum scientia Dei pervenit, ceteros ignorat? [...] Absit itaque ut dubitemus, quod ei notus sit omnis numerus, cuius intelligentiae, sicut in psalmo canitur, non est numerus). Questo però non vuol dire che in Dio vi è un'infinità di *rationes*, un numero infinito di intellegibili, bensì che nulla esiste che sia incalcolabile per Dio, neppure l'infinito numerico (*ibid.*: infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius intelligentiae non est numerus [...] omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est; cfr. anche *Enarratio in Psalm.* 146, 11). Che in Agostino non vi sia infinità numerica delle *rationes* è confermato anche dal precedente plotiniano (*Enn.* V, 7, 1) dove si rifiuta l'idea di un numero infinito di forme, senza che per questo manchi un altro tipo di infinità, quella dell'intellegibile che differisce per un'infinità di differenze eidetiche (*ibid.* 21-27); l'intellegibile è in sé infinito, ma dell'infinità che è indivisa, non dell'infinità numerica. Cfr. su Plotino A. H. ARMSTRONG, *Plotinus' Doctrine of the Infinite and its Significance for christian Thought* in « The Downside Review » (1955), p. 51; e per il commento a V, 7 l'edizione tedesca di R. HARDER, *Plotins Schriften*, Band I b, *Anmerkungen zu den Schriften 1-21*, Hamburg 1956, p. 556.

[70] Cfr. su questo tema il cap. XV, pp. 317 ss.

[71] Cfr. *Sermo* 117, 2, 3: « [Il Verbo] est enim forma quaedam, forma non formata, sed forma omnium formatorum ». Cfr. il corrispondente plotiniano *Enn.* VI, 9, 3, 43-44; *ibid.* I, 2, 2, 22.

72 Suggerimenti interpretativi precisi sul fenomeno *creazione artistica* e con un consapevole richiamo alla tradizione neoplatonica si trovano in molte opere di Vittorio Mathieu, per le quali rimandiamo all'apposita bibliografia.

73 Cfr. le belle considerazioni fatte a questo proposito, in perfetto spirito neoplatonico, da V. MATHIEU, *Die drei Stufen des Weltbegriffes bei Leibniz*, in « Studia leibnitiana » (1969), pp. 19 ss.

74 Sul concetto neoplatonico di *explicatio* cfr. la voce di H. DÖRRIE, *Entwicklung*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 5, 476-504, spec. 488-491; e il bel saggio di C. RICCATI, *Eriugena e Cusano: due concezioni del mondo come esplicazione della natura intellettuale*, in *Memorie dell'Acc. delle scienze di Torino* (1976-1977), spec. alle pp. 110-138.

75 *In Johannem* II, 10. Sulla continuità tra creazione (facit) e provvidenza (gubernat) espresse nell'unico concetto di *praesentia* cfr. cap. XIV.

V. CAUSA EFFICIENTE E AZIONE DEL TECHNITES

1. *Efficientizzazione della causalità umana*

È giunto ora il momento di vagliare l'emblematicità che assume, per comprendere il predominio della causalità efficiente nell'interpretare l'azione divina (cfr. VII capitolo), la diversa concezione dell'*operari* del *technites* nelle due tradizioni, quella aristotelico-stoica e quella platonico-agostiniana.

Per quanto ad entrambe le tradizioni siano comuni due dati che limitano la capacità creativa dell'artigiano (preesistenza della materia e « preesistenza » della forma), ci sembra di poter affermare che l'incertezza quanto al tipo di preesistenza della « forma nell'anima » nella tradizione aristotelica ha favorito l'emergere di uno schema sostanzialmente riproduttorio ed efficientistico dell'agire umano. Dettagliando maggiormente quello che si cercherà di dimostrare in seguito, vogliamo dire che, mentre una tradizione, quella platonica (e con essa Agostino), mostrerà nel prevalere della causa eidetica su quella efficiente, anche nel caso dell'artista umano, una conferma ulteriore al proprio modo di interpretare non tecnomorfamente l'agire divino, l'altra tradizione, quella aristotelica, denuncerà nello schema ri-petitorio della causalità umana, il segno della propria tendenza generale a pensare ogni azione come azione cinetico-traslativa.

Più precisamente: nel caso della tradizione platonica l'idea verso cui guarda l'artista non è definita, né posseduta; non « preesiste » compiuta all'azione, ma si manifesta solo nell'atto di emergenza dell'opera stessa senza che sia possibile una sua ri-produzione (con la conseguenza che l'azione che si imporrà sarà, anche nell'operare umano, l'azione ideale; l'artista più che fare, *lascerà fare* al modello). Nel caso della tradizione aristotelica, invece, nonostante il privilegiamento apparente della causa formale rispetto alle altre (anche in ordine al processo produttivo dell'artigiano), una volta intesa la « preesistenza » della « forma nell'anima » come preesistenza di una immagine visibilmente espressa, si finirà per attivare uno schema efficientistico. La nozione del fare umano, infatti, verrà concepita come ri-petizione tecnica, di un'idea definita del technites, dal piano ideale a quello della materia, e in questa operazione di trasferimento ciò che sarà essenziale verrà ad essere la forza efficiente [1]. In altri termini: una volta persa la nozione della inconfigurabilità dell'idea, nella concezione della *techne* aristotelica ad aver la preminenza sarà il fare umano nella sua qualità di forza e volontà, e non più la causalità ideale. Questo ribaltamento della gerarchia tra causa eidetica e causa efficiente (che non è altro se non il rovesciamento *tout court* di quella che abbiam visto essere tendenzialmente la posizione agostiniana) [2] è perfettamente coerente con la tendenza latente, in tanta parte di Aristotele, a pensare la causa efficiente come la vera causa di fronte a quella che sarebbe, invece, l'azione di « semplici » idee [3].

Quando lo schema del fare umano, come fare soprattutto efficiente, verrà applicato dai successori medioplatonici e stoici di Aristotele alla causalità divina, il risultato sarà questo: l'idea è al servizio (organon) della causa efficiente, ovverosia *è la causalità efficiente ad avere delle idee!* Qui, allora, la struttura tecnomorfa, che nella tradizione platonica era tenuta a freno anche nel caso della *techne* umana, si prende la sua rivincita: non solo la causalità umana, ma anche quella divina, vengono pensate secondo il modello di un'azione empirica, sostantificata, ripetitoria, che trasferisce qualcosa su qualcos'altro. L'artificialismo di queste posizioni potrà farci, per opposizione, prendere coscienza della rigorosità platonico-agostiniana.

2. *Platone e il lasciar apparire l'idea*

Fatte queste anticipazioni che risultavano necessarie per un migliore inquadramento di quanto avremmo detto, cominciamo col prendere in esame la posizione platonica sull'operare umano. Successivamente vedremo il caso di Aristotele, poi quelli di Plotino e di Agostino.

È noto a tutti come venga descritto il processo dell'insorgenza di una cosa in Platone. Nel *Gorgia* Platone ha prefigurato quello che, nel *Timeo*, sarà l'emersione della totalità dall'idea valendosi del modello offertogli dalla produzione artigianale: ogni artigiano costruisce la sua opera non secondo il caso o in base all'arbitrio, bensì *apoblepon pros ti*, cioè avendo in mente un *eidos*, una determinata forma, la forma che deve avere l'opera da compiere [4]. Così, per esempio, il martello emerge avendo gli occhi fissi all'idea del martello, e questo modello in relazione al quale l'opera è stata compiuta esprime totalmente l'essenza della cosa; l'intera *physis* del martello, ciò che esso è nel suo profondo, si esprime in questo suo essere emerso *in relazione* al modello. L'essere, o la natura, del prodotto non è un *essere in sé*, ma è un *pephykénai tini*, è una *relazione* [5]. L'essere della cosa è relazione all'idea, o al progetto. Questa impostazione antisostanzialistica degli artefatti, che riproduce in dettaglio quell'atteggiamento antisolidificante su cui ci siamo soffermati precedentemente [6] e che ripete lo schema generale di ciò che si intende per sostanza e relazione in Platone, si allarga in modo considerevole quando si pensi che la spinta a non fissare in sé gli enti continua anche per l'eidos del martello. La stessa idea del martello è *pephykénai tini*, vale a dire relazione all'eidos dell'opera a cui il martello serve. E così via quest'altro eidos è relazione e mezzo ad altro fine più comprensivo.

Questa spinta della riflessione sull'operare tecnico, che postula un arretramento sempre continuo alla ricerca di quella idea che, come fine dei fini, ha presieduto all'ingresso nell'essere dell'opera, perché è in ultima analisi in relazione ad essa come modello che ogni cosa viene prodotta [7], si trova esemplificata molto bene nel *Cratilo*. A chi desidera produrre una spola deve risultare determinante e normativa « l'idea stessa della spola », ma questo stesso eidos non è casuale o arbitrario, esso deve a sua volta corrispondere all'*eidos* dell'*ergon* che si intende fare [8]. È interessante notare che qui, come altrove, la spinta antisostanzialistica emerge anche dalla terminologia con cui si esprime la *physis* della cosa, e cioè con un verbo, *pephykenai* (essere sorti in vista di, da *phyo* evidentemente. Vedi anche Aristotele, *Fisica* II, 8, 199 a 8-12), a significare, più che uno stare in sé, un movimento verso qualcosa. Ma l'importanza del *Cratilo* sta anche altrove: nel richiamo al principio che nella costruzione dell'oggetto non soltanto la cosa deve adeguarsi all'idea, ma anche l'operazione stessa del technites [9]. Il « fare » dell'artigiano non può essere pensato come una *virtù* rinascimentale, scopo a se stessa, indipendente dal fine; non è la bravura o la potenza del singolo, la sua capacità atomizzata di trarre il massimo da una situazione, ciò che deve apparire alla fine dell'operazione [10].

Quello che conta non è un'azione in cui l'autore da ultimo mette in luce se stesso, ma la conformità dell'azione all'idea; ciò che deve imporsi nell'azione non è il *modo* dell'operazione (la qualità efficiente e volontaria del soggetto che agisce) ma il *ciò* che viene pro-dotto (nel senso di: messo innanzi), ovverosia l'idea. Esiste un dislivello tra ciò che l'artigiano fa, la sua prassi, il suo *agere* volontario, e ciò che viene portato dal nascondimento alla luce, e questo dislivello può essere superato soltanto se l'azione, più che azione personalistica, volontaria e efficiente dell'uomo, si trasforma in un'azione dell'idea, un lasciare che essa si manifesti [11].

Altrove l'essenza della techne platonica come imposizione dell'idea, piuttosto che non l'imporsi di un'arte individuale che agi-

sce-con-le-mani, è espressa dall'endiadi famosa *techne kai episteme* [12]. Il fatto che l'agire dell'artigiano sia *sic et simpliciter* identificato con il « sapere » [13] non è casuale; sta ad indicare che l'azione dell'artigiano è determinata dall'imporsi dell'idea al punto da ridursi essenzialmente ad un conoscerla. L'atto sostanziale dell'azione produttiva è costituito da un *gnonai*, in quanto non è la potenza dell'operatore ciò che deve entrare in gioco perché vi sia un risultato, ma l'idea stessa. Questo predominio della causalità ideale, sulla volontà del singolo o sulla causalità materiale [14], spiega quello che altrimenti sarebbe inspiegabile, e cioè come mai questo « sapere » sia già immediatamente un potere, una *dynamis* [15]. La risposta non può essere altro che questa: il sapere dell'artigiano è immediatamente causativo, in quanto l'idea è già di per se stessa essenzialmente potenza di tradursi in atto.

Si potrà obiettare che questa ricostruzione di Platone è troppo interpretativa e che non tiene conto di due obiezioni: è vero che per Platone le idee non hanno bisogno di una forza efficiente per apparire nella presenza (contro l'obiezione di Aristotele), ma questo non vale per le idee degli artefatti dove ci vuole la mediazione dell'artigiano [16]; inoltre, contro l'esaltazione della techne come luogo del manifestarsi dell'idea depone la svalutazione dell'operare artistico imitativo contenuta nella *Repubblica* [17]. Tuttavia contro una siffatta limitazione della preminenza della causalità ideale all'interno dell'azione umana si può rispondere ricordando due aspetti. Il primo riguarda il rifiuto generale di Platone di considerare le idee, tutte le idee, come *noemata*, cioè come semplici pensieri o progetti del soggetto, sottolineando con ciò il carattere primariamente eidetico anche dell'idea di artefatto [18]. Il secondo riguarda la presenza, accanto al filone svalutativo dell'imitazione, di una linea positiva: esiste anche un'arte imitativa dell'idea [19]. L'imitazione in senso forte e l'arte in senso forte hanno sempre un rapporto con la causalità ideale. Questa causalità ideale che si manifesta nell'arte « imitativa » è, come si dice altrove in Platone, la *natura*, intendendo per natura non la natura fattuale,

nei confronti della quale l'arte permane in uno stato ricettivo e derivativo, e che pertanto va giustamente svalutata, ma, appunto, l'idea [20]. La techne umana, allora, quella che si considera degna di questo nome, nel suo essere *prima* della natura come insieme di dati sensibili, è pertanto *creativa* e si manifesta molto poco bisognosa di mediazioni strumentali o materiali. In questa irrilevanza per la techne che « imita » l'idea, della causalità strumentale o della mediazione efficiente, si può leggere la modalità fondamentale dell'agire « tecnico », e cioè la modalità eidetica.

Se riassumiamo adesso la posizione platonica sul tema dell'operare artistico, possiamo dire che la logica del suo pensiero (anche se non un puntuale concatenarsi di affermazioni esplicite) ce lo presenta sostanzialmente riscattato, il più possibile riscattato, da elementi fabbrili, individuali, tecnomorfi. Dire che l'artista « imita » l'idea non è diverso dal dire che le cose « imitano » le idee; significa richiamare l'attenzione sul rapporto fondamentale che si istituisce sotto la metafora della *mimesis*, cioè sulla causalità ideale. Poiché nulla è visto sostanzialisticamente in sé, ma enti, artefatti, operazioni hanno la loro realtà come relazione, *pephykénai tini* all'idea (che è come dire che sono costituiti nella loro natura e nella loro esistenza da quella), la causalità ideale risulta, per coerenza, la causalità fondamentale di ogni ambito produttivo, compreso quello artistico.

3. *Aristotele e la « forma presente nell'anima » del technites*

La riflessione aristotelica sulla causalità umana appare, a prima vista, una conferma della preminenza e normatività che ha l'eidos, la forma, nell'intero processo produttivo. Uno dei passi più significativi, in cui Aristotele descrive la produzione tecnica, sembra affermare in modo indiscutibile la riduzione della causa efficiente alla causa esemplare, cioè alla « forma presente nel pensiero dell'artefice »:

> In questo modo, dunque, ha luogo il processo di generazione delle cose che si generano secondo la natura; gli altri processi si chiamano produzioni. E tutte le produzioni hanno luogo o ad opera di un'arte o ad opera di una facoltà o ad opera di un pensiero. Ad opera dell'arte sono prodotte tutte quelle cose la cui forma è presente nel pensiero (psyche) dell'artefice. E per forma intendo l'essenza (eidos) di ciascuna cosa e la sua sostanza prima (prote ousia). [...] Ne consegue che, in certo qual modo, la salute si genera dalla salute e la casa si genera dalla casa: s'intende quella materiale da quella immateriale. Infatti l'arte medica e l'arte del costruire sono, rispettivamente, la forma della salute e della casa [21]. [...] Dunque, quando la guarigione avviene ad opera dell'arte, la causa efficiente (to poioun) e il principio da cui parte il processo (kinesis), è la forma che è presente nell'anima [22].

Il senso di questo passo è che la forma presente nella *dianoia*, nell'intelletto dell'artefice, è la causa prima e fondamentale nella genesi dell'oggetto artificiale. Qui l'eidos, per quanto non « separato » ma immanente nel pensiero del technites [23], svolge lo stesso ruolo dell'idea platonica; è, infatti, chiamato *prote ousia* nel senso di ciò che, rispetto sia al sinolo che alla materia, è causa prima della realtà [24]. Parrebbe, pertanto, che anche nel caso di Aristotele la causalità fondamentale che si esprime nell'operazione umana sia la causalità eidetica; è essa ad essere « efficiente », come è detto alla fine della citazione, cioè ad inglobare in sé tutto ciò di cui v'è bisogno perché si traduca in atto. Tuttavia a questa preminenza della forma, all'interno del pensiero aristotelico sulla techne, si oppone una serie di considerazioni che fanno emergere progressivamente il ruolo della causalità efficiente sino quasi ad oscurare quella formale. È questo ribaltamento del rapporto tra le due causalità a fare della causalità umana una causalità essenzialmente efficientistica. E in questo privilegiamento della versione « motoria » dell'operare umano si può intravvedere l'analogo di un processo che avviene parallelamente nell'ambito della « teologia » dello Stagirita. Anche lì una lettura del XII libro, cap. VII della *Metafisica*, sembra escludere, a motivo dei caratteri chiaramente eidetici con i quali è contrassegnato il Primo Motore (*noetón* = vero intellegibile; *orektón* = bene desiderato) [25], ogni immagine di

causalità movens; tuttavia questa è una delle due tendenze presenti nell'opera di Aristotele; l'altra, quella che si ricava dalla lettura degli ultimi due libri della *Fisica* [26], denuncia in modo indubitabile una ben altra propensione a pensare Dio nei termini di un erogatore di impulsi e di urti meccanici. Del resto questa ambivalenza dello Stagirita, oscillante tra naturalismo e metafisica, sembra essere una costante del suo pensiero [27].

Con la tesi della preminenza dell'efficienza nell'operare artistico, almeno come indizio della presenza di uno schema che dà i suoi esiti sia in questo ambito che nell'ambito della teologia, non intendiamo, però, avvallare un'altra tesi, diversa da questa, secondo cui Aristotele trasferisce indebitamente nell'ambito del processo della natura le tre componenti dedotte dall'analisi dell'operare umano [28]. Natura e arte hanno *in generale*, in Aristotele, la medesima struttura, senza che nessuna delle due debba essere addossata e interpretata secondo il modo di produrre dell'altra, e questa medesima struttura si rivela, *in generale*, come una riduzione di entrambi gli ambiti a manifestazioni del medesimo logos, o del medesimo contenuto ideale (non esistono le contrapposizioni moderne: natura-tecnica, natura-arte, natura-spirito) [29]; ma, appunto, poiché la struttura soggiacente è la stessa, le controtendenze efficientistiche si rilevano in entrambi gli ambiti, sia in quello dell'operare umano che in ogni altro ambito in cui vi sia produzione. E se questo emergere della causa efficiente non è del tutto esplicito in Aristotele, esso però apparirà chiaramente nello stoicismo, dove l'unica causalità possibile sarà quella efficiente e Dio si porrà nei confronti del mondo come un agente che agisce di causalità efficiente e che traduce in atto un progetto precedentemente stabilito [30]. Ma torniamo ad Aristotele.

Il ribaltamento a favore della causa efficiente avviene per il concorrere di due aspetti. Il *primo* di essi consiste nell'affermazione che l'eidos, che è nella mente dell'artefice e che sta alla base del processo produttivo, non è una *physis* immutabile; non è veramente una regola eterna, per quanto immanente, in base alla quale si

ordinano sia l'azione dell'artigiano che la cosa da produrre. Nei *Topici*, dopo aver osservato che un oggetto artificiale può essere destinato ad usi che non sono quelli per cui è stato fatto (una stregghia per detergere il sudore può essere adoperata per attingere acqua), si aggiunge anche che in realtà l'uso che noi facciamo della stregghia, non riposa su una *physis* immutabile di quell'utensile, in quanto questa stessa *physis* è il risultato di un'operazione meramente arbitraria che un uomo saggio compie in relazione ad un suo bisogno [31]. E se l'oggetto non risponde ad una*physis* immutabile, ma ad una idea, posta dal saggio, di ciò che è meglio in certe condizioni e in relazione a certi bisogni, ciò che viene ribaltato è esattamente lo schema del *Cratilo*: all'origine della produzione non sta l'eidos, e ciò che viene condotto nella presenza non è la forma che viene lasciata apparire e informa di sé l'azione dell'artigiano, bensì all'origine della azione vi è la *volontà* del soggetto che conduce nella presenza se stesso, e non l'idea. L'essenza della *poiesis* tecnica non sta nella causalità ideale, ma in una volontà che ha come termine se stessa: il principio primo della produzione, contrariamente ai passi della *Metafisica*, non è la forma ma il soggetto umano.

Il ridimensionamento della causalità ideale, contenuto in questa soggettivizzazione della produzione, continua nel *secondo* aspetto che sottolinea il carattere di efficienza di quella azione volontaria. Se la forma presente nel pensiero del technites riposa in ultima analisi su un atto volontario, come evitare che l'idea presente nella *dianoia* scada al rango di mera fantasia o di immagine definita da tradurre nella realtà grazie alla forza efficiente? Già altrove Aristotele aveva ironizzato contro l'idea platonica, proprio in un contesto di fabbricazione artigianale, osservando che posto anche che le forme esistano « molte altre cose emergono, come una casa o un anello », che non ci sarebbero « se non ci fosse *to kineson*, la causa efficiente » [32]; ma il passaggio della causa efficiente da comprimaria a fondamentale lo si ha considerando il carattere di stampo già dato che la « forma nell'anima » assume nel pensiero aristotelico sulla techne.

In un passo tormentato della *Metafisica* fa capolino il carattere dimezzato, *ma in sé compiuto*, di questo eidos al quale manca solo la *posizione* nell'esistenza: « Risulta evidente da ciò che è stato detto, che, in un certo senso, ciascuna cosa che è prodotta dall'arte è prodotta da un'altra cosa che porta lo stesso nome [ex homonomou] [...]: e precisamente, o da una parte di questa cosa che ha lo stesso nome (per esempio, la casa proviene dalla casa che è nella mente dell'artefice: infatti l'arte del costruire è la forma) o da una parte, oppure da qualcosa che contiene una parte di essa » [33]. Se concentriamo gli sguardi sulla forma di casa presente nella mente dell'architetto, ci rendiamo conto che essa è detta « parte omonima » perché è *simile* alla casa reale; ma di quale somiglianza? della somiglianza che il principio ha con il principiato (che è il senso che assume il philosophoumenon *omne agens agit sibi simile*) o della somiglianza che sorge, come avviene in Aristotele, sulla base di elementi comuni (la figura, il numero, ecc.), somiglianza che istituendosi orizzontalmente ci costringe a pensare i due termini di confronto come entrambi determinati? E se la forma che preesiste nel pensiero dell'artefice è in qualche modo determinata, diventa inesorabile pensarla non più come una *ratio* inespressa che è posseduta solo incoativamente, ma come un progetto già tutto definito da trasferire meccanicamente, dalla sua condizione di *cogitatum*, nella realtà. È chiaro che in questo caso la modalità produttiva della techne non può essere che quella della efficienza: l'idea, in quanto già formata, si trova *sullo stesso piano* della casa esistente, manca solo la forza di ri-produrla.

4. *Un eidos definito*

La prova che l'eidos nella mente dell'artefice possa esser *simile* nel senso di un'immagine già espressa, è data, a nostro avviso, dalla presenza nello Stagirita di un'altra valenza (oltre quella pla-

tonizzante di *logos*) della « forma dell'anima », e cioè dalla presenza della valenza che la eguaglia al concetto, vale a dire ad un *valore medio* di immagini colte visibilmente [34]. La forma della mente, in questo caso, invece di dirigere la *poiesis* secondo lo schema del sillogismo deduttivo [35] o, in generale, secondo il modello rappresentato dal prevalere fondamentale della forma sulla materia, risulta addossata al concetto astratto; a guidare la techne, allora, non è più un'intenzione ideale, principio di determinazione ma non determinata, bensì un determinato che è un po' meno espresso dei particolari sensibili da cui è astratto, solo perché è più confuso. Il suo esser molto più confuso non toglie, naturalmente, che nelle sue linee generali non sia determinato.

Indicativo di questa tendenza ad interpretare l'eidos che presiede all'atto produttivo nel senso di un astratto guadagnato attraverso la generalizzazione di una molteplicità di casi, è un passo degli *Analitici posteriori*. Descrivendo i vari gradi del processo cognitivo, dalla sensazione alla fantasia, dalla fantasia alla memoria e all'esperienza, all'inizio della techne è posto il *kathólou*, l'universale generico:

> Quando poi si siano prodotte molte impressioni persistenti di questa natura, si presenta allora una certa differenziazione, e di conseguenza, in certi animali si sviluppa, sulla base della persistenza di siffatte impressioni, un logos, mentre in altri animali ciò non si produce. Dalla sensazione si sviluppa ciò che chiamiamo ricordo, e dal ricordo spesso rinnovato di un medesimo oggetto si sviluppa poi l'esperienza. In realtà dei ricordi che sono numericamente molti costituiscono una sola esperienza. In seguito, sulla base dell'esperienza, ossia dell'intero oggetto universale (katholou) che si è acquetato nell'anima (en te psyche), dell'unità al di là della molteplicità, il quale è contenuto come uno e identico in tutti gli oggetti molteplici, si presenta il principio dell'arte e della scienza [36].

Ma allora, se può essere il *kathólou* e non più il platonico seppur immanentizzato eidos a guidare il processo produttivo dell'artigiano, di qualunque artigiano, come evitare che l'azione del tech-

nites diventi un'azione sostanzialmente efficiente? di un'efficienza che ri-produce quella forma o, il che è lo stesso, si serve di quella forma data per ripetere un certo atto, invertendo con ciò la gerarchia tra causa eidetica e causa efficiente? Questo, almeno, sarà il *versus* interpretativo degli stoici come vedremo da qualche testo tra poco. Si può pensare, a questo punto, che o il prevalere della causa efficiente abbia geneticamente qui, nella considerazione dell'attività artigianale, il suo inizio in Aristotele, oppure che il caso del technites rappresenti il dettaglio di un'impostazione più generale che ha il suo sbocco anche nei testi che riguardano Dio [37]. La differenza tra le due ipotesi non cambia quella che è la sostanza dell'indagine: l'agire dell'artigiano è un luogo emblematico per cogliere una volta di più la differenza tra due tradizioni e definire la peculiarità del platonismo agostiniano.

5. *Il confronto con Plotino*

Un corollario, infine, della presenza in Aristotele di questo schema di trasferimento della forma lo si può avere, per opposizione, confrontando questi passi con i passi corrispondenti in Plotino. Anche Plotino pone la forma della casa come preesistente nella mente dell'architetto: è infatti in base a quella che è possibile dare un giudizio sulla bellezza della casa realizzata [38]; ma « la casa sensibile non è la stessa che si trova nel pensiero dell'architetto », benché la prima sia *simile* alla seconda, la seconda non è simile alla prima. Nella casa sensibile vi può essere ordine, simmetria, proporzione, mentre quella intellegibile non presenta alcuna di queste caratteristiche [39].

E la ragione di fondo di tutto questo sta nel fatto che, come osserva acutamente Plotino, vi possono essere due tipi di somiglianza. Vi è un primo tipo di somiglianza, « la somiglianza che esige un elemento identico per gli esseri simili, e che esiste tra gli esseri la cui rassomiglianza è reciproca perché partono da un medesimo punto in comune » [40]; in questa somiglianza la reciprocità sta a significare che la casa sensibile è simile a quella nel pensiero, ma ugualmente quella nel pensiero è simile alla casa realizzata. È questo il tipo di somiglianza, possiamo dire, che si ritrova nello schema aristotelico della produzione tecnica dove il progetto è pensato simile all'opera da realizzare, e al quale manca solo l'intervento dell'agente. Ma vi è un secondo tipo di somiglianza in cui è assente la reciprocità (e, con la reciprocità, la determinatezza di tutti e due i termini di confronto): è « la somiglianza tra due cose di cui una è divenuta simile ad un'altra che di suo è originaria »; questo secondo tipo di somiglianza in cui uno solo dei due termini è simile, non è la somiglianza matematica, ma è la somiglianza tra la causa e l'effetto, che è una somiglianza solo in un senso, perché la causa di cui si parla è un principio eidetico che non ha nulla in comune con i suoi principiati pur essendo questi simili a lui. Questo secondo tipo di somiglianza « non esige la presenza di un elemento identico tra le due cose, ma piuttosto di una differenza » [41]. L'idea dell'artefice plotiniano non è certo una idea *sua*, né tanto meno una mera fantasia, è il principio intellegibile che si manifesta nella produzione e che è simile al prodotto solo nel senso in cui il prodotto è simile a lui. L'idea dell'architetto plotiniano non è determinata, perché platonicamente è la causa ideale e fondamentale della produzione.

Se riassumiamo i dati emergenti di questo confronto tra le due riflessioni, quella platonica e quella aristotelica sulla causalità dell'artigiano, possiamo dire che, riducendo la trascendenza delle idee a eide dell'anima, limitando la naturalità di questi eide a una posizione arbitraria del technites e lasciando, infine, che si possa intendere come espressa la forma di questi eide che preesistono nella mente, Aristotele ha finito per favorire, magari anche contro le sue intenzioni, uno schema di causalità umana prettamente tecnomorfo, uno schema in cui causare significa riprodurre un progetto completamente definito verso un altro piano. Definizione del progetto e reduplicazione di esso sul piano della sua attuazione

sono, appunto, note caratteristiche che portano con sé in ogni schema di produzione tra causante e causato alterità e dualismo, esteriorità ed efficienza.

6. *Il predominio dell'efficienza nei continuatori medioplatonici e stoici*

Lo schema esaltante l'efficienza presente nella riflessione aristotelica sulla techne manifesta tutta la sua latente potenzialità quando si passi, nei pensatori successivi, al tema della causalità divina. Probabilmente congiunto all'influenza del *De Philosophia* (che in contrasto con le opere mature prevedeva una creazione secondo un progetto previo), questo schema emerge presentando Dio come l'artefice sommo che agisce di una causalità efficiente, e per il quale l'idea non è altro che uno strumento (*organon*) per l'effettuarsi dell'azione [42]. Bastino qui due esempi dell'esito dello schema, Filone e Seneca; esemplificazioni di un modo di applicare ed intendere Aristotele di cui il Filosofo non può essere ritenuto innocente [43].

In Filone un passo del *De Cherubim* consuma l'influenza stagiritica spostando tutto il peso della causalità del mondo sulla causa efficiente; è essa propriamente ad essere Dio. In quel passo, infatti, dopo aver definito una dettagliata teoria delle preposizioni derivandole da uno schema artigianale [44] e dopo averle abbinate alle varie cause, si enuncia il loro gerarchizzarsi di fronte alla produzione del mondo: « Troverai che la causa di esso [mondo] è Dio da cui (hyph'hou) è sorto; la materia saranno invece i quattro elementi dai quali (ek) è stato composto; la causa strumentale, invece, è il pensiero di Dio (logos Theou) per mezzo del quale (di'hou) è stato costruito; infine, la causa finale della costruzione [sarà] la bontà del demiurgo » [45].

In Seneca la direzione intrapresa da Filone si è ormai stabilizzata: non solo vi è una sola causa (del mondo), ed è quella efficiente [46], non solo propriamente parlando l'eidos presente nella mente dell'artefice non è una causa ma un « instrumentum causae necessarium » [47], ma anche è assolutamente indifferente pensare questo « esemplare » come un'immagine della mente o come un'immagine esterna presa dalla natura [48]. Il livello di esteriorità, compiutezza, definitezza e dunque riproducibilità, della « forma nell'anima » trova in questa irrilevanza tra l'essere immagini della mente e l'essere immagini colte esteriormente la sua punta più alta. Altrove Seneca riassumerà in un unico passo le conseguenze di questa irrilevanza: la « forma nell'anima » non è che una immagine impressa nella mente e colta da un oggetto esterno, per essere poi riprodotta nell'opera. L'*idea*, cioè, è qualcosa di esterno, ritraibile, figurabile, determinabile; questa idea, una volta colta dall'intelletto, diventa immagine (idos) della mente dell'artefice, che si preoccupa di calarla nell'opera [49]. Schema di trasferimento e relazione di somiglianza reciproca tra *idea*, *idos*, e *opera* sono chiaramente evidenti. Diventa allora inevitabile per questo intelletto reificante, che interpreta sulla stessa base comune le idee e le cose, leggere la causalità dell'artista come una causalità eminentemente efficiente; in ogni ambito, l'unica causa è quella *quae facit*.

Di fronte a questi esiti possiamo riprendere il quadro che avevamo anticipato all'inizio del capitolo e alluso qua e là. L'eccettuarsi di Agostino da uno schema tecnomorfo, in cui le *rationes* divine sono definite e riproducibili come un progetto efficientisticamente raddoppiabile (isolando e sostantificando i termini del rapporto Dio-mondo, per cui Dio è *una* cosa che pensa *un* pensiero determinato che viene riprodotto su *un* altro piano), trova la sua spiegazione anche nel modo in cui la tradizione platonica, di cui è erede, ha affrontato il tema della causalità umana. Era impossibile che da quella tradizione gli giungesse un concetto di causalità efficiente da applicare a Dio, in quanto in essa, in ultima analisi, lo stesso tipo di causalità umana, a differenza della soluzione aristotelica, era dominato dalla presenza della causa ideale.

Va da sé, inoltre, che questo progressivo configurarsi della causa efficiente come causa fondamentale non mancherà di provocare contraccolpi sugli autori ecclesiastici. Mentre, infatti, una linea del pensiero cristiano, di cui è esponente Agostino, continuerà l'impostazione platonica esaltando la causa ideale come causa fondamentale, l'altra linea tenderà ad accentuare per l'azione divina gli elementi volontari ed efficienti che sono emersi dalla riflessione aristotelica e dalla continuazione stoica, annullando in questo modo, o relegando ai margini, il ruolo della forma.

Tralasciando di svolgere il filone anti-neoplatonico [50], ci compete ora di seguire il tema della preminenza della causalità ideale nei testi agostiniani che affrontano il modo di produzione dell'*artifex* umano. In continuità con Platone e con quanto aggiungeremo su Plotino dovrebbe emergere l'importanza della causa ideale come causa non estrinseca, anti-tecnomorfa, che risulta sottesa ai due poli sia dell'attività creativa di Dio che dell'attività creativa dell'uomo.

NOTE

[1] Perché la definitezza del progetto debba coinvolgere la causa efficiente è desumibile da un'intuizione di Vittorio Mathieu. In non poche opere (per es. *Bergson*, cit., pp. 240-259; *Dialettica della libertà*, Napoli 1974, pp. 115-154; *L'oggettività nella scienza e nella filosofia moderna e contemporanea*, Torino 1960, pp. 1-64) l'autore osserva che la schematicità (o la de-finitezza) è intrinseca al procedimento scientifico. Tanto più schematico un progetto, ovvero, tanto più oggettivati davanti a me sono i rapporti tra i dati, tanto più è possibile operare mutando le relazioni tra quelli, ottenendo risultati. Questo modo di operare, variando le relazioni tra i dati è l'unico che l'uomo sia in grado di compiere, giacché il suo operare si riduce, in ultima analisi, a *spostamento*. Per es., dice Mathieu, passando dalla formula bruta del butano alla formula di struttura (in cui sono riconoscibili i legami di valenza con cui sono uniti gli atomi degli elementi costitutivi) è avvenuto un aumento di schematicità e di possibilità di operare (che nella formula bruta era minore, essendo quella solo una rappresentazione grezza degli elementi costitutivi della molecola). Questo significa che quanto più schematizzo tanto più posso agire e servirmi del mio schema, e in questa operazione ciò che conta è l'attività dell'operatore, un'attività efficiente. *E converso*: tanto meno schematizzato è il progetto, tanto meno posso servirmi di esso, e sono costretto a lasciarlo apparire.

[2] Cfr. alle pp. 26-28.

[3] *Metafisica* XII, 6, 1071 b 14 s.: « Pertanto non avremo alcun vantaggio se introdurremo sostanze eterne come fanno i sostenitori della teoria delle forme, se non è presente un'arché capace di produrre mutamento ». Naturalmente questo non è l'unico Aristotele. Basta una lettura in esteso del XII libro della *Metafisica* per rendersi conto che là la causa fondamentale che si esprime nel *kinei hos eromenon* è una causalità eidetica.

[4] *Gorgia* 503 d-e.

[5] *Cratilo* 389 b 8-c 1: « Quando si tratta di costruire una spola per una veste leggera o pesante, o di lino, o di lana, o di qualunque altro tipo, non devono tutte queste spole avere dinnanzi a sé l'eidos della spola, e, d'altro canto, non deve essere applicata a ciascuna di queste spole da fare quella forma di spola che a sua volta è sorta appropriatissima in relazione a quel preciso vestito (hoia ekasto kalliste epephykei)? » Ovvero: tutte le spole devono avere la forma della spola, ma la natura stessa della spola è determinata, è relazione all'*ergon* (all'*opera*, a

quel vestito preciso di lino o di lana) da fare. Come si dirà tra poco nel testo, non solo l'oggetto è in relazione all'idea, ma la stessa idea è relazione ad altro: l'idea della spola è relazione all'idea del vestito da fare.

6 Cfr. alle pp. 40-42.

7 Vedi le illuminanti considerazioni di J. HIRSCHBERGER, *Phronesis*, cit., pp. 17 ss.; e di K. KREMER, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, Münster 1960, pp. 88 ss.

8 *Cratilo*, passo citato, vedi nota 5.

9 *Cratilo* 387 a 1-2: « È dunque in conformità con la loro propria natura che si fanno gli atti, e non secondo il nostro personale modo di vedere ». L'atto del tagliare, si dice nel seguito, deve essere compiuto secondo la natura del tagliare, e solo in questo modo vi sarà un risultato corretto.

10 Cfr. J. HIRSCHBERGER, *Omne ens est bonum*, in « Philosophisches Jahrbuch » (1940), pp. 301 s.

11 Da qui il carattere non originale che deve avere, per gli antichi, l'attività dell'artista. Originale è solo l'idea. Illuminanti riferimenti, anche se discutibili sul piano storico, si trovano nel commento di M. HEIDEGGER al secondo libro della *Fisica*: *Von Wesen und Begriff der « Physis ». Aristoteles' Physik B, 1* (1939), ora in *Wegmarken*, Frankfurt 1967, pp. 309-371.

12 Per la locuzione cfr. per es. *Ione* 532 c 6; 536 c 1; 537 d 1-6; 541 e 2.

13 *Carmide* 165 c 8-11.

14 Le techne, infatti, è in se stessa completa e non ha bisogno di alcuna aggiunta dall'esterno per poter operare: *Repubblica* I, 340 e; I, 342 b 2-6.

15 *Repubblica* I, 346 a: « Rispondimi su questo punto solo: non affermiamo noi, in ogni circostanza, che ciascuna arte è diversa dalle altre perché diverso ne è il *potere?* » *Ibid.* I, 351 a; I, 352 b dove si traccia una eguaglianza tra l'*amathia* (l'ignoranza) e l'impotenza e si pone il giusto (in quanto possessore di una *sophia*) come *dynatoteros prattein*, più capace di agire, dell'ingiusto. Cfr. ancora J. HIRSCHBERGER, *Quod sit officium sapientis*, in « Philosophisches Jahrbuch » (1940), p. 38.

16 Cfr. *Cratilo* 389 a 8.

17 *Repubblica* X, 596 ss.

18 *Parmenide* 132 b-c; molto interessante, invece, è il processo di secolarizzazione che l'eidos assume in alcuni tra i neoplatonici, dove viene fatto rientrare nell'ambito della *doxa*, dell'attività immaginativa dell'artigiano; l'idea in questo caso è un suo *cogitatum* che serve all'*operari* del technites. È chiaro che in questo caso si è già consumato il ribaltamento della superiorità della causa eidetica su quella efficiente. Cfr., PROCLO, *In Timaeum* 104 b, Diehl I, p. 244: « Non certo secondo principi ideali l'artigiano produce le sue opere, anche se così sembri dire il Socrate della *Repubblica*; là ciò è detto a mo' di semplice esempio, e non si intende le idee in sé, ma le idee di quaggiù (entautha) »; *In Parmenidem*, ed. cit., 827, 28 ss.: « Il Socrate della *Repubblica* non volle certo intendere alla lettera l'idea del letto o della tavola, chiamò idea il concetto che è nella mente dell'artigiano ». Cfr. per alcune pertinenti riflessioni su questi e altri testi, M. ISNARDI PARENTE, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Firenze 1966, pp. 26 ss.; 29-30; 75.

19 *Repubblica* VI, 501 c; V, 472 d. La *mimesis* intesa in senso negativo insulta di fatto ogni eccezione.

20 Cfr. *Leggi* X, 888 e ss. dove massimamente viene tirata l'eguaglianza tra « natura » e contenuto intellegibile. Cfr. K. FLASCH, *Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst*, in AA.VV., *Parusia*, cit., pp. 265-306. Come tutti gli scritti di questo autore, un contributo notevolissimo. Altri passi importanti per l'indicazione della techne *prima* della natura fattuale sono: *Leggi*: X, 889 a; X, 891 c-892 c. Cfr. anche la nota 11 del I cap. di questo scritto.

21 Vuol dire: la forma delle operazioni presente nella mente del medico (l'*eidos* della salute) equivale alla forma della casa presente nella mente dell'architetto. In entrambi i casi si tratta di un eidos presente nell'anima. E la techne è tutta identificata in questa causa esemplare.

22 *Metafisica* VII, 7, 1032 a 25-1032 b 22 (tr. Reale). Cfr. anche *ibid.* XII, 3, 1070 a 13 s. Diamo per scontato che qui « anima » voglia dire « pensiero ».

23 Cfr. il giudizio positivo che Aristotele dà dell'ipotesi, rifiutata da Platone (*Parmenide* 132 b-c), secondo la quale le idee sarebbero pensieri della nostra mente: *De anima* III, 4, 429 a 27-28: « Hanno ragione quelli che sostengono che l'anima è il luogo delle forme, solo che questo non è vero per l'anima intera, ma soltanto per l'intelletto ». Cfr. H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, cap. XIII, *The Logos and the Platonic Ideas*, Cambridge (Mass.) 1956, pp. 272-274.

24 È un senso di sostanza prima che fa da eccezione a quello che ha nelle *Categorie*, dove, invece, sta a significare il dato sensibile immediatamente percepito.

25 *Metafisica* XII, 7, 1072 a 26: Dio muove come muove l'oggetto del desiderio o come l'oggetto dell'intelligenza; senza, perciò, spinta meccanica.

26 Cfr. più avanti alle pp. 117 ss.

27 Vedi quanto abbiamo detto a proposito dell'idea di verità (cfr. pp. 19 ss.). Ma oltre a questo si pensi al problema della natura del concetto, oscillante tra un aspetto platonico (dove appare come una struttura ideale, ontologicamente sussistente) e un aspetto logico (pura risultante dell'*aphelein*, dell'astrazione, e quindi come universale generico); o ancora: si pensi all'idea stessa di *physis*, trascorrente tra una definizione fisicalista (natura = arché tes kineseos; *Fisica* II, 1, 192 b 21) e una sua riduzione all'eidos (*Fisica* II, 1, 193 a 30-b 12: in un senso più proprio ad essere natura è la forma).

28 Ovvero: il progetto *in mente artificis* (= causa formale), il materiale (= causa materiale), l'esecutore (= causa efficiens). Questa tesi fu sostenuta per la prima volta da G. VON HERTLING, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles*, Bonn 1871, pp. 60-63; 95-97 e ripresa da E. TOPITSCH, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien 1958, pp. 136 ss.

29 Si confrontino testi e considerazioni svolte, a questo proposito, da K. FLASCH, *Ars imitatur naturam*, cit., pp. 284-286; e da H. HAPP, *Hyle*, cit., pp. 6-9.

30 Cfr. quanto è detto più avanti a proposito di Seneca, pp. 92 s.

31 *Topici* VI, 145 a 20-27: « In realtà di talune nozioni relative è possibile servirsi solo rispetto al termine cui esse sono singolarmente destinate per natura, mentre non è possibile servirsene rispetto a nessun altro; di talune nozioni relative invece si può far uso altresì rispetto ad un altro termine. Così, ad esempio, della facoltà visiva è possibile servirsi soltanto rispetto al vedere, mentre lo strumento concavo con cui si deterge il sudore può essere usato anche quando si voglia attingere acqua. Pur tuttavia sbaglierebbe chi definisse l'utensile suddetto come uno strumento per attingere acqua, sbaglierebbe, dato che esso non è naturalmente destinato a questo (*ou gar pros touto pephyken*). Il riferimento naturale di una nozione relativa si può d'altronde definire " come quello di cui si ser-

virebbe il saggio, in quanto saggio, e la scienza peculiare riguardante i singoli oggetti» (tr. Colli). Cfr. il commento di M. ISNARDI PARENTE, *op. cit.*, pp. 118-119.

[32] *Metafisica* I, 9, 991 b.

[33] *Ibid.* VII, 9, 1034 a 21-25.

[34] Cfr. per es. i testi citati dalla ISNARDI PARENTE, *op. cit.*, pp. 97-144; particolarmente: *Retorica* I, 2, 1356 b 30 s.: «Nessun'arte cerca il particolare: la medicina, per esempio, non ricerca ciò che per Socrate è il rimedio, ma qual è il rimedio per un uomo siffatto o per uomini siffatti»; *Metafisica* I, 981 a 16-23: «L'arte è conoscenza degli universali mentre tutte le azioni e produzioni riguardano il particolare [...]; se abbia i principi generali senza esperienza, se conosca l'universale ma non abbia conoscenza del particolare, sbaglierà quasi sicuramente la cura»; e infine *Etica a Nicomaco* X, 9, 1180 b 7 ss.: «Spesso sono superiori i trattamenti individuali di quelli generici, nell'educazione come nella medicina: in generale infatti si può dire che al febbricitante faccia bene il riposo ed il digiuno ma forse non per tutti i casi del genere. [...] Sembrerebbe perciò che il trattamento individuale sia più esatto di quello generico, infatti il singolo ne ha più vantaggio. Ma è chiaro che il medico, il maestro di ginnastica e chiunque altro possieda la conoscenza di ciò che è valido in tutti i casi o in casi del genere (pas allos o katholou eidós), saprà anche trattare il singolo nel modo migliore». La techne, allora, a partire da questi testi (e non v'è ragione per escludere la techne dell'artigiano), ottiene la forma come un concetto riassunto attraverso una molteplicità di casi e poi la riapplica al caso singolo. Certo si potrà dire che non sempre a guidare il processo produttivo v'è un universale generico (katholou) e che in Aristotele v'è anche il recupero di un'idea diversa di universale, quello individuale (che sarà del neoplatonismo) e che è universale per il numero interminabile di stampi che può dare di sé, ma questo non toglie che nello Stagirita vi sia questa oscillazione che fa mutare a valle il senso del processo poietico. Chi ha visto molto bene il carattere tormentato ed ambiguo del fenomeno techne in Aristotele e le soluzioni diverse che conseguono alla diversa valutazione dell'universale da cui prende le mosse l'azione (senza però affrontare il nostro problema se un tipo di universale favorisca la preminenza della causalità efficiente su quella eidetica) è la già citata ISNARDI PARENTE, *op. cit.*, pp. 143-144: «Siamo di fronte, insomma, a due diversi procedimenti, uno di carattere induttivo pratico, uno di carattere deduttivo. E la differenza fra i due è segnata dalla differenza dell'universale da cui entrambi prendono le mosse. [...] Le due possibilità alterne di una più stretta concezione metafisico-platonizzante del processo poietico come intuizione-deduzione, e di una concezione di carattere empiristico come processo nascente da una molteplicità di particolari e attingente attraverso questi un universale solo per riapplicarsi al particolare, sembrano convivere in Aristotele, in relazione non solo al fenomeno arte in generale, ma ad uno stesso tipo di arte, dato ch'è in tutte e due i casi la medicina a presentarsi quale esempio».

[35] In Aristotele, come lascito del platonismo, la maggiore del sillogismo non ha solo il valore di una *ratio cognoscendi*, ma anche quello di una *ratio essendi* (cioè causa eidetica) della conclusione («tutti gli uomini sono mortali» è il fondamento che sorregge «Socrate è mortale»); la maggiore è ciò che ci permette di capire che Socrate è mortale, e, in quanto me la rende comprensibile, me la pone anche in essere; è la condizione che, come tale, però, non è immediatamente conosciuta. Intendere in un altro modo il sillogismo, ovvero intendere la maggiore come già conosciuta, renderebbe superflua la conclusione, e darebbe ragione all'obiezione scettica secondo cui nel sillogismo si presuppongono quelle conoscenze che si pretende di dimostrare (Sesto Empirico). Cfr. J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, 3ª ed., Freiburg 1957, pp. 148-149. Per una omologia tra il ruolo svolto dall'*eidos* nella techne e quello della maggiore nel sillogismo cfr. *Metafisica* VII, 9, 1034 a 30 ss.

[36] *Analitici Posteriori* II, 19, 100 a 1-8 (tr. Colli). Sul valore astratto di *katholou* cfr. i testi raccolti nell'*Index Aristotelicus* di H. BONITZ, Graz 1955 (rist. dell'ediz. berlinese), pp. 356-357.

[37] Sulla causalità efficiente di Dio in Aristotele cfr. il cap. VI di questo testo. Per l'efficientizzazione della causalità divina presso i pensatori posteriori un non piccolo ruolo deve essere stato giocato, oltre che dai dati che emergono dalla riflessione sulla causalità dell'artigiano, anche dall'influenza del *De philosophia* il cui contenuto, a giudicare dai frammenti, presentava Dio come un principio efficiente che si serve delle idee come di calcoli interiori (cfr. J. PEPIN, *Théologie cosmique*, cit., pp. 264-273; 475-478; 510-512).

[38] *Enn.* I, 6, 3, 6 ss.

[39] *Enn.* I, 2, 1, 42 ss.

[40] *Enn.* I, 2, 2, 4 ss.

[41] *Enn.* I, 2, 2, 8 ss.

[42] Oltre ai passi che saranno citati nel testo, significativa della direzione di lettura dell'aristotelismo in ambiente medioplatonico è l'affermazione dell'anonimo autore (un platonico) dei *Prolegomena in Platonis philosophiam* 5, 36-40 (ed. L. G. Westerink), Amsterdam 1962, che attribuisce ad Aristotele la responsabilità di aver collocato le idee nella causa efficiente (en to poietikó), mentre Platone le avrebbe collocate nella causa esemplare (cfr. J. PEPIN, *op. cit.*, p. 512).

[43] Si noti: altri esempi possono essere dati di questa influenza, ma renderebbero il discorso troppo lungo ai nostri fini. E inoltre: quando parliamo di Filone come medioplatonico, non ignoriamo la presenza in lui anche di altre influenze (per esempio quelle stoiche), ma riteniamo che *grosso modo* possa essere contrassegnato in questa maniera (cfr. anche gli studi di H. J. Krämer, W. Theiler, A. J. Festugière). Lo stesso ragionamento vale per Seneca.

[44] *De cherubim* 35, 124 s. (ed. Cohn-Wendland): «[Eva] disse: abbiamo ottenuto l'uomo per mezzo di Dio (dia + genitivo); ma errando nel parlare così; perché? perché Dio è causa, non causa strumentale (aition ouk organon), mentre tutte le cose che si generano emergono in virtù di una causa (hypó) e per mezzo (dia + genitivo) di uno strumento. E difatti perché vi sia generazione di qualcosa molte cause devono concorrere: la causa efficiente (to hypó + gen.), la causa materiale (to ek + gen.), la causa strumentale (to dia + gen.), la causa finale (to dia + accusativo); infatti l'*hyph'hou* è la causa demiurgica, l'*ex'hou* è la materia, il *di'hou* è lo strumento, il *di'ho* il fine. Infatti se qualcuno volesse intraprenderla, dimmi quali cause devono concorrere affinché si possa costruire qualunque tipo di casa o di città? che cos'è il demiurgo se non la causa efficiente? che cosa i mattoni e il legno se non la causa materiale dalla quale si ha la costruzione? e la causa strumentale che altro è se non gli arnesi [che si hanno]? e la causa finale è qualcos'altro di diverso dalla sicurezza che si vuole ottenere [costruendo la casa o la città]? e ora passando da queste costruzioni limitate guarda: la casa o la città grandissima, cioè questo mondo; troverai [...]». Il brano continua nel testo. Per comprendere il commento di Filone alle parole di Eva riportate dal *Genesi*, bisogna tenere presente che la versione dei LXX traduce il testo ebraico appunto con un dia + genitivo, secondo cioè il caso strumentale (cfr. *Gen.* 4, 2). Sulla radice aristotelica di questa teoria di cause e preposizioni cfr. J.

BIBLIOTHECA

PEPIN, *op. cit.*, p. 355. Sulla concordanza di questo elenco di cause con quello di Seneca (*Lettera* LXV: id ex quo, id a quo, id in quo, id ad quod, id propter quod) hanno già richiamato E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Reden*, Leipzig-Berlin 1913, p. 348; e K. GRONAU, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig-Berlin 1914, p. 48 (in nota). Sulla metafisica delle preposizioni, sia in questo testo che in quello di Basilio (*De Spiritu Sancto* 3, 5) si trovano utilissime informazioni tanto in W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930; quanto in J. PEPIN, *op. cit.*, pp. 348-353. Sulla differenza tra questa metafisica delle preposizioni che corrisponde ad una moltiplicazione delle cause, e quella agostiniana cfr. questo scritto alla p. 263.

[45] *Ibid.* 35, 127. Sulla stessa linea dell'idea come pensiero al servizio del la causa efficiente si può leggere ancora di Filone lo scritto giovanile *De providentia* I, 23: « Verum enim vero creationis eius pulchras asservere causas: nempe Deum, a quo; materiam ex quo; instrumentum, per quod; instrumentum autem Dei est verbum » (*Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris 1973, n. 35).

[46] *Ad Lucilium* LXV, 12: « Sed nos nunc primam et generalem quaerimus causam. Haec simplex esse debet: nam et materia simplex est. Quaerimus quid sit causa? ratio scilicet faciens, id est Deus: ista enim quaecumque rettulistis, non sunt multae et singulae causae, sed *ex una pendent ex ea quae facit* » (corsivo nostro); *ibid.* 4: « Stoicis placet unam causam esse, id quod facit ». La tesi fondamentale della lettera non rappresenta negli stoici soltanto (come vuole V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1953, pp. 71 ss.) una esplicita contestazione del primato della causa finale e formale di Platone e Aristotele. Il rovesciamento stoico non sarebbe possibile se non venisse preparato dalle oscillazioni aristoteliche su cui ci siamo soffermati.

[47] *Ibid.* 13: « Formam dicis causam esse? hanc imponit artifex operi, pars causae est, non causa. Exemplar quoque non est causa, sed instrumentum causae necessarium. Sic necessarium est exemplar artifici quomodo scalprum, quomodo lima; sine his procedere ars non potest, non tamen hae partes artis aut causae sunt ».

[48] *Ibid.* 7: « Nihil autem ad rem pertinet utrum foris habeat exemplar, ad quod referat oculos, an intus, quod ibi ipse concepit et posuit ». Sul fatto che l'*exemplar foris* sia un oggetto visibile non ci sono dubbi. Cfr. E. PANOFSKY, *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Leipzig-Berlin 1924, trad. it. Firenze 1973, p. 15 s.

[49] *Ad Lucilium* LVIII, 19-20 ss.: « Exemplar picturae te habeo, ex quo capit aliquem habitum mens nostra, quem operi suo imponat: ita illa, quae me docet et instruit facies, a qua petitur imitatio, idea est. Talia ergo exemplaria infinita habet rerum natura, hominum, piscium, arborum, ad quae quocumque fieri ab illa debet, exprimitur. Quartum locum habebit idos. Quid sit hoc idos, adtendas oportet et Platoni imputes, non mihi, hanc rerum difficultatem [...]. Paulo ante pictoris imagine utebar: ille cum reddere Vergilium coloribus vellet, ipsum intuebatur. Idea erat Vergilii facies, futuris operis exemplar: ex hac quod artifex trahit et operi suo imposuit, idos est ». Anche il prosieguo del brano conferma quanto abbiamo citato.

[50] Ma per Basilio ed Ambrogio vedi più avanti alle pp. 122-123. Con ciò naturalmente non si vuol dire che non esista *anche* un'influenza plotiniana su questi autori. Vedi al proposito per Basilio H. DEHNHARD, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin*, Berlin 1964, e per Ambrogio P. HADOT, *Platon et Plotin dans trois sermons de St. Ambroise*, in « Revue des études latines » (1956), pp. 203-208.

VI. L'ARTIFEX AGOSTINIANO

1. *Il technites plotiniano*

Nelle pagine dedicate all'operare del *technites* platonico si erano messi in evidenza alcuni punti fermi: 1) quell'operare non era prima di tutto un « fare con le mani », poiché era essenzialmente un conoscere o un sapere l'*eidos* che sta all'origine del processo produttivo; 2) il philosophoumenon dell'artista che imita la natura non sta tanto a significare l'imitazione di una natura data e cosale, ma il manifestarsi, attraverso l'arte umana, dell'idea; 3) non avendo l'*eidos* platonico nulla in comune con l'idea-fantasia dell'autore, l'emergere dell'artefatto non andava tanto addebitato ad una causalità efficiente che lo ri-producesse in opera, bensì alla forza stessa dell'idea, alla sua *dynamis*. Questa impostazione non fabbrile della causalità artistica e questa sussunzione della causalità artistica sotto il denominatore più vasto della causalità ideale avevano trovato, di fatto, un ostacolo nella concezione aristotelica del fare umano, soprattutto in due punti: nell'arbitrarietà, in ultima analisi, dell'eidos nella mente dell'artefice, e nell'essere quest'eidos pensato come già espresso (*simile* reciprocamente all'artefatto) e dunque sostanzialmente riproducibile grazie ad un'azione efficiente [1].

Abbiamo già visto l'importanza di Plotino nell'intendere il con-

cetto di « somiglianza » della forma nella mente del technites, in un senso irriducibilmente contrario a quello della definitezza. Aggiungeremo qui qualche altro elemento che mostri la posizione plotiniana coerente all'impostazione platonica. A parte una *techne* che non può essere ritenuta tale se non in un senso secondario, perché derivativa della natura cosale [2], quando Plotino parla dell'attività del technites in senso forte, ne richiama il carattere di una produzione in cui l'azione dell'*eidos* è primaria. La vera techne agisce naturalmente, senza sforzo meccanico; è un'arte il cui compito non è quello di imitare il visibile, reduplicando superfluamente una natura fattuale, ma di « risalire a quelle forme razionali (logoi) da cui deriva la natura » [3] come insieme di dati empirici, quella natura che usurpa il nome alla vera natura, che è l'idea, e che va perciò chiamata « cosiddetta natura » [4].

Proprio perché la natura imitata dal technites non è una giustapposizione di cose o fatti, ma è *la* natura, l'artista può oltrepassare la prima spingendosi verso l'origine. La qualità del suo atto, a questo punto, non può più essere intesa come un'imitazione ma come un'invenzione; la forma, infatti, che è presente nella sua anima è più perfetta della natura sensibile e gli permette di correggere e di aggiungere quello che manca alla natura stessa [5]. Questa produttività e assenza di limiti dell'operare artistico, che gli consente di non doversi rassegnare ad un ruolo sullo stesso piano dei dati empirici, dipende dal fatto che esso partecipa di quella caratteristica che è tipica dell'Intelletto, di cui è figlio [6], di essere cioè *prima* di tutta la natura data, prima di ogni cosa, di ogni forza, di ogni materiale, di ogni strumento.

Questo è il senso per cui l'*apriori* fondamentale di ogni attività artistica è l'idea; è essa a stare all'origine degli artefatti [7], è essa, propriamente parlando, ad essere la condizione fondamentale di ogni produzione, e non tanto, come si potrebbe pensare, l'attività manuale dell'artista, i suoi occhi o le sue mani per la peculiarità che questi hanno di cogliere dall'esterno e riprodurre [8]. Il movimento che porta nella presenza l'artefatto è un movimento che

non parte dal suo piano, in cui vi sarebbero solo spostamenti e riproduzioni, ma un movimento che procede per espansione e divisione [9] verso il piano in cui si trova l'azione efficiente che, contrariamente alla logica della *techne* aristotelica, viene inglobata e subordinata all'azione eidetica. L'artista è il luogo attraverso cui si estrinseca l'idea e non la forza efficiente che se ne serve: non è il musico (che di per sé è *amousia*) a fare la musica, bensì la musica a fare il musico, s'intende la musica intellegibile [10].

In Plotino, pertanto, vediamo ormai sistematizzati i dati della tradizione platonica: 1) la causalità ideale è la causalità fondamentale di ogni ambito produttivo; 2) questa causa è l'Idea, principio al tempo stesso della totalità delle cose come dell'artefatto; 3) vi sono due tipi di operazione artistica, quella *imitativa* che suppone progetti definiti da riprodurre tecnicamente sullo stesso piano della natura cosale dal quale sono tratti, con un'implicita preminenza del soggetto che opera e della sua forza, e quella *creativa* che pro-duce ovvero mette innanzi ciò che prima non era, in quanto in essa si manifesta l'agire dell'idea; 4) poiché è l'idea che è all'origine della *techne* creativa, il suo possesso da parte dell'artista è solo incoativo, essa è una *intentio* non determinata, che si determina man mano che si abbassa e si pone al livello dell'opera producendola.

2. *L'artifex agostiniano*

Non rimane ora che rintracciare questi temi antitecnomorfi e antiefficienti nei testi agostiniani. Anche nell'Ipponate, sulla linea neoplatonica, la causalità dell'*artifex* è attratta nell'ambito di quell'unico vero causare che è il causare dell'*eidos*. Tanto il mondo come *theophania* quanto l'artefatto come *kallophania* sono ambiti in cui si esercita sostanzialmente il causare della forma. Dio è la forma che sta all'origine del mondo, ma anche la Bellezza suprema da cui discende ogni bellezza realizzata [11].

Tanto l'oggetto artistico [12] che la natura nel suo complesso [13] sono manifestazioni parallele di un identico contenuto ideale: il numero. Per comprendere questo parallelismo, che evita di far derivare l'artefatto da una natura data secondo un'azione puramente estrinseca ed imitativa, bisogna ricordare che per il platonismo pitagorizzante di Agostino la filosofia numerica non è altro che un modo appropriato di indicare la continuità tra Dio e il mondo. Dio, infatti, è numero nel senso di un'Unità anteriore ad ogni numerazione [14], *numerus sempiternus* [15] dal quale deriva la totalità del mondo come serie. E il mondo come serie numerica rivela intuitivamente il proprio differire da quella Unità, nel fatto di poter essere contato perché molteplice, perché costituito da una serie di parti l'una separata dall'altra [16]. Differenza, naturalmente, non opposizione, in quanto la possibilità di essere numerati indica sempre la possibilità di essere riferiti ad una unità [17]. La scala degli esseri si rivela, pertanto, come un graduarsi successivamente estrinsecato di unità, andando dall'Unità divina principio di tutti i numeri sino al punto più basso, ai numeri degli elementi (cielo, aria, acqua, terra), scandendo la discesa in un progressivo esteriorizzarsi della serie, prima scendendo al livello dei numeri razionali corrispondenti alle intelligenze angeliche, poi al livello dei numeri corrispondenti al movimento vitale, al livello dei numeri che costituiscono la struttura del tempo, al livello dei numeri costituenti la struttura dello spazio [18]. Questo calarsi dell'eidos nei suoi livelli successivi (dalla totale concentrazione dell'Unità all'esteriorità rattenuta della vita organica, all'esteriorità temporale di un istante rispetto all'altro, all'esteriorità assoluta [19] di una parte di spazio rispetto all'altra) è un unico movimento ideale che ingloba anche l'attività dell'*artifex*.

Il parallelismo con il calarsi del *numerus sempiternus* sino ai numeri degli elementi testé descritto comincia, nel caso dell'attività dell'artista, con l'apprensione « fuori » dei numeri eterni, *supernos numeros* che corrispondono all'*ars* e all'Unità pura che è anteriore ad ogni luogo e ad ogni tempo, per quanto non vi sia luogo e tempo in cui non sia [20]. Questi numeri eterni che nell'altra scala erano posti al livello di Dio continuano ora, nella definizione dell'attività dell'*artifex*, nei *numeri rationabiles*, con una sfumatura di significato rispetto ai *numeri rationales* delle intelligenze angeliche [21], per indicare che essi sono fondati dalla Ragione divina, e non sono originari. Pur non essendo primi, tuttavia rappresentano il momento del principio intellettuale in senso proprio, in relazione al quale tutta l'attività umana, sia sul piano del gusto (delectationis sensus) che su quello dell'azione, viene ordinata [22]. Per quanto Agostino non lo dica, essi rappresentano un momento di esteriorità maggiore rispetto, evidentemente, a quella dei numeri eterni: è l'esteriorità del ragionamento in cui i pensieri non sono tutti insieme [23].

L'eidos che si manifesta come criterio direttivo a livello intellettuale, presiede dunque alla sensibilità estetica (numeri sensuales) e alle operazioni efficienti (numeri progressores) [24]. Questi numeri progressori, che hanno il loro principio nell'originaria *intentio* ideale, *in quadam operatione animi* [25], non sono però l'ultimo grado di esplicazione a cui giunge l'unità assolutamente concentrata dell'Idea. La loro azione efficiente termina all'esterno arrestandosi in una forma visibile i cui numeri corrispondenti sono da Agostino chiamati *locales* [26], o più in generale *corporales* [27], corrispondenti ai numeri *spatiales* dell'altra serie, ad indicare la medesima caratteristica, poiché sono entrambi al massimo livello di esteriorità, di quantità discreta.

La macchinosità del discorso agostiniano non nasconde quello che è essenziale: l'artefatto è la manifestazione sul piano dello spazio di un principio unitario profondo, in-dividuo (nel senso etimologico del termine: non divisibile), che però a mano a mano che si avvicina al livello dell'opera compiuta si scinde in una molteplicità di parti sempre più estrinseche. I vari livelli di molteplicità non possono considerarsi a sé stanti. Ognuno rimanda (e questo è il senso della *numerositas* che si ripete ad ogni piano) all'Unità originaria in cui è virtualmente contenuto (come il più con-

tiene il meno, o come tutti i numeri sono contenuti nell'Unità) e di cui è espressione. Ogni livello esplica, come serie di quel livello, la ricchezza del Principio.

Stando così le cose, l'attività efficiente dell'artigiano improntata ai *numeri progressores* è anch'essa uno dei livelli in cui si esplica l'originaria ricchezza del Numero Sempiterno, il *modus* di una Causa ideale che ha più stazioni di esplicazione. Caratteristico in tal senso il passo in cui Agostino compie la riduzione di questo movimento su cose, che è l'operazione manuale dell'artista, alla norma intellegibile: se ci si sforza di cancellare dal movimento che percorre le membra dell'artigiano l'intenzione che lo guida a fare una determinata cosa, e l'opera che ha tra le mani, rimarrà ciò nondimeno l'atto del danzare ovvero un movimento anch'esso espressione del Numero [28].

La continuità tra intellegibile e sensibile è descritta come una *scala naturae* che comprende (in una progressiva ascesa verso quel punto focale da cui discende tutto ciò che è bello) anche il movimento o lo spostamento nello spazio:

> Guarda ora la bellezza di un corpo ben formato, sono i numeri che s'arrestano (tenentur) nello spazio (in loco). Guarda la bellezza del movimento nei corpi (in corpore); sono i numeri distesi nel tempo. Vai dentro nell'arte da cui questi procedono, cercavi tempo e spazio: non vi è alcun luogo né alcun tempo dove si trovi l'arte; cionondimeno il numero vive in lei. Il suo paese non è quello dello spazio, la sua durata non è quella dei giorni. [...] Oltrepassa, ora, anche l'anima dell'artefice affinché tu possa vedere il numero sempiterno, allora la saggezza risplenderà davanti a te dal suo trono interiore, dal santuario stesso della verità [29].

L'irraggiamento dell'idea, come si evince dall'immagine, si manifesta nei tre piani successivi della sapienza dell'artista (ars), dell'operazione (mobilitas) e dell'opera (corpus), senza che possa venir posta in dubbio la preminenza del primo; si tratta di un movimento in verticale che scende nel contingente e al quale l'azione efficiente vera e propria risulta subordinata; in un certo

senso quest'ultima è destinata a corteggiare, moltiplicare, ma mai a servirsi o a sostituirsi alla norma ideale [30].

È facile trovare altri testi in cui viene confermata l'assoluta priorità dell'idea anche all'interno dell'*operari* artistico. L'*ars*, come idea, è superiore all'artificiato: l'opera d'arte non è altro che l'ex-pressione di una bellezza che nel momento stesso in cui si « preme » fuori (ek) sminuisce in valore [31]; ogni elemento soggettivo nella costituzione del bello va rifiutato, l'artefatto piace perché in esso si mostra la norma e non per un gusto individuale [32]; la stessa esecuzione tecnica è irrilevante rispetto al possesso di quel principio di ogni operazione artistica che è l'*ars* [33]; questa *ars*, infine, va equiparata senza residui ad un contenuto ideale, alla *ratio* [34], ed è inderivabile dall'esperienza [35]. Né questa preminenza dell'*eidos*, e della sua causalità, nell'ambito del fare umano sembra poter essere messa in discussione da un altro testo di Agostino, la *quaestio* 78 [36]. In effetti il contenuto di questa *quaestio*, come quello di altri testi [37] privilegia la natura di fronte all'arte umana, riducendo quest'ultima ad un piano puramente imitativo e ricettivo rispetto alla prima [38]. Le opere dell'artista, in questa luce, sono mere finzioni e imitazioni di un realtà che *in rerum natura* si trova a livello superiore, ed è chiaro che ponendo l'agire dell'*artifex* come derivativo rispetto al mondo dei corpi si finisce per perdere di vista il ruolo causativo giocato dall'idea, caricando il processo pro-duttivo di una pura causalità fisica (*per corpus corporaliter facit*) [39].

Tutto questo è vero, tuttavia sia la prima parte della *quaestio* che riprende il parallelo diversificarsi della natura e dell'oggetto artistico dai medesimi numeri divini [40], sia una definizione esplicita contenuta nel *De musica* che rifiuta di classificare l'arte come imitazione [41], permettono di ridimensionare l'apparente opposizione alla linea plotiniana. Solo gli animali imitano [42]; l'*ars* dell'artefice, invece, è una *ratio*, ovvero un contenuto esemplare, che sta all'origine della costituzione degli artefatti; certamente vi è anche nell'*ars* dell'artefice un aspetto imitativo [43], ma questo più

che implicare derivatività, secondarietà (e pertanto svalutazione del ruolo dell'idea), vuole mettere l'accento sulla differenza tra operare umano ed operare divino.

Ora proprio ciò che distingue l'*agere* di Dio da quello dell'*artifex* non è il tipo di causa (in entrambi i casi un *eidos* che continua sul nostro piano con un'operazione efficiente), ma l'impossibilità per l'artigiano di prescindere da un mondo già dato [44]. Questo fatto, naturalmente, non toglie nulla all'irriducibilità dell'idea; tutto ciò che è intenzione soggettiva, situazione storico-personale dell'artista, presenza ed esistenza di cose fuori di noi e di fantasie in noi [45], cede di fronte all'idea e non serve per comprendere il valore dell'artefatto. Ciò che non è *dato*, ciò che è *prima* (nel senso in cui l'intendevano sia il Platone delle *Leggi* che Plotino) dell'orizzontalità delle cose, ciò che garantisce la creatività dell'*artifex* umano, e la sua omologia con quello divino [46], è sempre e comunque l'idea. Anche Agostino riprende l'esempio già incontrato in Aristotele e in Plotino della casa che si genera dalla casa, la casa sensibile dalla casa intellegibile [47], ma anche qui, come là in Plotino, il quadro è quello di una generazione da ciò che è *invisibiliter in arte* a ciò che è *visibiliter in opere* [48], dall'idea alla sua manifestazione, e non da qualcosa di già espresso a qualcosa di meglio espresso, come è fatale che avvenga in un quadro come quello aristotelico, di eterna ripetizione dell'identico [49].

Si tratta di un passaggio, in Agostino, dal virtuale all'attuale, e non, come in Aristotele, dal possibile al reale. Il nuovo nello Stagirita è condizionato dal vecchio e l'ambito di ciò che può prodursi è già fissato e anticipatamente saputo partendo da ciò che effettivamente è reale. Questo vuol dire che solo l'idea è creativa, solo l'idea che non corrisponde in alcun modo alla cosa prodotta o all'artefatto, anche se questo gli corrisponde, può garantire che qualcosa di veramente *nuovo* appaia. La casa virtuale, naturalmente, non è un'idea personale dell'artista; si dice che essa è *in arte*, nell'arte dell'artigiano, ma questa stessa arte non è che uno dei livelli in cui si partecipa l'infinita arte divina [50]; è pertanto ancora l'*unum omnia* dell'*ars* divina [51], cioè è ancora l'Idea, ciò che sta all'origine dell'artefatto.

In essa, o meglio nel Verbo come *ars* del Padre, sono senza confusione tutte insieme nella virtualità le *rationes* di tutte le cose che esistono. Il progressivo finitizzarsi dell'*unum omnia* in un artefatto — processo che man mano che si manifesta lascia indietro le infinite maniere di attualizzarsi in un altro modo piuttosto che questo — appare scandito allora in tre momenti: il contenuto ideale si stacca dalla virtualità indistinta, dove coincide con tutti gli altri (et omnes unum in ea), per assumere quella prima esteriorità che è la *intentio* rispetto al pensiero dell'artefice (in arte), e per tradursi, infine, nello spazio come determinazione effettivamente attuata, ovvero come questa casa. Nella presenza a tre stazioni diverse di un'identica forma si esprime l'unicità della causa iniziale, e il criterio fondamentale con cui Agostino legge ogni causare, quello eidetico.

NOTE

[1] In un senso relativamente contrario a questa riproduzione di un dato agisce la definizione aristotelica della poesia che, a differenza della storia, non si limita al rilevamento dell'accaduto, ma guarda al *possibile*, a « ciò che sarebbe potuto avvenire (hoia an ghenoito) secondo verosimiglianza o necessità » (*Poetica* 1451 a 36 s.). Come si vede, però, è un possibile pensato a partire dal reale (a partire da ciò che già conosciamo); tuttavia che vi sia in quel « possibile » un elemento non ricostruibile a partire dal reale, lo si può intravvedere nell'uso che Plotino fa della stessa formula: l'artista coglie l'immagine di Zeus (o l'intellegibile) quale esso sarebbe (hoios an ghenoito) se si presentasse ai nostri occhi (*Enn.* V, 8, 1, 38-40). È chiaro che in questo caso l'intellegibile non è il risultato di una ricostruzione a partire dal reale, in quanto non vi sono elementi reali che possono entrare nella ricostruzione di un intellegibile possibile. Cfr. W. BEIERWALTES, *Aequalitas numerosa. Zu Augustins Begriff des Schönen*, in « Wissenschaft und Weisheit » (1975), pp. 154 ss., dove si indica il collegamento tra la formula aristotelica e quella plotiniana.

[2] *Enn.* IV, 3, 10, 14-19: « Ma l'anima agisce senza una riflessione preventiva, e senza aver atteso di aver deliberato ed esaminato; un'azione deliberata non sarebbe mai infatti un'azione naturale, ma implicherebbe una techne avventizia. Ora la techne è posteriore alla natura e l'imita producendo imitazioni deboli e senza forza, delle specie di giocattoli di scarso valore, per quanto usi, per le sue immagini, di tutta una serie di strumenti ».

[3] *Enn.* V, 8, 1, 35-36.

[4] *Enn.* VI, 6, 7, 5.

[5] *Enn.* V, 8, 1, 32-40: « Se qualcuno deprezza le arti perché esse non fanno altro che imitare la natura, diciamo subito che la natura stessa è imitatrice di altro; e bisogna sapere che le arti non imitano direttamente le cose visibili, ma risalgono a quelle forme razionali da cui deriva la natura; aggiungiamo poi che esse fanno da se stesse diverse cose: suppliscono ai difetti delle cose in quanto posseggono la bellezza ».

[6] *Enn.* V, 9, 12, 1-2; V, 9, 3, 30-33.

[7] Cfr. *Enn.* II, 9, 16, 46-47 dove l'artefatto è detto « immagine nel sensibile di un essere situato nel mondo intellegibile » e perciò appunto capace di condurre anagogicamente « al ricordo della vera realtà ». Cfr. su questo tema

W. BEIERWALTES, *Negati affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Aesthetik durch Johannes Scotus Eriugena*, in « Philosophisches Jahrbuch » (1976), pp. 262 ss. L'autore, però, eccettua inspiegabilmente Platone dalla tradizione che vede nell'oggetto d'arte una manifestazione del *kallos* ideale (pp. 261-262).

[8] *Enn.* V, 8, 1, 12-21.

[9] *Ibid.* 26-32.

[10] *Ibid.* 31-32. Ecco l'intero passo di V, 8, 1, 6-32: « Prendiamo, se lo si vuole, due blocchi di pietra giacenti l'uno accanto all'altro; l'uno informe non ancora tocco dall'arte, l'altro artisticamente lavorato a rappresentare una statua di divinità o di uomini. [...] È chiaro che il blocco di pietra in cui l'arte ha fatto entrare la bellezza di una forma non è bello perché è pietra (in questo caso anche l'altro sarebbe ugualmente bello) ma grazie alla forma che l'arte vi ha introdotto. La materia non possedeva questa forma, questa forma infatti risiedeva nel pensiero dell'artista, e anche prima di raggiungere il blocco di pietra. La forma peraltro era nell'artista non in quanto questi possedesse occhio e mani, ma in quanto partecipava all'arte [ideale]. Nell'arte questa bellezza, dunque, era molto maggiore [che nella pietra]; poiché questa bellezza che inerisce all'arte non è quella che è giunta nel blocco di pietra, ma è rimasta immobile e da lei ne è venuta un'altra inferiore a quella, ed anche questa bellezza non permane pura e quale si vorrebbe, ma si manifesta solo in quella misura in cui la pietra può obbedire all'arte [...]. Infatti più la bellezza va verso la materia distendendosi per lo spazio, più essa si indebolisce, più essa risulta al di sotto di ciò che di lei resta nell'unità; tutto ciò che si disperde si separa da se stesso, sia che si tratti di forza fisica, di calore, di forza in generale e anche di bellezza; e il primo agente, preso in se stesso, di necessità risulta superiore sempre al prodotto; non è l'assenza di musica a fare il musico, bensì la musica, s'intende la musica intellegibile che è all'origine di quella sensibile ».

[11] Su Dio come l'assolutamente fascinoso (omnium speciosissimus) cfr. *De vera religione* XI, 21; XVII, 25. Su Dio come il più attraente cfr. *Confessiones* I, XIV, 12; II, VI, 12; III, VI, 10. Sulla bellezza di Cristo in quanto Dio cfr. *Enarrationes in Psalmos* 43, 16; 44, 14; 103, 1, 5.

[12] *De lib. arb.* II, XVI, 42: « Et omnium quidem formarum corporearum artifices homines in arte habent numeros, quibus coaptant opera sua ».

[13] *De musica* VI, XVII, 57: « An vero faber potest rationabilibus numeris qui sunt in arte eius, sensuales numeros qui sunt in consuetudine eius operari [...] et rerum natura Dei nutibus serviens [...] non potest? »; *De lib. arb.* II, XVI, 42: « Intuere coelum et terram et mare, et quaecumque in eis vel desuper fulgent, vel deorsum repunt vel volant vel natant; formas habent quia numeros habent: adime illi haec, nihil erunt ».

[14] Tra i tanti cfr. *Enarratio in Psal.* 146, 11: « Excedit omnes numerarios intelligentia eius, numerari a nobis non potest. Ipsum numerum quis numerat? Numero numerantur quaecumque numerantur. Si quidquid numeratur, numero numeratur; numeri non potest esse numerus, numerari numerus nullo pacto potest ».

[15] *De lib. arb.* II, XVI, 42. Su Dio *numerus sine numero*: *De gen. ad litt.* IV, IV, 8.

[16] Il numero è, nell'ambito sensibile, il fondamento della conoscenza, di una conoscenza che non è altro che possibilità di distinzione. Senza il numero non sarebbero riconoscibili le differenze e il tutto sarebbe ridotto a nulla: *De lib. arb.* II, XVI, 42 (vedi nota 13); *ibid.* II, XVI, 44: « Si ergo quidquid

mutabile aspexeris, vel sensu corporis, vel animi consideratione capere non potes, nisi aliqua numerorum forma teneatur, qua detracta in nihil recidat ». Cfr. W. BEIERWALTES, *Augustins Interpretation von Sapentia 11, 21*, in « Revue des Etudes Augustiniennes » (1969), p. 55.

17 *De lib. arb.* II, VIII, 21: « Si cogitaveris quemlibet numerum tot vocari quoties unum habuerit: verbi gratia si bis habuerit unum, duo vocantur; si ter, tria [...] et quilibet omnino numerus quoties habet unum, hinc illi nomen est, et tot appellatur ».

18 *De musica* VI, XVI, 58: « Quid porro? ipsa species qua item a ceteris elementis terra discernitur, nonne et unum aliquid quantum accepit ostentat [...]? Cui superfunditur aquarum natura, nitens et ipsa ad unitatem, speciosor et perlucidior propter maiorem similitudinem partium [...]. Quid de aeris natura dicam, multo faciliore complexu ad unitatem nitente [...]? Quid de coeli supremo ambitu [...]? Ista certe omnia quae carnalis sensus ministerio numeramus [...] locales numeros qui videntur esse in aliquo statu, nisi praecedentibus intimis et in silentio temporalibus numeris qui sunt in motu, nec accipere illos possunt, nec habere. Illos itidem temporum intervallis agiles praecedit et modificat vitalis motus [...] tempora ministrante potentia; supra quam rationales et intellectuales numeri beatarum animarum atque sanctarum, legem ipsam Dei [...] usque ad terrena et inferna iura transmittunt ». In *Retractationes* I, II, 4 Agostino corregge i numeri delle anime beate e sante in quelli delle intelligenze angeliche.

19 Che l'esteriorità dello spazio sia ad un livello di maggiore dispersione di quella temporale è dottrina neoplatonica (porfiriana) ripresa da Agostino nel *De gen. ad litt.* VIII, XX, 39; il livello della sola esteriorità temporale è quello delle intelligenze angeliche; quello della esteriorità spazio-temporale è invece tipico dei corpi: « Spiritalem autem creaturam corporali praeposuit [sc. Dio] quod spiritalis tantummodo per tempora mutari posset, corporalis autem per tempora et locos. Exempli gratia per tempus movetur animus vel reminiscendo, quod oblitus erat, vel discendo, quod nesciebat, vel nolendo, quod nolebat; per locos autem corpus vel a terra in caelum vel a caelo in terram vel ab oriente ad occidentem vel si quo alio simili modo. Omne autem quod movetur per locum, non potest nisi et per tempus simul moveri; at non omne quod movetur per tempus, necesse est etiam per locum moveri ». Già in precedenza Agostino aveva insinuato che il tempo non è legato necessariamente ai movimenti delle creature corporee ma poteva essere relativo a quelli dell'anima che implicano sempre un *prima* e un *dopo*. Il movimento del tempo, pertanto, poteva essere relativo alla creatura angelica (che è tutta anima) e con ciò poteva esistere *prima* dello spazio, del cielo e della terra (*De gen. ad litt. lib. imp.* III, 7; III, 8). Ma non era però sicuro nell'attribuire agli angeli un'esistenza temporalizzata (cfr. A. SOLIGNAC, *Exégèse et Métaphysique. Genèse I, 1-3 chez S. Augustin*, in AA. VV., *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, pp. 157 ss.). I testi corrispondenti di Porfirio si trovano in *Sententiae ad intellegibilia ducentes* 44, 10-25 (ed. Lamberz, Leipzig 1975, p. 58) dove si parla del movimento dell'anima che è quello del pensiero discorsivo.

20 *De lib. arb.* II, XVI, 42: « Placeat interno iudici supernos numeros intuenti ». *Ibid.*: « Inspice pulchritudinem formati corporis; numeri tenentur in loco. Inspice pulchritudinem mobilitatis in corpore; numeri versantur in tempore. Intra ad *artem* [sc. dell'artista] unde isti procedunt, quaere in ea tempus et locum; *numquam erit, nusquam erit*; vivit in ea tamen numerus: nec eius regio spatiorum est, nec aetas dierum » (corsivo nostro). Sull'*ars* ideale come

Unità eidetica cfr. *De vera religione* XXXII, 60: « Non ergo ista [sc. unitas] continetur in loco; et cum adest ubicumque iudicanti, *nusquam est* per spatia locorum, et per potentiam *nusquam non est* ». Il tema dell'intellegibile che è *nusquam* e contemporaneamente *nusquam non est*, *oudamou kai pantakou*, da nessuna parte e in ogni luogo, questo tema, come è noto, è di origine neoplatonica (PLOTINO, *Enn.* V, 5, 9; III, 9, 4; PORFIRIO, *Sententiae* XXXI, 9-12, su Dio; 12-14 sull'Intelletto; 14-15 sull'anima); cfr. su questo punto l'ottimo K. KREMER, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der « Dinge » in Gott*, Stuttgart 1969, pp. 41-44; 80-82. Su questo tema cfr. più avanti alle pp. 266 ss.

21 *De musica* VI, XVII, 57 (vedi nota 13). La distinzione è tratteggiata in *De ordine* II, XI, 31: « Rationale esse dixerunt quod ratione uteretur vel uti posset, rationabile autem, quod ratione factum esset aut dictum. Itaque has balneas rationabiles possumus dicere nostrumque sermonem, rationales autem vel illum qui has fecit, vel nos qui loquimur ».

22 *De musica* VI, IX, 24: « Et si recte nobis visum est, nisi quibusdam numeris esset ipse delectationis sensus imbutus, nullo modo eum potuisse annuere paribus intervallis, et perturbata respuere: recte etiam videri potest ratio, quae huic delectationi superimponitur, nullo modo sine quibusdam numeris vivacioribus, de numeris quos infra se habet posse iudicare ».

23 Ecco p. es. il passo di Porfirio indicato alla nota 19: « È grazie a chi non pensa più secondo l'unità nell'Unità, ma in modo mutevole e nel movimento lasciando una cosa per prenderne un'altra, dividendosi e andando di qua e di là che è sorto (parupéste) il tempo; è in effetti in virtù di un simile movimento che esistono il futuro e il passato. L'anima passa da una cosa all'altra alternando i suoi pensieri, i primi non esistendo più e i secondi non essendo ancora venuti ».

24 *De musica* VI, XVII, 57; VI, VIII, 20.

25 *Ibid.* VI, III, 4.

26 *Ibid.* VI, XVII, 57.

27 *Ibid.* VI, IX, 24.

28 *De lib. arb.* II, XVI, 42: « Et tamdiu manus et instrumenta in fabricando movent [sc. gli artigiani] donec illud quod formatur foris ad eam quae intus est lucem numerorum relatum, quantum potest impetret absolutionem, placeatque per interpretem sensum interno iudici supernos numeros intuenti. Quaere deinde artificis ipsius membra quis moveat; numerus erit: nam moventur etiam illa [membra] numerose. Et si detrahas de manibus opus, et de animo intentionem fabricandi, motusque ille membrorum ad delectationem referatur, saltatio vocabitur. Quaere ergo quid in saltatione delectet; respondebit tibi numerus: ecce sum ». Cfr. anche *De musica* VI, IX, 24 (alla fine).

29 *De lib. arb.* II, XVI, 42: « Inspice iam pulchritudinem formati corporis; numeri tenentur in loco. Inspice pulchritudinem mobilitatis in corpore; numeri versantur in tempore. Intra ad artem unde isti procedunt, quaere in ea tempus et locum; nunquam erit, nusquam erit; vivit in ea tamen numerus: nec eius regio spatiorum est, nec aetas dierum [...]. Transcende ergo animum artificis ut numerum sempiternum videas; iam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis ».

30 Cfr. *De musica* VI, XII, 35 dove l'intellegibile è posto all'origine dell'azione fabbrile. Prima si dice che i poeti *fabricant*, compongono, versi a partire dai numeri ideali, poi si afferma *tout court* che l'azione di produzione di quei ritmi è opera (*fabricari*) dei numeri stessi: « Si ergo quaeramus artem istam rhytmicam

[...] qua utuntur qui versus faciunt putasne habere aliquos numeros, secundum quos fabricant versus? Nihil aliud possum existimare. Quicumque isti sunt numeri praeterire tibi videntur cum versibus an manere? Manere sane. Consentiendum est ergo, ab aliquibus manentibus numeris praetereuntes aliquos fabricari? Cogit me ratio consentire ».

31 *De gen. contra Manichaeos* I, 8, 13: « [...] intus in animo ubi ars ipsa pulchrior est, quam illa quae arte fabricantur. Sed quod videt artifex intus in arte hoc foris probat in opere, et hoc est perfectum quod artifici suo placet ». Cfr. *De vera religione* XXII, 43.

32 *De vera religione* XXXII, 59: « Et prius quaeram [all'artista] utrum ideo pulchra sint quia delectant; an ideo delectent quia pulchra sunt. Hic mihi sine dubitatione respondebitur, ideo delectare quia pulchra sunt ».

33 *Ibid.* XXX, 54: « Ita reperitur nihil esse aliud artem vulgarem, nisi rerum expertarum placitarumque memoriam, usu quodam corporis atque operationis adiuncto: quo si careas, iudicare de operibus possis, quod multo est excellentius, quamvis operari artificiosa non possis ».

34 *De immortalitate animae* IV, 5: « Quamvis enim ars una multarum quasi quidam coetum rationum esse dicatur, tamen ars etiam una ratio dici verissime atque intelligi potest ».

35 *De vera religione* XXX, 54: « Neque nunc artem intelligi volo quae notatur experiendo, sed quae ratiocinando indagatur ». Non si intende per *ars* quella che si rileva attraverso l'esperienza, bensì quella che si scopre mediante la riflessione.

36 Sul contrasto di questo testo con la posizione plotiniana ha richiamato l'attenzione K. SVOBODA, *La estetica de San Agustin y sus fuentes*, trad. sp. dell'originale francese, Madrid 1958, pp. 189-191; giudizio ripreso da H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, II vol.: *Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, p. 126.

37 Per es. *De civ. Dei* XII, 26.

38 *De diversis quaestionibus* 83, q. 78: « In quo [tra le altre cose create da Dio] sunt etiam corpora animalium, quae iam de aliquo, id est, de elementis mundi fabricantur, sed longe potentius excellentiusque quam cum artifices homines easdem figuras corporum et formas in suis operibus imitantur. Non enim omnis numerositas humani corporis invenitur in statua; sed quaecumque ibi invenitur [nell'artificiato] ab illa sapientia per artificis manum traicitur quae ipsum corpus humanum naturaliter fabricat ».

39 *Ibid.*: « Nec ideo tamen pro magno habendi sunt qui talia opera fabricant aut diligunt; quia minoribus rebus intenta anima, quas per corpus corporaliter facit, minus inhaeret ipsi summae sapientiae [...] ».

40 *Ibid.*: « Sed ideo isti [gli artefici] non possunt de nihilo aliquid fabricare, quia per corpus operantur; cum tamen eos numeros, et lineamentorum convenientiam, quae per corpus corpori imprimunt, in animo accipiant ab illa summa sapientia, quae ipsos numeros et ipsa convenientiam longe artificiosius universo mundi corpori impressit, quod de nihilo fabricatum est ».

41 *De musica* I, IV, 6: « Non est igitur ars imitatio ».

42 *Ibid.*: « Videmus enim has aves et multa canere ac sonare quodam humano usu, et nonnisi imitando facere, nisi tu aliter credis ».

43 *Ibid.*: « Quae igitur artes imitatione constant non eas censes ratione constare? Imo utroque puto eas constare [ritengo che siano costituite sia dalla *ratio* che dall'*imitatio*] ».

44 *Confessiones* XI, V, 7: « Quomodo autem fecisti caelum et terram et quae machina tam grandis operationis tuae? non enim sicut homo artifex formans corpus de corpore arbitratu animae valentis imponere utcumque speciem, quam cernit in semetipsa interno oculo — et unde hoc valeret nisi quia tu fecisti eam? — et imponit speciem iam existenti et habenti, ut esset, veluti terrae aut lapidi aut ligno aut auro aut id genus rerum cuilibet. Et unde ista essent, nisi tu instituisses ea? ».

45 Le fantasie e le immagini ottenute fantasticando sono anch'esse puramente derivative, cfr. *De Trinitate* XI, X, 17.

46 Cfr. i testi citati alla nota 56 del capitolo IV.

47 *In Johannem* XXXVII, 8: « Non enim aliquid Deus constituit quod ante nescivit; in Verbo ipsius erat quod factum est. Mundus factus est; et factus est et ibi erat. Quomodo et factus et ibi erat? Quia domus quam aedificat structor, prius in arte erat; et ibi melius erat, sine vetustate, sine ruina; tamen ut ostendat artem fabricat domum, et processit quodammodo domus ex domo; et si domus ruat, ars manet. Ita apud Dei Verbum erant omnia quae condita sunt; quia omnia in sapientia fecit Deus, et cuncta nota fecit; non enim quia fecit didicit, sed quia noverat fecit ».

48 *In Johannem* I, 17: « Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam: si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte ut non ipsa arca sit quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit ».

49 Che la techne aristotelica s'inquadri nella dottrina della ripetizione dell'identico e che questa riproduzione di ciò che già c'è sia l'intima struttura tanto dell'Assoluto (pensiero che pensa se stesso) quanto del cosmo nel suo sforzo di assomigliarsi a quella struttura (movimento rotante delle sfere, processi generativi, circolo metereologico dell'acqua) è indicato da H. BLUMENBERG, *art. cit.*, pp. 273 s. È chiaro che in questa prospettiva il possibile « è sempre soltanto ciò che per la sua *morphé* è già reale: il cosmo è la totalità simultanea del reale e del possibile » (*ibid.*). Il possibile, come si è visto (p. 68), non è il virtuale.

50 Cfr. *De lib. arb.* II, XVI, 42: « Transcende ergo et animum artificis ut numerum sempiternum videas ».

51 Sulla seconda persona della Trinità come *ars divina* (a cui partecipano le *artes* degli artefici) cfr. *De Trinitate* VI, 10, 11: « [questa immagine di Dio è] unum omnia tamquam Verbum perfectum cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea ».

VII. LA LOCALIZZAZIONE DI DIO NEI GRECI E NEI CRISTIANI

1. *La localizzazione di Dio in Aristotele*

Dopo aver schizzato in un capitolo precedente l'emergere progressivo della causa efficiente nel quadro della dottrina aristotelica sulla *techne*, ci rimane ora di vederne la diffusione nell'ambito più generale della dottrina su Dio. Qui il delinearsi dell'azione efficiente divina va di pari passo con la sua localizzazione. Cogliere gli sviluppi di questa contemporanea efficientizzazione e cosmologizzazione di Dio, tanto presso il pensiero pagano che presso quello cristiano, non è inutile; ci servirà per comprendere il tenore e il grado della differenza che intercorre tra questa posizione e quella corrispondente di Agostino sempre sul tema dei rapporti Dio-mondo [1].

L'interpretazione di Dio come un agente di una causalità *movens*, e la sua conseguente localizzazione, si trovano, come è noto, in non pochi passi di Aristotele, particolarmente nella *Fisica* [2]. Gli accordi terminali di questo trattato possono essere citati a emblema di questa tendenza a rappresentarsi l'azione divina come azione meccanica di contatto: « È necessario, pertanto, che il motore sia al centro o alla periferia; perché è là che si trovano i principi [del movimento della sfera]. Ma si muove nel modo più veloce ciò che è più vicino al motore, e questo movimento [velocis-

simo] è il movimento della [parte terminale] dell'universo; là (ekei) sta dunque il motore » [3].

Sulla medesima linea di cosmologizzazione di Dio (sopra o fuori della sfera delle stelle fisse, o dell'estremo limite del cielo) e di meccanizzazione della sua azione si trova anche un altro testo del *De coelo*. Anche qui, nonostante tutte le attenuanti da concedersi ad imperfette espressioni linguistiche [4], la prospettivizzazione spaziale e l'impressione di una spinta verso il mondo sono evidenti:

> Perciò gli enti di lassù (*takei*) non son fatti per essere nel luogo, né li fa invecchiare il tempo, né si dà alcun mutamento in nessuno degli enti posti al di là dell'orbita più esterna, ma inalterabili e sottratti ad ogni affezione, trascorrono essi tutta l'eternità in una vita che di tutte è la migliore, e la più bastante a sé medesima [5]. [...] È di lassù che dipende, per gli uni più manifestamente, per gli altri meno visibilmente, anche l'essere e la vita di quant'altro esiste. E anche nelle trattazioni a carattere divulgativo intorno alle cose divine viene spesso in evidenza che tutto ciò che occupa il primo posto ed il grado più alto sia di necessità il divino indivenibile. [...] Non c'è infatti un altro ente ad esso superiore che possa imprimergli il movimento — questo sarebbe infatti più divino di esso — né ha in sé nulla di vile, né è in difetto di alcuno dei beni ad esso propri. Ed è conformemente a ragione che [il primo cielo] si muove di un moto che non ha sosta [6] (tr. Longo, leggermente variata).

Citiamo, infine, adombrati dalla locuzione « trattazioni a carattere divulgativo », alcuni passi dal *De mundo* [7] che, come è noto, ha avuto una larghissima influenza sul resto del pensiero pagano antico:

> [Dio] ha avuto il primo e il più alto posto e, per questo motivo, è denominato l'altissimo, avendo eretto il suo seggio, per dirla col poeta, « nella più alta sommità » di tutto quanto il cielo [8].
>
> Più dignitoso e più conveniente è credere che Dio risieda nelle regioni più alte e che invece la sua potenza, diffondendosi per tutto l'universo, muova (*kinein*) il sole e la luna, faccia ruotare tutto il cielo e sia causa della conservazione di tutte le cose che sono sulla terra [9].
>
> Orbene Dio ha questa funzione nel mondo [cioè la stessa che ha una chiave di volta nelle costruzioni ad arco] in quanto mantiene l'armonia e la conservazione di tutte quante le cose, eccetto che egli non sta al centro, dove c'è la terra e questo luogo impuro, ma sta in alto, puro in luogo puro, che noi chiamiamo con proprietà cielo (ouranón), dal fatto che esso costituisce il limite (horon) supremo [10].

La convergenza significativa sul carattere efficiente ed extramondano di Dio, tanto dell'Aristotele esoterico quanto di quello essoterico [11], ha avuto una continuazione nel pensiero successivo. Per il pensiero pagano possiamo prendere in considerazione il medioplatonismo e lo gnosticismo. Dopo passeremo agli autori propriamente cristiani.

2. *Oggettivizzazione ed efficienza nel medioplatonismo e nello gnosticismo*

Una partizione spazializzante della *scala naturae* in cui il Dio supremo viene concepito deisticamente non è estranea al medioplatonismo. Sia in Plutarco, che in Albino, che in Massimo di Tiro, il grado ontologico supremo risulta caricato di una prospettazione locale. In corrispondenza al modello senocrateo [12] l'Essere primo risulta sopranuotante la sfera della stelle fisse: in Plutarco, di contro al principio negativo e corruttivo che estende la sua azione sin sotto la luna, si trovano gli *eide* e i *logoi* che stanno nel cielo e negli astri [13], in Albino la trascendenza del *protos theós* è caratterizzata come « sopra il cielo » [14], in Massimo di Tiro il luogo della trascendenza si trova « al di là del cielo » e mediatrici tra i due gradi contrapposti della scala dell'essere, mondo divino e mondo sublunare, risultano le « nature degli astri » [15].

Ci si potrebbe obiettare, a questo punto, l'infondatezza di questo collegamento ad Aristotele del medioplatonismo, se è vero, come è vero, che il medioplatonismo è quel movimento di pensiero che ha affermato in modo specialmente perentorio la trascendenza di Dio [16] attraverso la serie caratteristica delle proposizioni nega-

tive (si pensi ad Albino) [17]. Questo fatto non toglie, tuttavia, che il collegamento ad Aristotele ci sia, e paradossalmente proprio sul tema della trascendenza [18]. La trascendenza di Dio nel medioplatonismo, infatti, proprio per la radicalità con cui è intesa, e cioè come *pura* trascendenza, o come trascendenza separata dall'immanenza, si incrina in senso spaziale. Sembra difficile, infatti, contestare che è proprio l'uso eccessivo della teologia negativa a spingere la rappresentazione di Dio a colorarsi di stilemi oggettivistico-deistici da una parte, e cinetico-efficienti dall'altra. Vediamo perché.

Una teologia che spinge nel senso della *sola* distinzione di Dio dal mondo (o nel senso della *sola* negazione in Dio di tutto ciò che è mondano), senza tener conto che non vi può essere trascendenza disgiunta dall'immanenza, ricupera soltanto un senso (quello più ovvio) dell'*epekeina* della *Repubblica* platonica, mancandone invece il significato *plenior*: *epekeina* vuol dire sì che Dio è *al di là*, ma anche e soprattutto che è al di là delle relazioni di identità o di opposizione al mondo, e che non può essere pensato attraverso lo spettro di identità o opposizione che le cose mondane hanno tra loro [19].

Una pura trascendenza è una trascendenza cosalizzata, spazializzata, oggettivizzata. È chiaro allora che, al posto dello schema platonico in cui l'idea è trascendente ma insieme sempre presente (immanente) alla cosa, si sostituisce uno schema che cerca di por rimedio alla oggettivizzazione di Dio come puro trascendente, affiancandogli una forza che superi l'isolamento iniziale, una *virtus*, o un *deuteros theós*, che rappresentano non la presenza dell'*essenza* divina, ma la presenza della sua *potenza* [20]. Il ruolo dell'immanenza, in altri termini, dell'essere presente sin qui viene svolto da una forza che è l'unica ad entrare in contatto col mondo sublunare, mentre Dio, per quello che lui è, rimane infinitamente lontano. E questo è esattamente lo schema aristotelico, per il quale le idee sono troppo deboli e distanti dalla realtà perché la possano causare, ci vuole pertanto una mediazione efficiente-strumentale

perché questo mondo ci sia. Classica, in tal senso, è la posizione di Filone dove, tra il mondo del divenire e Dio, sono poste le *dynameis* intermedie; queste hanno il compito di superare l'enorme intervallo che corre tra l'eccelsità divina e la nullità umana, sono esse ad essere presenti, mentre l'essenza di Dio è infinitamente lontana (apeiro diastemati) [21].

La tendenza alla trascendenza assoluta non ha mancato di giocare lo stesso tiro, nel senso di una spinta a rivestire di panni cosmologizzanti ed efficienti il divino, anche nella letteratura gnostica. Sul tema della localizzazione del divino non esiste soltanto tutta una serie di riferimenti plotiniani circa la presenza nei testi gnostici di una dottrina che non pensa la trascendenza come deve essere pensata, e cioè come trascendenza modale, bensì fissandola spazialmente [22], ma anche un plesso di testimonianze dirette. Da queste emerge con particolare rilievo come lo gnosticismo abbia mutato il fondamentale concetto greco di limite facendogli assumere un significato preciso e visibile [23]. Il termine « limite » passa a caratterizzare non più l'*unicità* e la *perfezione* dell'ente, la sua determinatezza ontologicamente conchiusa, bensì ciò che sbarra il passo e chiude spazialmente; l'*horos* gnostico non è né più né meno che il firmamento (lo *steréoma*) posto in mezzo tra le regioni sopramondane e il mondo, e l'al di là non è l'al di là qualitativo di ciò che ha una consistenza ontologica infinitamente superiore, bensì è ciò che si trova al di là del muro del firmamento [24].

Nello gnosticismo oltre a questa spazializzazione va segnalata la tendenza a concepire meccanicamente la produzione del mondo. Una volta separato Dio da un abisso a tinte spaziali il raccordo tra questi e il mondo avviene attraverso un concetto di emanazione *quantitativa*. La distanza è tale che non tutto il divino si riversa « fuori », ma solo una sua parte; a mano a mano che ci si avvicina a ciò che diventerà mondo, diminuisce la quantità di divino che si disperde nella discesa [25]. Nella notizia che Ireneo dà del sistema valentiniano, che nel suo insieme può essere assunto a modello della *katabolé* gnostica, il processo emanativo in gradi

quantitativamente decrescenti si conclude con l'espulsione dell'ultimo, l'*Intenzione*, dal mondo del pleroma e con il materializzarsi di questo nei quattro elementi che costituiscono la sostanza corporea dell'universo [26]. L'aspetto cinetico-efficiente di questa creazione, che consiste in una proiezione di dati quantitativi fuori dell'agente senza che questi possa essere tutto presente nell'agito, non poteva sfuggire agli ingegni più vigili, come Plotino, che a questo modo di intendere la pro-duzione del mondo aveva già opposto la propria [27].

3. *Dio causa efficiente in Basilio ed Ambrogio*

Se queste sono le sfasature cosmologizzanti e reificanti del concetto di pro-duzione del mondo presenti nel pensiero non cristiano, neppure gli autori ecclesiastici possono vantare una comprensione eccessivamente rigorosa.

Esemplare il caso di Basilio. Di fronte al problema costituito dalla necessità di interpretare il primo versetto del *Genesi*: « In principio Dio creò, ecc. », e in particolare di cogliere il senso di quell'iniziare che è alluso dal termine *arché*, Basilio, a differenza della soluzione origeniana conforme alla tradizione platonica [28], rivela il sotteso impianto aristotelico. *En arché* è l'istante indivisibile da cui partono il tempo e il movimento come risultato dell'attività creativa di Dio [29], ma il principio che ha posto in essere quel movimento ha i connotati dell'efficienza: nell'ultima omelia, infatti, si dice che la totalità della natura continua, a partire dal comando divino pronunciato nell'istante dell'inizio, il suo ritmo inarrestabile, di generazione e corruzione delle specie, *allo stesso modo* in cui una palla, alla quale è stato impresso inizialmente un movimento, lo conserva indefinitamente per inerzia [30].

Che non ci si trovi con queste parole di sapore deistico di fronte ad un *plus dicens sed minus volens intelligi* lo si può dimostrare da un altro passo. Basilio si chiede in quale dei tre gruppi,

in cui vanno solitamente classificate le scienze (pratiche, poietiche, teoretiche) [31] debba essere collocato il *poiein* di « In principio Dio *creò* ». La *techne* divina, risponde, non può essere collocata tra le scienze (o technai) pratiche; è infatti tipico di queste scienze un *agere* che termina nel soggetto che lo compie e che non lascia alcun prodotto percepibile una volta che esso sia cessato, come quando un uomo si mette a danzare o suona il flauto. Neppure le scienze teoretiche forniscono il quadro in cui situare l'operare di Dio: il loro fine è l'attività puramente speculativa [32]. La *techne* divina, pertanto, va classificata all'interno del gruppo delle attività poietiche, e questo per il fatto che caratteristica peculiare di queste arti è di offrire agli occhi degli spettatori, *anche quando il technites non è presente*, un'opera come risultato o residuo della sua attività [33]. È evidente che in questa impostazione il mondo rispetto a Dio appare nella condizione di un'opera localmente esterna al suo autore; una sorta di effetto sostanzializzato che, *cessante quoque operationis officio*, come dice significativamente Ambrogio riprendendo lo stesso argomentare basiliano [34], rimane esterno alla sua causa alla guisa di un mosso rispetto al motore.

È difficile, a questo punto, sottrarsi all'impressione di una interpretazione, da parte di questi autori, della creazione di Dio in termini molto vicini alla *kinesis* aristotelica. Al posto della *causalità di significato* di tipo platonico (che causa come il significato di un libro *causa, fonda* o *unifica* o *contiene* ciò che il libro è come dispersione di segni grafici, lettere, sillabe, frasi) [35], si è presentata la causalità *movens*, tutta esteriore e traslativa.

4. *La cosmologizzazione dell'intellegibile nei cristiani*

Oltre a questa tematica, che pone tendenzialmente l'azione divina esterna ed efficiente rispetto al mondo, è facile altresì individuare ancora in questi autori cristiani un processo esplicito di cosmologizzazione del divino direttamente proporzionale alla lon-

tananza che essi hanno dalla tradizione platonica. Questa inclinazione a localizzare è particolarmente evidente nella progressiva sostituzione della differenza modale che intercorre platonicamente tra il *kosmos noetós* e il *kosmos aisthetós*, con una distanza spaziale, sostituzione che si giova del risucchiamento del mondo intellegibile della filosofia nel mondo angelico cristiano [36]. L'*eidos*, separato qualitativamente dalla cosa, diventa, in questi autori cristiani non avvertiti, lo spirito eletto che sta al di là della *distinctio* costituita dal firmamento e che muove di forza efficiente le stelle [37].

Molte sono le cause di questa attivizzazione, in senso cosale, del mondo intellegibile platonico; senza volerle elencare tutte, poiché ciò che più importa è censire a modo di esempio alcuni testi che puntualizzino il *fatto* della prospettivizzazione cosmologica del divino nei cristiani, basterà ricordare il ruolo giocato dal logos stoico. Una volta attirata nel registro del significato stoico (che è un significato efficiente-motorio) la causa esemplare platonica, i *logoi* o gli *eide* diventano potenze attive, essenze *intelligenti* attive più che *intellegibili* [38]. Il passaggio, poi, di queste potenze al ruolo di potenze *personali* intelligenti, viene mediato dalla diffusione, nell'ambiente greco-alessandrino, della traduzione dell'Antico Testamento dove le potenze stoiche vengono assimilate alle *dynameis* bibliche, cioè agli angeli [39].

Il processo di efficientizzazione dell'intellegibile platonico, la teologizzazione del logos stoico da immanente ad esteriore al mondo, e infine l'assimilazione di questo risultato al dato biblico spiegano a sufficienza, pur in una velocissima carrellata, quella prospettivizzazione locale di cui si parlava. E la cristallizzazione del ruolo angelico a motore del mondo, tra Dio e le cose, non ne è che il definitivo inquadramento nella tradizione aristotelica. Alla tripartizione stagiritica Dio-mondo stellare-mondo sublunare si è sostituita con gran facilità la tripartizione cristiana: Dio (esterno al mondo)-angeli che muovono di moto locale le stelle-mondo terreno.

Tutta una serie di testi può essere portata a conferma di questa cosmologizzazione degli angeli. Da Clemente Alessandrino che pone l'angelo più prossimo a Dio secondo il luogo (plesiaitéron kata topon) [40], a Basilio che parla di una creazione in un momento e in un luogo diverso dal nostro, di un mondo angelico distinto [41], a Gregorio di Nissa che, sulla base di una precedente allegoria origeniana, interpreta le « acque sopracelesti » del testo biblico come l'insieme del mondo angelico separato localmente dal nostro dal muro del firmamento-limite (ouranós-methorion) [42], a Teodoro di Mopsuestia e a Cosma Indicopleste che cosmologizzano a tal punto il luogo e l'azione degli angeli da farne le potenze che muovono *fisicamente* il sole e la luna « come animali da trazione » [43], sino infine al punto più basso della volgarizzazione cosmologica in Beda e in Isidoro dove, questa volta, le acque sopracelesti sono vere e proprie acque che raffreddano l'ardore fisico del cielo angelico [44].

5. *Agostino e il « luogo » degli angeli*

Se questa è la posizione di una parte della letteratura cristiana patristica ed anche medievale [45] (ed è un segno della progressiva perdita della nozione di trascendenza modale e del tipo di causalità che a questa nozione è intrinseca), e se questa ingenua cosmologizzazione giustifica in parte quel discredito nei confronti della dottrina filosofica su Dio che avevamo accennato all'inizio di questo libro [46], possiamo tuttavia dire che mai, in nessun modo, la tradizione platonica e con essa segnatamente Agostino si sono lasciati inquinare dalla fisicizzazione del trascendente operata dall'aristotelismo.

È possibile mostrare, infatti, a questo punto, con quale nettezza Agostino si eccettui dalla linea seguita dalla maggior parte dei pensatori cristiani circa il problema della localizzazione degli angeli. In lui gli angeli assumono il ruolo della « materia spiritua-

le » che nella costruzione plotiniana è riservato all'Intelletto: tanto l'Intelletto rispetto all'Uno in Plotino, che le intelligenze angeliche rispetto a Dio in Agostino, rappresentano un grado inferiore sul piano della scala ontologica [47], in nessun caso una posizione localmente distinta da quella del Principio, né una posizione localmente situata rispetto al mondo terreno.

Le acque sopracelesti, dice Agostino, delle quali è scritto che sono divise dalle altre che stanno sotto, per mezzo del firmamento, vanno intese, come pochi capiscono, *superiori* al cielo nel senso del valore non per la posizione locale (et ideo fortasse super caelum esse dicuntur aquae invisibiles, quae a paucis intelliguntur non locorum sedibus sed dignitate naturae superare caelum) [48]. E in un altro testo, che prosegue nell'interpretazione allegorica delle acque sopracelesti con le intelligenze angeliche, si definisce una volta per tutte che quest'« acqua » « supera non per la posizione nello spazio ma per la dignità della natura incorporea il cerchio del cielo materiale » [49]. Va detto, inoltre, che le ingenuità cosmologizzanti che, indipendentemente dall'influenza aristotelica, potevano emergere da un'interpretazione letterale del testo sacro, difficilmente potevano prender piede in un autore come Agostino che aveva tematizzato con sicurezza, proprio contro gli svarioni dei confratelli di fede, il carattere *toto coelo* diverso del discorso scientifico da quello contenuto nella Sacra Scrittura [50].

Possiamo, pertanto, riassumere i dati di questo capitolo osservando che la progressiva tendenza a localizzare ed efficientizzare il trascendente, che ha preso le sue mosse nell'Aristotele della *Fisica* e che ha fatto irruzione equamente tanto nel pensiero pagano che in quello cristiano, non ha intaccato, così almeno a prima vista, la riflessione agostiniana. I capitoli seguenti saranno dedicati a mostrare tutta un'altra serie di elementi che completano il quadro della rigorosità della dottrina filosofica su Dio del Santo, e che dovrebbero convincerci della non episodicità della sua impostazione antireificante.

NOTE

[1] Sulla resistenza agostiniana alla cosmologizzazione della metafisica cfr. il cap. XIII.

[2] Ci basiamo qui sui risultati acquisiti in particolare da K. KREMER, *Der Metaphysikbegriff*, cit., pp. 121-129; H. HAPP, *Kosmologie und Metaphysik bei Aristoteles. Ein Beitrag zum Transzendenzproblem*, in AA.VV., *Parusia*, cit., pp. 155-187 (un contributo di primissimo valore); J. PEPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, pp. 211 ss.

[3] *Fisica* VIII, 10, 267 b 6-9. Che si tratti di un movimento per contatto (thixei) è detto sia in *Fisica* III, 2, 202 a 7 (un motore non può comunicare il movimento che mediante contatto) che in *Fisica* VIII, 10, 266 b 29 (il movimento non avviene se non per un contatto prolungato e continuo del motore). Cfr. anche *ibid.* VII, 2, 243 a 15-18 e 244 b 1 s.

[4] Così W. D. ROSS, *Aristotle*, cit., trad. it., p. 174, che prende il testo citato all'inizio della nota precedente per un'espressione incauta su cui non si dovrebbe insistere; e K. KREMER, *Der Metaphysikbegriff*, cit., pp. 123-128 che interpreta il movimento del testo di *De coelo* I, 9, 279 a 11-b 3 in termini qualitativo-eidetici attraverso il commento benevolo ed armonizzante di Asclepio e Simplicio.

[5] *De coelo* I, 9, 279 a 18-22. È vero che Aristotele dice che al di là della sfera delle stelle fisse, dove non c'è alcun corpo, non ci sono né luogo, né moto, né tempo, tuttavia questa *inlocalitas* di Dio risulta lo stesso compromessa quando si legga nel testo, come si legge, che egli è « posto *al di là* dell'orbita più esterna ». È un al di là del luogo e dello spazio come si capisce, che risulta non meno spazializzato dell'al di qua.

[6] *De coelo* I, 9, 279 a 28-b 1. Non mi sembrano sussistere molti dubbi sulla identità del takei (ta ekei) del testo una volta che si confrontino alcune espressioni che li qualificano sia qui (da loro dipendono, exertetai, l'essere e la vita) che nella *Metafisica* (XII, 7, 1072 b 13-14). J. PEPIN, *Théologie cosmique*, cit., pp. 161-168, ritiene invece che il misterioso *takei* vada identificato con l'etere sopracosmico, vale a dire con la sostanza incorruttibile che sta *al di là* del cielo delle stelle fisse. Anche in questo caso, però, l'etere svolgerebbe lo stesso ruolo di divino extramondano spazializzato.

[7] Questo scritto è stato riguadagnato ad Aristotele da Giovanni Reale attraverso una serie di confronti con le dottrine essoteriche e gli scritti scientifici dello

Stagirita; cfr. ARISTOTELE, *Trattato « Sul cosmo » per Alessandro*, trad., introd. e note di G. Reale. Napoli 1974.

[8] *De mundo* 6, 397 b 25-27; cfr. anche 398 a 1-2.

[9] *De mundo* 6, 398 b 6-10. In questo come in altri testi (cfr. 6, 398 b 19-27; 6, 400 b 11-13) la dynamis di Dio muove di causa efficiente il mondo.

[10] *Ibid.* 6, 400 a 3-7 (la traduzione di questo e degli altri testi è di G. Reale). Sulla etimologia ouranós = horos cfr. anche FILONE, *De opif. mundi* 36-37. Per altri testi che fanno dell'*ouranós* il luogo del divino cfr. *De coelo* I, 9, 278 b 14-15: « Siamo soliti infatti chiamare per eccellenza cielo il luogo estremo e più elevato nel quale diciamo anche avere la sua sede tutto ciò che v'è di divino ».

[11] Cfr. anche le tracce localizzanti nella interpretazione del divino presenti nel *De philosophia* (fr. 8 b, ed. Ross).

[12] Cfr. Heinze, 4 [Leipzig 1892] (= SESTO EMPIRICO, *Adv. Dogmaticos* VII, 147 ss.): « Senocrate afferma che ci sono tre sostanze, la sensibile, l'intellegibile, l'unione [delle due] che è anche oggetto di opinione, delle quali quella sensibile è all'interno del cielo (entós ouranou), quella intellegibile [è la sostanza] di tutte le cose che sono fuori del cielo (ektós ouranou), mentre quella oggetto di opinione e mista è la sostanza dello stesso cielo. E infatti è visibile grazie alla sensazione, ma grazie all'astronomia essa è oggetto [formalmente] intellegibile ». Cfr. anche i fr. 15 e 18 Heinze che esprimono *theologoumena* analoghi a questa tripartizione topologica in: intellegibile soprastellare / cielo o firmamento / mondo sublunare. Per un preciso commento a questi frammenti cfr. H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, pp. 21-45.

[13] *De Iside et Osiride* 375 b (ed. V. Cilento, *Diatriba isiaca e dialoghi delfici*, testo, trad. e note, Firenze 1962, p. 108). Cfr. H. J. KRÄMER, *op. cit.*, pp. 92-101.

[14] *Didaskalikos*, cap. XXVIII (ed. Hermann, *Platonis dialogi* vol. VI, Leipzig 1870, p. 181). Altrove come medio tra la materia e il « primo Dio » appaiono le stelle (capp. XIV-XV). Cfr. H. J. KRÄMER, *op. cit.*, pp. 101-115.

[15] *Philosophoumena* (*or.*: Chi è Dio secondo Platone, XI; ed. H. Hobein, Leipzig 1910). Cfr. H. J. KRÄMER, *op. cit.*, p. 115.

[16] Per una visione d'insieme pertinente al nostro tema sul medioplatonismo, oltre al già citato H. J. Krämer, cfr. PH. MERLAN, *The Later Academy and Platonism*, in AA.VV., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, pp. 53-106; come studi particolari: J. H. WASZINK, *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt*, in « Entretiens Hardt » (1955), pp. 139-179; W. THEILER, *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken*, in « Entretiens Hardt » (1955), pp. 65-91; H. DÖRRIE, *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus*, in « Entretiens Hardt » (1960), pp. 191-242; W. THEILER, *Demiourgos*, in RAC, vol. III, coll. 694-711; H. DÖRRIE, *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie aus Grund von Origenes, c. Celsum 7, 42 ss.*, in « Nach. Akad. der Wissenschaften Göttingen » (1967), pp. 23-55; F. RICKEN, *Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und des Mittelplatonismus*, in « Theologie und Philosophie » (1967), pp. 341-358; ID., *Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, in AA.VV., *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg 1970, pp. 74-99.

[17] Si legga a questo proposito il capitolo X del *Didaskalikos* dove Dio è descritto come ineffabile: non è conoscibile e impossibile determinarlo né mediante il genere, né con la specie, né con la differenza specifica. Non è né buono, né cattivo, né indifferente, ecc.

[18] Come ha riconosciuto H. DÖRRIE, *Die Frage*, art. cit., p. 204 (e dello stesso: *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, in AA.VV., *Parusia*, cit., p. 132 [in nota]), la trascendenza radicale dei medioplatonici è di derivazione aristotelica e non platonica; ed è questo medesimo tipo di cesura abissale che separa Dio dal mondo a distinguere lo gnosticismo dal platonismo.

[19] Bene ha visto sotto questo aspetto il senso dell'*epekeina* platonico R. A. NORRIS, *God and World in early christian Theology*, London 1966, p. 50, indicando tutte le conseguenze, spazializzanti e cosmologizzanti, che per un pensatore come Giustino, influenzato dal medioplatonismo, poteva avere una siffatta incomprensione. Il Dio di Platone è il *non aliud* cusaniano, o la *iustitia* eckartiana, che sono altri rispetto al mondo ma contemporaneamente non altri ovvero differenti dall'alterità che i finiti hanno tra loro, e per questa ragione la loro alterità non è mai senza una relazione con il mondo. L'opposto dell'idea del Bene di Platone, che è insieme trascendente e immanente, è (secondo l'interpretazione, fatta propria da Plotino, della 1ª ipotesi del *Parmenide*) l'Uno senza relazioni, totalmente trascendente e irrelato, e in ultima analisi, impensabile. Sui limiti di questa teologia negativa in Plotino cfr. K. FLASCH, *Die Metaphysik*, cit., 105 ss. e 126 ss. Cfr. anche alle pp. 318 ss. di questo scritto.

[20] Cfr. per il medioplatonismo le testimonianze citate da F. RICKEN, *Die Logoslehre*, cit., p. 352 (in nota). Vedi anche alle pp. 290-294 della seconda parte, dove sono trattati i problemi inerenti la divaricazione tra la presenza dell'essenza di Dio e la presenza della sua potenza per quanto riguarda il pensiero agostiniano.

[21] Cfr. i testi citati da W. THEILER, *Gott und Seele*, art. cit., pp. 69 s. Questo tema non contrasta in Filone con l'altro, a cui l'Alessandrino partecipa, di Dio come *pantakou kai oudamou* (cfr. *De confusione linguarum* 136), in quanto il pantakou è riferito alle potenze e non all'essenza di Dio. Cfr. invece alla nota 27 la posizione di Plotino e W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933, p. 44.

[22] *Enn.* II, 9, 3, 19 s.; II, 9, 16, 11.

[23] Sull'interpretazione localizzante dell'al di là e sulla fisicizzazione del *limite* nella gnosi si può leggere in generale H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist. Die Mythologische Gnosis*, vol. I, Göttingen 1954, pp. 163-166. Cfr. anche P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1973, p. 24 s.

[24] Così Basilide secondo la testimonianza di Ippolito (cfr. *Testi gnostici cristiani*, a c. di M. SIMONETTI, Bari 1970, p. 108=VÖLKER, p. 50): « Basilide divide le cose esistenti in due parti principali e continue e le chiama una mondo, l'altra regione sopramondana (hyperkosmia) e lo spazio (methorion) compreso tra loro è questo Spirito, che è santo e conserva in sé l'odore della filialità ». Per comprendere il senso del brano si pensi che nella discesa basilidiana a partire dal Dio « non esistente » si declinano a livelli successivi di degradazione tre « filialità », cioè tre manifestazioni del Principio: il Nous, Cristo, gli uomini spirituali. Lo Spirito Santo, invece, nella mitologia basilidiana aiuta la seconda filialità a riguadagnare il mondo del pleroma (o il luogo elevato sopra ogni nome), ma per quanto lo riguarda egli rimane estraneo facendo da firmamento (steréoma) tra

questa regione elevatissima e il mondo (l'identificazione esplicita Spirito Santo = stereóma è fatta qualche riga precedente la nostra citazione). L'odore della filialità conservato dallo Spirito Santo è quello della seconda manifestazione. Sull'insieme del passo e sull'influenza aristotelica cfr. H. J. KRÄMER, *op. cit.*, pp. 235-236.

[25] Cfr. H. DÖRRIE, *Emanation*, cit., p. 131, dove viene trattato il concetto di emanazione degli gnostici. Per un testo, v. Basilide in EGEMONIO, *Acta Archelai* 67, 7, 20-33 (VÖLKER, p. 39=SIMONETTI, p. 92). Sulla *descensio* e *deminoratio* dell'emanazione gnostica (IRENEO, *Adv. haer.* 2, 13, 6. 7; 17, 9) cfr. anche J. RATZINGER, *Emanation*, in RAC, vol. IV, col. 1220.

[26] Cfr. per es. il testo contenuto nell'*Adversus haereses* di IRENEO (I, 1, 1-8, 4) tradotto nei *Testi gnostici*, cit., pp. 180-192=VÖLKER, pp. 95-104. E per un commento cfr. H. JONAS, *The gnostic Religion*, trad. it. Torino 1973, pp. 203-205.

[27] *Enn.* VI, 4, 3, 1-11: «Diremo che l'intellegibile stesso è presente nelle cose, oppure diremo noi che lui rimane in se stesso, mentre emette delle potenze in tutte le direzioni e che in questo senso è dappertutto (pantakou)? Così [alcuni] dicono che le anime sono come dei raggi luminosi mentre l'intellegibile rimane in se stesso, e a ciascuna di queste anime inviate corrisponde un essere animato. Potremmo dire che le cose si svolgono così nell'ipotesi che ci trovassimo di fronte ad un essere che non può essere presente in una cosa senza dover perdere, venendo in lei, una parte della sua natura; ma non è esatto dire che l'intellegibile non è presente integralmente anche se conferisce una delle sue potenze ad una cosa; non esiste cesura tra lui e la sua potenza; e la cosa che ha ricevuto questa potenza non ha potuto riceverla se non perché l'intellegibile le era presente tutto intero, dal momento che egli è presente là dove si trova ciascuna delle sue potenze». Ha ragione E. BRÉHIER, *op. cit.*, vol. VI, 1ª parte, p. 180, ad osservare che con questo principio della presenza dell'essenza (e non della sola potenza) Plotino si stacca dalla concezione locale della trascendenza. Ma non nota (come fanno incidentalmente R. BEUTLER e W. THEILER, commento *cit.*, Band II b, p. 402) che lo stacco non è solo nei confronti del medioplatonismo, ma anche dello gnosticismo.

[28] Origene riporta nel suo *Commento al Vangelo di Giovanni* I, 14, 90-22, una discussione sui possibili significati del termine *arché* di *Gv.* I, 1 (In principio era il Logos), che probabilmente ricalca quello del suo perduto *Commento al Genesi*, ai passi corrispondenti di *Genesi* I, 1. È noto come Basilio ricalchi questa discussione (cfr. l'ed. it. del *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di Eugenio Corsini, Torino 1968, pp. 143-153); ma è interessante osservare che il significato che alla fine Origene preferisce per il termine *arché* contro quello di causa efficiente (cfr. ed. cit., p. 151) è quello di causa eidetica (cfr. ed. cit., p. 153).

[29] *In Hexaemeron* [ed. Stanislas Giet, *Sources Chrétiennes*, Paris 1949, p. 111=PG 29] 16 b-17 a.

[30] *Ibid.* 189 b-c: «Come una palla, che uno spinga e che incontra un declivio, si lascia trascinare, per l'effetto della sua struttura e della disposizione del suolo, verso la china e non s'arresta prima che una superficie piana non la riceva, così la natura degli esseri, mossa da un unico comandamento, avanza d'una marcia eguale attraverso la creazione sottoposta alla generazione e alla corruzione, salvaguardando mediante la somiglianza degli individui la continuità della specie, sino a che non raggiunga il suo termine. È questo in quanto la natura fa succedere un cavallo ad un cavallo, un leone ad un leone, un'aquila a un'aquila, e, conservando ciascuno degli esseri viventi attraverso successioni ininterrotte, li accompagna sino alla consumazione di tutte le cose».

[31] La fonte di questa distinzione è in Aristotele, cfr. J. PEPIN, *op. cit.*, pp. 344-347.

[32] *In Hexaemeron* 17 a-b.

[33] *Ibid.* 17 b-c: *k'an me pare ho technites.*

[34] *Exameron* I, 5, 17: «Est enim hic mundus divinae specimen operationis, quia dum opus videtur, praefertur [si manifesta] operator. Namque ut istarum artium aliae sunt actuosae, quae sunt in corporis motu aut sono vocis — cessavit motus aut sonus, nihil superfuit nec remansit spectantibus vel audientibus — aliae theoreticae quae vigorem mentis exerceant, aliae huiusmodi, ut *cessante quoque operationis officio*, operis munus adpareat, ut aedificatio atque textura, quae etiam *tacente artifice* peritiam eius ostendant, ut operatori operis sui testimonium suffragetur; similiter etiam hic mundus divinae maiestatis insigne est, ut per ipsum Dei sapientia manifestetur» [CSEL 32]. Sembra giusto supporre, con J. PEPIN, *Théologie*, cit., p. 343, dato il parallelismo di questo testo con il testo citato alla nota precedente di Basilio, al posto del *tacente* del testo un più significativo *absente* variante peraltro presente in alcuni manoscritti. I corsivi del testo ambrosiano sono nostri.

[35] Il termine *Sinnkausalität* è di W. BEIERWALTES, *Proklos*, cit., p. 117.

[36] Cfr. per questo fenomeno A. H. ARMSTRONG e R. A. MARKUS, *Christian Faith and Greek Philosophy*, London 1964, pp. 28 ss.

[37] Cfr. le considerazioni svolte a questo proposito da W. MARCUS, *Typen altchristlicher Kosmologie in den Genesiskommentaren*, in «Philosophisches Jahrbuch» (1957), p. 112, con riferimento a testi.

[38] Riflessioni molto utili, oltre al già citato J. RITTER, *Mundus intellegibilis*, pp. 49-54, svolge su questo tema G. C. STEAD, *Ontologie and Terminologie bei Gregor von Nyssa*, in AA.VV., *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, p. 109.

[39] Questo è il caso di Filone, vedi J. RITTER, *op. cit.*, pp. 49 ss.

[40] *Stromata* VII, 2, 2-4 (ed. Stählin, GCS, III, p. 5). Cfr. il commento di J. PEPIN, *Les deux approches du christianisme*, Paris 1961, pp. 164 s.

[41] *In Hexaemeron* 13 a; 40 c-41 a; 121 b.

[42] GREGORIO di Nissa, *In Hexaemeron* 81 b-d. Cfr. anche *Oratio catechetica magna*, cap. VII. Entrambi i testi si trovano nel vol. 45 della *Patrologia Graeca*, ried. Brepols.

[43] Cfr. i testi citati da H. A. WOLFSON, *The Plurality of Immovable Movers in Aristotle, Averroes, and St. Thomas*, in *Studies in the History*, cit., pp. 26 e 55; e S. SAMBURSKY, *The physical World*, cit., pp. 151 s.

[44] Cfr. B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967, 2ª ed., p. 186, che cita i testi di Beda e di Isidoro e P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, vol. II, Paris 1914, pp. 487-591 per Ambrogio e Teodoreto.

[45] Cfr. per il Medioevo per es. il caso di Guglielmo d'Auvergne (*De universo*, cap. 35) che dice che il cielo empireo è il luogo di soggiorno di Dio e degli angeli, la parte più nobile dell'universo. Sulla fisicizzazione dell'empireo cfr. i testi raccolti da TH. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1963, pp. 255-258.

[46] Cfr. alle pp. 1-3.

47 Vedi J. WYTZES, *Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluss in Augustins « de Genesi ad litteram »*, in « Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft » (1941), p. 138; A. H. ARMSTRONG, *Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine*, in AA.VV. *Augustinus Magister*, vol. I, Paris 1955, pp. 277-283.

48 *De genesi contra Manichaeos* I, 11, 17.

49 *De genesi ad litteram lib. imperfectus* VIII, 29: « Quae natura [...] recte aqua divinitus appellata est non locorum spatio sed merito naturae incorporeae, caeli corporei ambitum excedens ».

50 Sul rifiuto di confondere teoria scientifica in senso stretto e Sacra Scrittura cfr. *De genesi ad litteram* I, XX, 39; *Confessiones* V, V, 9. Cfr. P. DUHEM, *op. cit.*, pp. 491 s.

VIII. LO SPAZIO IN PLATONE ED ARISTOTELE

1. *La concezione relazionale dello spazio in Platone*

La concezione cosmologizzante del divino emersa lungo la dorsale del capitolo precedente, tanto nel pensiero pagano che in quello cristiano, e che giustifica in parte il discredito moderno nei confronti della teologia filosofica antica, non è l'unica a dominare l'orizzonte dell'antichità classica. La posizione che Platone assume nei confronti del problema dello spazio, e il confronto di questa posizione con quella aristotelica, ci permetteranno di portare un ultimo e decisivo contributo circa la differenza che intercorre tra i due modelli teorici delle relazioni Dio-mondo (quello platonico e quello aristotelico), e ci permetteranno di delineare completamente il quadro delle soluzioni alternative possibili che si sono offerte ad Agostino.

Ci siamo richiamati in più di un punto [1] all'impostazione antisostanzialistica di Platone e del platonismo, e ci siamo soffermati su questa caratteristica fondamentale del platonismo di impedire ogni operazione di fissazione reificante del reale, tanto per l'idea che non può essere oggettivata trascendentisticamente e pertanto isolata dalla sua immanenza, quanto, e maggiormente, per la cosa il cui essere è costituito dalla relazione all'idea, dall'esser sorta *in vista di*, cioè in vista dell'idea. Ciò significa che rispetto

all'idea tutta la realtà è relazione, e che *tutto l'essere* di questa realtà consiste in questa relazione (non ve n'è un altro oltre questa relazione).

Se si tiene presente quanto detto diventa agevole correggere l'elemento ingannevole presente nel concetto di partecipazione della tradizione platonica: dire che la realtà partecipa all'idea non vuol dire né che l'idea si divida in parti né tanto meno che qualcosa venga ricevuto dal *participans* in aggiunta ad una dotazione precedente, ma che il participans è *questo stesso essere ricevuto. Essentia* ed *existentia* degli enti sono ricevuti insieme. Gli enti non ricevono l'essere secondo la loro capacità, ma ricevono la capacità insieme all'essere, il *Sosein* insieme al *Dasein* [2].

Se le cose stanno così, se cioè non esistono entità presupposte alla partecipazione dell'idea, ma esistono solo dei livelli o *modi* in cui si rappresenta l'unica realtà ideale, è evidente che il pensiero platonico è tra i più lontani dall'offrire alla tradizione seguente un concetto sostanzialistico di spazio. Se tutto è relazione all'idea, lo spazio non è certo pensato nei termini di una « cosa » che sussista indipendente. Non solo: oltre a non poter essere reificato, lo spazio, a ben vedere, in Platone non ha neppure quella esistenza relativa che hanno gli altri enti mondani. Esso è solo la condizione della pensabilità degli oggetti, il piano sul quale è possibile cogliere la proiezione dell'idea. Il passo del *Timeo* dal quale è possibile trarre queste conclusioni comincia in 50 c:

> Dunque, per ora occorre concepire tre generi, quello che è generato, quello in cui è generato e quello a cui somiglianza nasce quello che è generato [sc.: l'immagine, lo spazio, il modello]. [...] E se queste cose stanno così si deve convenire che vi è una specie che è sempre allo stesso modo non generata, né peritura, che non riceve in sé altra cosa da altrove [il modello] [...]; ma vi è una seconda specie del medesimo nome e simile ad essa, sensibile, generata, agitata sempre [l'immagine] [...]; e ve n'è poi una terza specie, sempre esistente, quella dello spazio (chora), la quale è immune da distruzione e dà sede a tutte le cose che avvengono (edran de parekon hosa echei *ghenesin* pasin) e si può concepire senza il senso per mezzo di un ragionamento bastardo [proprio perché ricevendo tutte le figure ma non essendone nessuna, deve essere colta attraverso un processo negativo] ed è appena credibile, ed in relazione a questo [terzo] genere dello spazio noi sogniamo ad occhi aperti [sc.: siamo completamente fuori strada] quando diciamo che tutto quello che è si trova in qualche luogo ed occupa qualche spazio e che quello che non è né in terra, né in qualche luogo del cielo, non è niente. Ma tutte queste cose ed altre simili ad esse intorno alla natura delle cose, veramente effettiva ed esistente, noi a causa del nostro sognare non possiamo distinguerle appena svegliati e dire la verità: cioè che come all'immagine non appartiene quello mediante il quale essa ebbe esistenza (ghegonen) [sc.: come alla immagine non appartiene il modello], allo stesso modo essa, in quanto fantasma di un altro, conviene o che trovi la sua collocazione (ghignesthai) in un altro [sc.: lo spazio] attaccandosi in qualche modo all'esistenza, oppure che non sia niente [3].

Ciò che importa rilevare dal passo di Platone, oltre ad una impossibile omologazione dello spazio platonico con la materia aristotelica [4], sono due aspetti decisivi: 1) Platone non fa uso di un linguaggio volumetrico-quantitativo quando parla dello spazio, in quanto le immagini o le cose sono definite per ben tre volte in termini di *eventi* (ghignomena) e non in termini di corpi o di estensioni [5]; 2) come l'immagine sembra avere la realtà del modello ma non lo è, così si attacca in qualche modo in un dove, ma non vi si trova (esemplificando, il riflesso sembra *essere* lo stesso vero viso ma non lo è, e sembra *trovarsi*, in modo egualmente erroneo, nello specchio prolungandosi dietro di quello). Lo spazio, allora, non sembra altro che il modo in cui si coglie il proiettarsi *quoad nos* dell'idea. Il riferimento prevalente all'*accadere* del ghignomenon, più che non al suo volume, mette in rilievo l'aspetto « situazionista » della concezione dello spazio in Platone, aspetto che avrà continuatori nella tradizione neoplatonica [6]; ma ciò che risulta non meno importante è anche la seconda nota caratterizzante che abbiamo rilevato: lo spazio platonico non è un sostrato, non è un qualcosa di sussistente attual-

mente, ma la condizione della conoscibilità degli enti [7]. Lo spazio, pertanto, ha una pura realtà relativa, relativa al manifestarsi dell'Idea.

2. *Lo schema di inerenza*

Se prendiamo, invece, il corrispondente concetto aristotelico di spazio, ci troviamo di fronte ad uno sviluppo della nozione di luogo che finisce per sostanzializzarlo. Per comprendere, però, in tutta la sua portata questo processo di sostantificazione dello spazio (che ha delle conseguenze immediate sull'idea di causa e rende ragione di quella interpretazione eminentemente efficiente della causalità divina di cui nel capitolo precedente abbiamo soltanto preso atto), bisogna rifarsi brevemente agli esiti dell'aristotelismo riconosciuti dalla critica, in tema di analisi del linguaggio e di logica grammaticale.

È noto come il concetto di sostanza in Aristotele risenta della tendenza più generale dello Stagirita ad interpretare la realtà, ciò che è reale, avvicinandola alla rigidità isolata e massiccia del corpo, di « questo » corpo che ci sta davanti singolarmente, *tode ti* [8]. Questa propensione a fissare il reale nei termini eminenti della cosa che c'è, che sta qui davanti, che è prima per noi, e che è un dato abbastanza costante nella definizione del concetto di sostanza in Aristotele, ha una sua ragione nell'analisi che il filosofo fa della struttura della lingua. È questa analisi che rende conto dell'insorgere, all'interno dell'idea di sostanza, della valenza di sostanza come « ciò che sta sotto », il supporto cosale e massivo. La struttura verbale espressiva, infatti, intesa da Aristotele attraverso il fondamentale meccanismo di predicazione o di negazione di *ti kata tinós*, qualcosa di qualcosa [9], è all'origine della tendenza a fissare e a isolare. La dipendenza e l'arresto linguistico che l'intera frase ha nei confronti del soggetto logico, una volta che si estendano al di fuori dell'ambito puramente grammaticale a quello

ontologico, favoriscono la tendenza a cercare nella realtà un analogo punto di riferimento solido e permanente, la sostanza appunto. Il soggetto logico diventa così facilmente la sostanza come punto d'arresto fisso e, con una influenza retroattiva sulla struttura della predicazione linguistica, solo le sostanze possono essere soggetti logici [10].

La conseguenza di questo processo di assimilazione tra struttura della lingua e realtà ha allora questo esito: l'*esigenza di solidità* che nella frase è rappresentata dal soggetto logico, solidità necessaria perché attorno ad esso ruoti la frase, diventa in campo ontologico *solidificazione* e *reificazione* della sostanza. L'inerenza grammaticale degli attributi al soggetto diventa l'inerenza degli accidenti alla sostanza trasformata in « ciò che sta sotto » e non più in « ciò che è autonomamente ». La sostanza, cioè, a cui ineriscono gli accidenti come al soggetto ineriscono gli attributi, in forza di quella esigenza espressa dalla lingua di trovare un perno di significanza, diventa il latore massiccio e permanente di ogni predicazione categoriale, ciò che sta sotto solidamente, il supporto, il corpo, il sostrato cosale [11]. La sostanza allora non è più tendenzialmente intesa sotto il piano della persistenza indipendente (come potrebbe anche essere una struttura spirituale), ma sotto il piano del residuo consolidato e fissato che sta sotto ogni variare, ed è percepibile dai sensi come un « questo qui » immediatamente manifesto, « questo » oggetto materiale [12].

La solidificazione della sostanza ha tutta una serie di conseguenze sulle quali ci siamo già in parte soffermati: anzitutto con la reificazione della sostanza risulta impossibile pensare la realtà come graduazione di livelli. Esistono solo sostanze prime che non possono essere più o meno sostanze di quello che sono. In secondo luogo, se la sostanza è il punto di arresto intorno a cui ruota la predicazione, la relazione diventa la categoria che più di tutte ha meno realtà, essendo ciò che è, in questo letto di Procuste che è il concetto di sostanza aristotelico, solo in riferimento ad altri [13].

Infine, e qui arriviamo alla conseguenza che più ci interes-

sa, come lo schema di inerenza linguistico aveva spinto nel senso della cosificazione della sostanza, così la solidificazione della sostanza spinge nel senso della sostanzializzazione dello spazio. Se, infatti, lo schema originariamente linguistico porta a predicare gli attributi del soggetto e, ontologicamente, gli accidenti della sostanza, spingendo nel senso della reificazione di uno dei due poli (il polo della sostanza) facendone un punto d'arresto ingenuamente realistico [14], diventa facile interpretare altrettanto realisticamente il luogo come la sostanza o il sostrato cui ineriscono i corpi, a loro volta sostanze cui ineriscono gli accidenti. E in una prospettiva più ampia la totalità dei luoghi inerisce ad un luogo assoluto, il luogo dell'universo, che come punto di riferimento attuale e reale contiene il mondo. Va da sé che, quando il luogo dell'universo è interpretato come un dato reale assoluto e sostanziale, l'azione causale di Dio diventa necessariamente efficiente, come quel movimento che dall'esterno dello spazio si muove verso di esso.

3. *La sostantificazione dello spazio nello Stagirita*

La colorazione sostanzialistica dello spazio o, se si vuole, il riferimento inerenziale dei corpi allo spazio-sostanza, si trova come si può immaginare nella *Fisica*. Colà Aristotele riflette lungamente su quelli che sono i connotati del *topos* e ne abbraccia alcuni che discendono dal linguaggio comune: 1) il luogo di un corpo circonda immediatamente il corpo; 2) non è una parte di esso; 3) non è né più grande né meno voluminoso di quello; 4) il luogo è distinto dalla cosa che lo occupa e ne è abbandonato quando questa si sposta; 5) ogni luogo ha un alto e un basso verso cui si dirigono i corpi [15].

Come ben si vede, il carattere emergente da queste note (particolarmente dalle ultime tre) inclina verso una concezione realistica del *topos*. Se poi si aggiungono la definizione del luogo come

« il limite del corpo contenente *in contatto* col contenuto », e la definizione del contenuto come « ciò che è mobile grazie alla traslazione » [16], risulta chiaro l'impulso a pensare l'eterogeneità tra luogo e corpo come una eterogeneità *reale e fisica*; il luogo non è molto lontano dall'essere una *meghethos*, una grandezza volumetrica reale, fisicizzata [17]. Tuttavia questa fisicizzazione del luogo potrebbe ancora essere intesa come un aspetto trascurabile della concezione aristotelica, una sorta di dizione imperfetta che potrebbe facilmente essere rimontata da altri elementi antifisicizzanti e antireificanti [18], se non esistesse nella definizione ultima che lo Stagirita dà del luogo proprio quell'elemento sostanzializzante di cui abbiamo parlato.

Se il luogo è « il limite *immobile* immediato del contenente » [19], in quella immobilità e fissità si intravvede il sovrapporsi dello schema di inerenza sostanza-accidente. La predicazione categoriale che fa perno sulla fissità della sostanza, solidificandola come una cosa, l'unica reale, intorno alla quale ruota l'insieme dei concetti e delle categorie, diventa qui schema di inerenza dei corpi al luogo immobile che come un recipiente (*angheion*) li contiene ed esercita su di loro una forza [20]. Poiché, però, gli stessi luoghi, che fungono da punti di riferimento alla misurazione delle posizioni dei corpi, non sono immobili in senso assoluto, si rende necessario il riferimento di ogni corpo e di ogni posizione all'unico luogo-sostanza che mi dà in termini immutabili la posizione di ogni contenuto: il luogo dell'universo. Questo luogo dell'universo è un punto di arresto assoluto al di là del quale non c'è nulla; è precisamente l'estremità del cielo [21]. Questo punto d'arresto assoluto, questo estremo limite immobile costituisce il termine fisso cui rapportare ogni movimento, e ad esso corrisponde al polo opposto, come termine di corriferimento, l'immobilità della terra, centro dell'universo [22].

Se ci si chiede, a questo punto, quali sono le conseguenze che una siffatta cosalizzazione del luogo ha sulla dottrina dei rapporti Dio-mondo, non è difficile trarne tutte le implicazioni.

Rispetto alla causalità divina: se il luogo dell'universo è una « grandezza » volumetrica, una *cosa*, l'azione verso una cosa data non può che essere efficiente. Dio agisce esercitando un contatto nei confronti del luogo dell'universo, allo stesso modo in cui il luogo esercita una forza nei confronti del corpo. La rappresentazione dell'azione in termini di spostamento è una rappresentazione ineludibile quando si concepisca la realtà in termini cosali: è toccando meccanicamente e muovendo efficientemente che Dio agisce sulla sfera esteriore del cielo ed è attraverso una serie di contatti che il movimento circolare del cielo provoca i diversi movimenti dell'universo sino alla zona sublunare [23]. Con la reificazione dello spazio si trova la ragione ultima di quella localizzazione ed efficientizzazione di Dio di cui abbiamo parlato e che altrimenti rimarrebbe un puro dato. Se la realtà è una realtà di *cose* è inevitabile che la loro relazione sia una relazione fisico-meccanica e il movimento uno spostamento [24].

Rispetto alla provvidenza divina: la cosmologizzazione di Dio e la reificazione dello spazio non sono neanche senza conseguenze riguardo al tema della provvidenza [25]. Al posto della provvidenza eidetica, vale a dire della presenza dell'Idea nella cosa ed in ogni cosa, una presenza trascendentale che si estende né più né meno che per tutta la dimensione della totalità, abbiamo, con la cosificazione dello spazio e con l'azione esterna e meccanica di Dio, un limite cosmologico alla provvidenza divina. In un mondo di sostanze reificate la cesura è locale e la provvidenza divina risente proprio di questa eterogeneità tra luogo e corpo, e, in definitiva, tra luogo e luogo. Nonostante alcuni passi in contrario [26], la provvidenza aristotelica è spaziale, riguardante cioè un certo spazio (sino al mondo sopralunare), proprio perché lo spazio è considerato una cosa; e a ben vedere ci si può limitare ad un luogo e non ad un altro dell'universo, a patto che questo luogo a cui ci si limita sia una *res*, definita, fissa. Di fronte a questa soluzione si ergerà, facendo proprio il concetto di *parousia* platonico, tutta la tradizione neoplatonica e agostiniana. Al posto della cesura tra

sopralunare e sublunare, si innalza l'unica cesura possibile, la cesura tra eidetico e sensibile, una cesura modale che si estende in ogni essere anche sotto la luna perché passa *attraverso* di lui piuttosto che non *tra* questi e le stelle [27]. La grande tesi plotiniana, che la provvidenza penetra anche là dove c'è l'imperfezione o il cosiddetto male [28], spiega *ad abundantiam* la liberazione (offerta dal neoplatonismo ai cristiani) della dottrina della provvidenza da ogni veste fisicalista o deistica. Agostino ne approfitterà in modo particolare [29]; l'unica provvidenza concepibile è quella al modo dell'*eidos*, la cui presenza non può neppure lontanamente essere localizzabile.

Rispetto alla dimostrazione di Dio: se Dio è esterno ad uno spazio cosalizzato, è chiaro che la salita a Dio potrà avvenire soltanto attraverso un salto, passando dall'effetto mondo sostantificato (o spazio cosalizzato su cui Dio agisce) alla causa sostantificata, Dio. Questo salto o questo passaggio risulta problematico perché intende il passaggio come una uscita dallo spazio verso qualcosa che sta *accanto* allo spazio, cioè Dio, e questa uscita dallo spazio è impossibile. Diverso invece sarebbe stato il caso in cui il movimento verso Dio non avesse bisogno di uscire dallo spazio, essendo Dio già presente in ogni cosa. Ma di ciò abbiamo già parlato [30].

NOTE

[1] Cfr. per es. alle pp. 19 s., 40-45, 81-84, 120.

[2] Rimandiamo per questo alle osservazioni testuali e decisive di K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie*, cit., pp. 158 ss., 259 ss., 317 ss. Sulla coscienza del carattere ingannevole della *partecipatio* in Agostino cfr. *Enarr. in Psal.* 146, 11.

[3] *Timeo*, 50 c 7-52 c 5 (tr. Giarratano, con modificazioni).

[4] Osserva giustamente A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's Timaeus*, cit., p. 347, che il fatto che lo spazio (o *chora*) svolga in Platone la stessa funzione che in Aristotele svolge la *hyle*, e cioè il permanente implicato nel mutamento, non dice nulla sulla possibilità di questo permanente di essere un materiale, ovverosia il sostrato del cambiamento. « Aristotele è a tal punto imbevuto del suo assunto che l'elemento permanente implicato nel cambiamento poteva essere pensato soltanto come una " materia " o come un " sostrato " da non essere probabilmente consapevole di falsificare la teoria del Timeo forzandola all'interno della sua terminologia tecnica ».

[5] Quest'aspetto è, come ben si può capire, fortemente de-sostanzializzante, in quanto non si assume un'idea di natura in cui prima di tutto ci sono delle cose o dei *bits of matter*, dei quanti solidi di materia tra i quali o nei quali in un secondo momento avvengono eventi o si danno relazioni. È merito del Taylor aver richiamato l'attenzione su questo aspetto della cosmologia platonica, riprendendo in questo il suggerimento di A. N. WHITEHEAD, cfr. *op. cit.*, pp. 59. 60; 313-320; 341-342; 349; 676 s.; 681-691. L'opera di Whitehead che ha stimolato il Taylor è *The Concept of Nature*, Cambridge, trad. it. Torino 1948, spec. il I e il II capitolo. Sulle orme del Taylor nel rilevare il diverso e relazionale concetto di spazio di Platone rispetto a quello tendenzialmente assolutistico di Aristotele si è mosso, con intelligenti riferimenti al pensiero patristico greco, un ottimo epistemologo TH. F. TORRANCE, *Space, Time and Incarnation*, London 1969, particolarmente alle pp. 1-21; e ancora lo stesso con un saggio dal titolo *The Relation of the Incarnation to Space in Nicene Theology*, in AA. VV., *The Ecumenical World of Orthodox Civilization. Russia and Orthdoxy*, vol. I, The Hague-Paris 1973, pp. 43-70. Contributi, questi, insieme ad altri del Torrance che citeremo, di eccezionale valore. Meraviglia invece l'incomprensione di I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines*

Denkens, trad. it. Milano 1976, pp. 360-366, che inverte senza dare prove di rilievo la posizione che qui sosteniamo, affermando assoluta la concezione platonica e funzionale quella aristotelica.

[6] Questa concezione antiassolutista della teoria dello spazio in Platone non deve stupire; essa ha, infatti, dei continuatori nella medesima direzione, appunto nella tradizione neoplatonica, dove spazio e tempo sono correlati. Si cfr. per esempio questo passo di Massimo il Confessore poi ripreso in Scoto Eriugena: « Quis ignorat quia omne quodcumque est praeter Deum, solum et super ipsum esse proprie subsistentem, intelligitur *ubi* cum quo semper et omnino ex necessitate cointelligitur *quando*. Non enim possibile est intelligere diffinitum ubi (locus) per privationem quando (tempus) [...] » (cfr. M. CRISTIANI, *Lo spazio e il tempo nell'opera di Eriugena*, in « Studi medievali » [1973], pp. 39-136; particolarmente alle pp. 95 e 135 dove viene citato anche il testo dell'Eriugena).

[7] Che lo spazio non sia un sostrato in Platone è raccoglibile sia « e contrario » dalla critica che Aristotele fa nel *De generatione et corruptione* II, 329 a 13 ss. (Platone non è corretto nel *Timeo* perché parla di *ghenesis* e *phthora* delle cose, di un loro cessare reale ed emergere reale dal nulla, mentre questo contraddice la sua espressione secondo la quale è possibile chiamare gli elementi con il nome della loro matrice, come si dice oro per gli oggetti d'oro; in questo caso allora il mutamento di cui si deve parlare è un'*alloiosis*, parola con cui non si intende uno sparire ed un apparire sostanziale, ma il continuo modellarsi di un sostrato che già sussiste, cfr. l'ottimo commento del TAYLOR, *op. cit.*, pp. 322-323), sia dai passi in cui Plotino tratta del problema della materia e dello spazio, passi in cui il riferimento a Platone e la volontà di interpretarlo correttamente è indiscutibile (cfr. *Enn.* II, 4, 8-16; II, 5, 1-5; III, 6, 6-19). Per la lunghezza del tema ci limitiamo a rimandare il lettore che voglia approfondire allo scritto di P. P. MATTER, *Zum Einfluss des platonischen « Timaios » auf das Denken Plotins*, Winterthur 1964, spec. alle pp. 200-217.

[8] Analisi perfette di questo fenomeno si possono trovare in questi studi: H. HAPP, *Weltbild und Seinslehre bei Aristoteles*, in « Antike und Abendland » (1968), pp. 72-91, partic. alle pp. 84-88; K. FLASCH, *Zur Rehabilitierung der Relation. Die Theorie der Beziehung bei Johannes Scotus Eriugena*, in AA. VV., *Philosophie als Beziehungswissenchaft*, Frankfurt 1971, pp. 5-18; H. HAPP, *Hyle*, cit., pp. 324 s.; K. FLASCH, *Die Metaphysik*, cit., pp. 47-61.

[9] *De interpretatione* 6, 17 a 25-26: « L'affermazione è il giudizio che attribuisce qualcosa a qualcosa. La negazione è invece il giudizio che separa qualcosa da qualcosa ». Su questa struttura inerenziale cfr. gli studi di G. E. L. OWEN, *Inherence*, in « Phronesis (1965), pp. 97-105; e E. TUGENDHAT, *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg 1958, dove si troverà un'altra quantità di testi oltre quello citato; è interessante notare che non soltanto il giudizio presuppone, in Aristotele, il *qualcosa*, ma a presupporre qualcosa si trovano la lingua stessa e in definitiva il pensiero. Parlare è sempre parlare di qualcosa di determinato, di *un* qualcosa di determinato (cfr. *Metafisica* IV, 4, 1006 a 28-1007 b 18). Il pensiero è necessariamente analitico. Cfr. a questo proposito la nota 30 del secondo capitolo.

[10] Cfr. *Metafisica* VII, 3, 1028 b 35 ss.: « Il sostrato (to hypokeimenon) è ciò di cui vengono predicate tutte le altre cose, mentre esso non viene predicato di alcun'altra ». *Categorie* 5, 2 a 11-14: « Sostanza nel senso più proprio, in primo luogo e nella più grande misura, è quella che non si dice di qualche sostrato, ad esempio un determinato uomo, o un determinato cavallo ». Oltre a questo

ultimo testo delle *Categorie* (che però non restringe ancora in senso fisicista la sostanza) cfr. *Topici* I, 8, 103 b 7-8 dove ciò cui ineriscono le predicazioni appare indicato come *pragma*, ovverosia la cosa, il fatto. Per cui giustamente è stato detto che in Aristotele « il pragma è soggetto, e il discorso è predicato » (H. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, 1890; cit. in Flasch, p. 49).

[11] *Metafisica* V, 8, 1017 b 10 ss.: « Sostanza sono detti i corpi semplici, per esempio terra e fuoco e aria e tutti gli altri corpi come questi e in generale i corpi e le cose composte [...] ». *Ibid.* VII, 2, 1028 b 8 ss.: « È opinione comune che la prerogativa di essere sostanza appartenga nel modo più evidente (phanerotata) ai corpi. Per questo diciamo che sono sostanze gli animali, le piante e le parti di essi e che sono sostanze, anche, gli elementi fisici come il fuoco, l'acqua, la terra e tutti gli altri [...] ». *Categorie* 5, 3 b 10: « Pare d'altronde che ogni sostanza debba esprimere un oggetto immediato (tode ti) ». Su questi testi cfr. anche H. HAPP, *Weltbild und Seinslehre*, art. cit., p. 85. Va aggiunto d'altronde che nel senso della reificazione della sostanza depongono in Aristotele altri due elementi che abbiamo già accennato. L'assenza di un diverso grado di intensità tra le sostanze (vedi alla p. 46) che favorisce la riduzione del termine sostanza ad una unica dimensione, quella sensibile perché più facilmente percepibile; e l'idea di verità espressa nel *De interpretatione* dove, oltre quanto abbiamo scritto alla p. 19, è affermata una scissione tra discorso semantico e discorso apofantico che sta alla base di un processo di irrilevanza del *logos* rispetto alla cosa, al *pragma*, di notevolissime conseguenze (cfr. K. FLASCH, *Die Beurteilung des anselmianischen Arguments bei Thomas von Aquin*, in AA.VV., *Akten der ersten Internationalen Anselm-Tagung*, Bad Wimpfen 1970, ora in « Analecta Anselmiana » [1975], pp. 111-125, spec. 114 s.).

[12] Questo passaggio è particolarmente chiaro seguendo la storia del vocabolo *hypostasis*. Mentre in Aristotele non è un termine usato sul piano ontologico ma ha corso su quello biologico con il significato di residuo (come l'urina), nei successori peripatetici esso viene adoperato per indicare la sostanza caricandosi « della valenza del ben fondato e del consolidato, del manifesto e del percepibile con i sensi » (H. DÖRRIE, *Hypostasis*, art. cit., p. 59. Cfr. anche P. HADOT, *Existenz, Existentia*, in *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, II, 854-856); ID., *Zur Vorgeschichte des Begriff « Existenz »-Hyparchein bei den Stoikern*, in « Archiv für Begriffsgeschichte » (1969), pp. 115-125 (hypostasis negli stoici diventa la cosa di cui la hyparxis è un predicato); H. KÖSTER, *Hypostasis*, in *Theol. Wörterb. zum Neuen Test.*, vol. VIII, pp. 574-575 (cosalizzazione del termine).

[13] *Metafisica* XIV, 1, 1088 e 23 ss.: « Ma la relazione, fra le categorie, è quella che ha meno di essere e meno realtà ed è posteriore alla qualità e alla quantità. E la relazione, come s'è detto, è affezione della quantità e non materia, dal momento che c'è sempre qualcos'altro che fa da sostrato della relazione [...] ». La caratteristica della relazione (il doppio per es.) è, dunque, per Aristotele, quella di predicare un'attribuzione che è la meno consistente possibile *a*) sia nei confronti di un dato presupposto (il sostrato o la sostanza), *b*) e sempre relativamente ad un altro sostrato diverso dal primo. In generale sulla categoria di relazione cfr. anche il capitolo 7 delle *Categorie*.

[14] Questa tendenza al punto d'arresto cosale è stata rilevata da H. HAPP anche per la *materia*. Uno dei due *trend* interpretativi della materia in Aristotele spinge a trasformarla nella opacità della *massa solida*. Cfr. l'interessantissimo *excursus* finale di *Hyle*, cit., pp. 808-815.

[15] *Fisica* IV, 4, 210 b 34-211 a 6.

[16] *Ibid.* IV, 4, 212 a 5-7. L'aggiunta « in contatto col contenuto » (kath'ho synaptei to periechoméno) su cui ha attirato l'attenzione J. MOREAU, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padova 1965, pp. 11-49, è della tradizione indiretta (Temistio e Simplicio).

[17] Sull'interpretazione tendenzialmente cubico-volumetrica della nozione di spazio in Aristotele ha parlato per primo A. E. TAYLOR, *Aristotle's doctrine of Space*, in *A commentary in Plato's Timaeus*, cit., pp. 664-677. Una posizione contraria, ma non sostenibile ci sembra quella lumeggiata da I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation*, cit., pp. 360-366.

[18] J. MOREAU, *op. cit.*, pp. 39-42, ricorda a questo proposito che la semplice definizione del luogo come contenente rispetto ad un contenuto non implica una immobilità assoluta e in quanto tale potrebbe valere come una nozione puramente relativa o situazionale del luogo. In tal caso, infatti, che ci sia un luogo ci se ne accorge solo quando la cosa rompe, muovendosi, la sua solidarietà con esso. Da questo punto di vista, allora, il luogo non è una realtà *pre-esistente* e fissa, ma paradossalmente lo si può qualificare solo quando lo si abbandona (cfr. H. BERGSON, *Quid Aristoteles de loco senserit*, cit. dal Moreau, p. 40: « His positis ecce res efficitur mira ac paene incredibilis: ea condicione corpus potiri loco, ut a loco absit »).

[19] *Fisica* IV, 4, 212 a 20.

[20] *Ibid.* IV, 1, 208 b 3; 208 b 10-11.

[21] *Ibid.* IV, 5, 212 b 14-20: « In effetti ciò che è in qualche luogo è prima di tutto di per se stesso una cosa (ti), poi ne suppone un'altra al suo fianco in cui consiste il contenitore; ora rispetto alla totalità dell'Universo non vi è nulla che ne sia fuori, di conseguenza tutto è nel cielo (ouranó) in quanto infatti il cielo è la stessa cosa del tutto. Ora il luogo non è il cielo, bensì l'estremità del cielo che è in contatto con il corpo mobile come limite immobile; sicché la terra è nell'acqua, l'acqua nell'aria, questa nell'etere, l'etere nel cielo, ma il cielo non è più in nessuna altra cosa ». Si osservi lo schema di inerenza applicato sin dai primi accordi della citazione fino alla sua applicazione alla totalità dell'universo.

[22] *Ibid.* IV, 4, 212 a 21-24: « E così il centro del cielo [la terra] e l'estremità, rispetto a noi, del movimento circolare [ovvero la superficie inferiore della luna] sono comunemente ammessi, da tutti, essere in senso eminente l'alto e il basso; l'uno perché permane eternamente, l'altro, l'estremità del movimento circolare, invece, perché si comporta sempre alla stessa maniera ».

[23] Cfr. E. BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 3ª ed. Paris 1962, p. 41: « L'azione meccanica mediante il contatto è, in Aristotele, la rappresentazione dominante: è toccando che Dio agisce sulla sfera esteriore del cielo ed è attraverso una serie di contatti che il movimento circolare del cielo provoca progressivamente i diversi movimenti del mondo sino ai luoghi sublunari [...]. Non sorprende pertanto che il luogo sia il contenente che in un modo attivo, attraverso il contatto della sua superficie, impone in qualche modo i corpi nel posto che devono occupare [...] ».

[24] Da questa concezione assolutistica del luogo viene resa altresì impossibile l'idea stessa di *creatio ex nihilo*, e non si può optare che per una generazione da una materia preesistente. Se creare è inteso (come dev'essere inteso) come porre qualcosa, il luogo che questo qualcosa occupa, essendo separabile dal qualcosa, deve, prima della generazione, essere vuoto, il che è impossibile perché il vuoto non esiste (*Fisica* IV, 8); l'unica azione possibile sarà pertanto quella di sostitui-

re ad un contenuto di un luogo un altro contenuto, sempre rimanendo come denominatore comune il luogo dove avviene questa sostituzione. Cfr. per questo le conclusioni di ARISTOTELE, *De coelo* III, 2 301 b 31-302 a 9.

[25] Indicazioni sui limiti della posizione aristotelica sul tema della provvidenza si trovano ancora in H. HAPP, *Weltbild*, cit., pp. 77-84 (Vorsehung und Theodizee); ID., *Kosmologie*, cit., spec. alle pp. 167-170; J. PEPIN, *Idées grecques*, cit., pp. 223-233.

[26] Cfr. gli articoli citati di Happ e di Pepin e soprattutto il testo di *Etica a Nicomaco* X, 9, 1179 a 22-32.

[27] Sulla concezione stellare di Plotino cfr. G. RUDBERG, *Platonica selecta. Plotinus' conception of Nature*, Stockholm 1956, pp. 127-132: « Plotino è il più acosmico dei pensatori antichi ».

[28] *Enn.* III, 2, 6, 23-25; III, 2, 7, 13-14.

[29] Cfr. il capitolo XIV.

[30] Vedi le pp. 22-26.

IX. LA RELAZIONE IRRECIPROCA

1. *Platone e Plotino*: *il mondo è* qua talis *in Dio*

Il contenuto del capitolo precedente ha messo in rilievo il rapporto di coappartenenza che corre in Aristotele tra il processo di sostanzializzazione dello spazio e l'interpretazione, in senso efficiente-motorio, dell'azione divina. È emersa anche, all'opposto, l'insussistenza di uno spazio presupposto nel platonismo e la funzionalità di questa posizione all'idea generale di una realtà come relazione all'*eidos*. Al posto di una visione carica di tecnomorfismo che tende a vedere il rapporto Dio-mondo nei termini di una produzione efficiente, di un toccare o uno spostare, il platonismo ha risposto in generale servendosi, per interpretare il rapporto tra Principio e principiato, della categoria meno suscettibile di essere cosificata, la categoria di relazione; l'*essere in relazione*, piuttosto che non il *muoversi verso* o l'urtare, è stato lo spettro con cui è stato letto il rapporto che corre tra l'Assoluto e il contingente.

Non rimane ora che portare l'ultimo anello che chiude in un sistema coerente e dà l'ultimo tocco ai dati che abbiamo via via raccolto sui diversi modelli teorici rappresentati, in tema di rapporti Dio-mondo, dal platonismo e dall'aristotelismo. Questo anello è costituito da una lettura, un poco in profondità, del con-

tenuto della relazione che lega Dio al mondo o, platonicamente, l'idea alla copia. In più di una occasione abbiamo visto [1] che, mentre in Aristotele la categoria di relazione è quella che più di tutte è sprovvista di un carattere entitativo, questo non avviene per Platone. Al posto dell'alternativa aristotelica: o sostanza o accidente, la relazione diventa in Platone la categoria fondamentale per comprendere la reciproca *symploké* delle idee e l'impossibile separazione tra idea e ideato [2]: le cose sono *essenzialmente* relazione all'idea, non sono soggetti cosali che poi entrano in relazione [3]; l'idea è relazione all'ideato, perché neppure essa può essere intesa sostanzialisticamente.

Il carattere relazionale del reale in Platone è perfettamente coerente con la dottrina della graduazione della sostanza o, il che è lo stesso, con il suo concetto di *ousia* che è anteriore alla distinzione tra sostanza ed accidente, alla distinzione tra sostanze prime e sostanze seconde e alla distinzione essenza ed esistenza. Quello che importa ora vedere è come viene intesa generalmente, nella tradizione plato-neoplatonica, questa relazionalità del reale, e se il modo di intendere quel reciproco relazionarsi di livelli porti un ultimo contributo di rigorizzazione alla dottrina dei rapporti Dio-mondo.

Parlando di Plotino [4] si è preso nota del fatto che il rapporto tra l'idea e l'ideato non è un rapporto di reciprocità; trattandosi di un rapporto tra principio e principiato, tra causa ed effetto (ma si badi bene tra causa non sostanzializzata ed effetto non sostanzializzato), il rapporto di « somiglianza » non è simmetrico, è una somiglianza del secondo tipo, inconvertibile: la copia è simile al modello, ma non viceversa [5]. La posizione di Plotino, che riprende sotto il nome della « somiglianza » il problema della partecipazione asimmetrica che in Platone corre tra il Principio e i principiati, ha un precedente nello stesso maestro [6]. La regola generale, che tanto Platone che Plotino vogliono mettere in risalto, è che il principio ideale è posto ad un piano a tal punto diverso (ma non totalmente diverso) da quello del principiato da non avere in comune con il principiato se non la somiglianza che il principiato ha con il principio. Il principio, cioè, non ha proporzione, da parte sua, verso il principiato, *infiniti ad finitum non est proportio*, ma sotto un altro aspetto ha tuttavia una proporzione, nel senso che il principiato è in rapporto al principio, *finiti ad infinitum est proportio* [7]. Non c'è proporzione tra infinito (nel senso di infinito qualitativo) e finito, salvo quella determinata dal fatto che il finito « imita », « somiglia », « partecipa » all'infinito.

Questo tipo di rapporto irreciproco, che pone la relazione che il principio ha verso il principiato come relazione che il principiato ha con il principio, allontana come è evidente ancor di più l'immagine efficiente di un'azione diretta *da parte* dell'idea: la sua relazione con la copia è la relazione che la copia ha con l'idea. Ma vi è anche qualcosa di più: nella relazione irreciproca tra modello e immagine non soltanto l'idea non ha alcun elemento in comune con la copia, la *ratio quanti* non è *quanta* [8], il principio del colore non è colorato [9], la forma è *aneidos* [10], ma neppure idea e copia, oltre a non aver nulla in comune, possono essere pensate su un'identica base concettuale, per esempio quella dello spazio, come oggetti gli uni *accanto* agli altri. Questa impossibilità di pensare lo spazio (ma anche il tempo e ogni altra nozione) come un *medium* concettuale comune secondo il quale operare la comparazione, in sede di rapporti Dio-mondo si conclude in una affermazione decisamente antispazializzante: come la relazione dell'idea verso la copia è costituita dalla relazione che la copia ha (o è) con l'idea, così, in assenza di un *medium* spaziale comune, Dio è nel mondo nel senso che il mondo è in Dio.

Si badi: la relazione non più esterna (come di cosa che *poi* è *anche* in relazione), ma interna che il mondo ha con Dio, non comporta soltanto che il mondo *modo eminentiori* sia in Dio, nel senso ovvio ed espresso dalla tradizione occidentale, del principiato contenuto *idealmente* nel principio, ma anche che il mondo *qua talis*, nel suo essere attuale, si trovi in Dio [11]. Dio è il luogo attuale del mondo. E in virtù di quella irreciprocità che corre tra

Principio e principiato si può comprendere in quale senso *plenior* vada intesa la dottrina dell'onnipresenza divina: Dio è nel mondo nel solo senso per cui il mondo si trova in Dio; Dio rimane sempre trascendente, è il mondo che è immanente in lui [12]. In questa presenza di Dio nel mondo che deve essere intesa nel modo meno attivo-motorio possibile, poiché si tratta propriamente di una presenza attuale, materiale, del mondo nel Principio, si consuma una volta di più l'impostazione decisamente anti-efficiente che ha guidato la riflessione plato-neoplatonica sul tema dei rapporti Dio-mondo; a essa non potrà fare a meno di rifarsi la teoresi agostiniana.

2. *Porfirio: gli attributi riferiti a Dio riguardano il mondo*

Oltre a questa accentuazione in senso anti-efficiente e anti-spaziale che la dottrina della relazione inconvertibile tra idea e copia ci ha offerto per leggere in filigrana il rapporto Dio-mondo, vi è ancora un ultimo punto sul quale quella dottrina ha prodotto materiale di riflessione speculativa. Esso può essere riassunto nella tesi secondo la quale ogni operazione o attributo che venga predicato nei confronti del principio che guida la relazione va in realtà considerato come riferito al secondo termine della relazione.

Questo principio, per il quale se diciamo che « Dio muove il mondo » dobbiamo solo intendere che il « mondo è mosso », applicazione al tema delle proposizioni su Dio di una relazione tra due termini in cui il primo è in relazione in quanto il secondo è in relazione al primo, è un passo ulteriore sulla strada dello sganciamento della causalità divina da ogni immagine di efficienza. In questa prospettiva il mondo può benissimo essere un effetto *spinto* fuori da Dio, senza che per questo si debba intendere in Dio un movimento efficiente corrispondente. Chi ha applicato la dottrina della relazione irreciproca al tema degli attributi è Porfirio, e mi sembra che sino ad oggi non ne sia stata rilevata la sua

qualità di fonte ispirativa su questo punto della dottrina agostiniana.

Il passo più importante si trova in un *Commento al Parmenide*, recentemente rivendicatogli con ottime ragioni [13]. In esso Porfirio riprende la dottrina plotiniana della somiglianza irreciproca che corre tra due termini di cui uno è simile all'altro, che è il suo modello, mentre questi non ha con la copia né una relazione di somiglianza-identità, né di dissomiglianza-differenza [14]. Nello spiegare questa concezione già nota, Porfirio fa alcune esemplificazioni dalle quali emerge con chiarezza il principio che ogni predicato riferito all'Uno riguarda invece le relazioni che noi abbiamo con Lui:

> È come se noi ponessimo una questione circa i tramonti del sole e uno dicesse che non v'è tramonto del sole, se per tramonto [si intende] un oscuramento della luce e l'avvicinarsi della notte, inquantoché il sole non subisce alcun oscuramento né vede la notte, mentre sono quelli che si trovano sulla terra che cadono nell'ombra; [quello che dicesse così], parlerebbe giustamente affermando che il tramonto del sole è un accidente (pathema) di quelli che si trovano sulla terra; e ugualmente non si dovrebbe parlare di levata del sole. Perché la levata del sole è una illuminazione dell'aria intorno alla terra, ma per colui che è sempre luce non significa nulla che l'aria terrestre sia illuminata ad un certo momento, e questo in quanto il sole non prova queste cose e ignora sia il tramonto che la levata non essendo mai né [ad un certo momento] illuminato, né [ad un certo momento] oscurato, ma entrambi questi due stati sono una affezione (pathema) di coloro che stanno sulla terra, ed essi trasferiscono al sole ciò che si riferisce loro ignorandone il carattere accidentale [15] [...] così ogni alterità e ogni identità, ogni somiglianza e ogni dissomiglianza devono essere bandite da Dio, essendo egli senza relazioni alle cose che vengono dopo di lui, ma sono le cose prodotte da lui che, mentre si sforzano, essendo dissimili da quello, di essergli aderenti, credono di poter reciprocare anche verso di lui le loro disposizioni [16].

Dal contenuto di questo passo risulta con meridiana evidenza come la dottrina della relazione irreciproca offra non solo un modo appropriato di pensare il rapporto Dio-mondo senza cadere nelle

secche di un'immagine spaziale-efficiente, ma anche un modo di predicare, nei confronti del Principio, un discorso che non sia di pura teologia negativa. Al posto di incappare nella proibizione della dizione di ogni attributo a Dio, la doppia relazione permette un discorso su Dio che è certamente vero quanto ai suoi effetti. Il limite della teologia negativa si esprime in questo commento porfiriano sottraendo il Principio all'alternativa obbligata di totale differenza o totale identità rispetto al mondo [17]; e il commento consente, d'altra parte, di parlare del mondo come effettivamente differente da Dio. Dio non è differente dal mondo, mentre il mondo differisce da lui. Spazio, tempo, movimento e quant'altre disposizioni possano capitare, pur non adattandosi a Dio, non sono per questo meno vere *quoad nos*. Nel caso di Dio queste disposizioni indicano soltanto gli accidenti di colui in rapporto al quale Egli riceve un nome nuovo, appunto come il sole, di per sé sempre splendente, è detto essere al tramonto oppure all'alba, in relazione all'oscurità o all'illuminazione in cui giacciono coloro che si trovano sulla terra.

Da quanto è stato detto in quest'ultimo capitolo si possono riassumere i dati che la tradizione greco-platonica lascia in eredità ad Agostino sul tema della relazione: 1) la relazione non è in opposizione alla sostanza; si affaccia una nozione di relazione che ha contenuto entitativo; 2) la relazione che il Principio ha con il principiato è inconvertibile; 3) questa inconvertibilità elimina in radice ogni immagine attivistica e motoria in Dio, senza che per questo possano essere ritenute false le disposizioni che toccano l'altro punto di riferimento, il mondo.

NOTE

[1] Cfr. per es. alle pp. 46 e 136-138. E per Platone il paragrafo sulla sostanza alle pp. 40-42.

[2] La correlatività essenziale degli enti non ha naturalmente nulla a che fare con il relativismo protagoreo: dire, senza una specifica ulteriore e sotto quali aspetti, che il grande è in senso assoluto piccolo o il simile dissimile, dice Platone, è da principianti (*neoghenés, Sofista* 259 d 7). Va aggiunto, inoltre, che in senso inverso alla struttura linguistica aristotelica Platone rifiuta la funzione isolatrice della copula *è* avendo un'idea di discorso come unità inisolabile di soggetto e verbo, una *symploké* di nomina e azioni (*Sofista* 262 d 4: symplekon ta remata tois onomasi) che è il corrispondente esatto della *symploké* ontologica (*Sofista* 259 e 6). Al posto allora della frase tipica dell'aristotelismo che potrebbe essere *Teeteto è uno che siede* (dove avremmo un sostantivo al quale inerirebbe in modo additivo una predicazione, favorendo l'idea che prima ci sia un supporto fisso, la cosa, e poi dei puri *nomina* predicati di essa) abbiamo in Platone, come esempio di proposizione, la frase *Teeteto siede* (*Sofista* 263 a 2) dove il predicato verbale dà alla frase l'unità dell'atto o del processo e rende impossibile quell'isolamento altrimenti inevitabile con la copula. Cfr. per tutto ciò K. FLASCH, *Die Metaphysik*, cit., pp. 40-45, e, in via subordinata, J. L. ACKRILL, *Plato and the Copula*, in « Journal of Hellenic Studies » (1957), pp. 1-6.

[3] Interessante nella tradizione neoplatonica questa definizione esplicita di Bonaventura: *imago est essentialis dependentia et relatio* (citato da K. FLASCH, *Die Metaphysik*, cit., p. 16).

[4] Cfr. alle pp. 90-92.

[5] La somiglianza del primo tipo, ricorda Plotino, è orizzontale in quanto avviene tra immagini derivanti da un medesimo modello, è un rapporto da *eikon* a *eikon* (cfr. *Enn.* I, 2, 7, 28-29: « La somiglianza tra gli uomini buoni è la somiglianza di un'immagine con un'altra immagine che viene dal medesimo modello »); diverso è invece il secondo tipo che è la somiglianza che l'immagine ha con il modello stesso (*Ibid.*: « Ma la somiglianza con Dio è la somiglianza che si ha nei confronti del [*pros*] modello stesso »). Strano che lo HARDER, *Plotins Schriften*, cit., Band I b, p. 560, non si sia reso conto che la limitazione nella somiglianza con Dio contenuta nel platonico *kata to dynaton* del Teeteto, lungi dallo sparire, ritorni in Plotino proprio in questa impossibilità di essere reci-

procata da parte del modello. La somiglianza che la copia plotiniana ha con il suo paradigma è sempre come in Platone molto relativa.

6 Vedi la nota 45 del III capitolo.

7 Cfr. le considerazioni di J. HIRSCHBERGER, *Das Prinzip der Inkommensurabilität*, cit., pp. 39 ss.

8 *Enn.* II, 4, 9, 5-10.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.* I, 2, 2, 21-22: « Quanto più uno partecipa alla forma, di tanto viene ad assomigliare all'essere (divino) che è senza forma ». Cfr. anche il testo di Agostino citato alla nota 71 del capitolo IV.

11 Plotino riassume questa tesi in un principio enunciato in *Enn.* V, 5, 9, 1-4. Su questo contenimento *ut sic* del mondo in Dio (che è l'esatto contrario dell'interpretazione aristotelica del chorismós platonico: le cose sensibili stanno accanto, *pará*, alle intellegibili, *Metafisica* I, 6, 987 b 8) nell'opera agostiniana cfr. alle pp. 253-283 di questo scritto.

12 Molto buone le pagine 94-95 di K. KREMER, *Gott und Welt*, cit.

13 Cfr. P. HADOT, *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide*, in « Revue des études grecques » (1961), pp. 410-438, dove si rende ragione di questa attribuzione attraverso un'analisi del vocabolario e della dottrina del *Commento*. Nel secondo volume di un'altra sua opera (*Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, 2 voll.) lo Hadot ha riportato il testo di questo commento. Le nostre citazioni, pertanto, verranno prese da questa edizione.

14 PORFIRIO, *In Parmenidem* III, 1-13 (Hadot, p. 72).

15 Il testo a questo punto continua con un altro esempio significativo: coloro che navigano su un battello lungo la costa, benché siano essi a muoversi, credono invece che sia essa a farlo.

16 PORFIRIO, *In Parmenidem* III, 13-35 e IV, 1-4 (Hadot, pp. 72-74). Cfr. anche IV, 35 e V, 1 (Hadot, p. 76): non trasferiamo in altre nostre proprie affezioni. Un precedente plotiniano molto significativo mi sembra che possa trovarsi in VI, 9, 3, 49-51: « Noi diciamo che Egli [l'Uno] è una causa, ma questo significa attribuire un carattere accidentale non a Lui ma a noi, che riceviamo qualcosa da Lui mentr'Egli resta in se stesso ».

17 Interessante sotto questo aspetto la definizione che in questo stesso commento viene data della conoscenza divina: essa è una conoscenza che si oppone alla opposizione di conoscenza ed ignoranza (Hadot, pp. 79 ss.). Per altri aspetti in cui Dio è, secondo il suo modo proprio, la coincidenza delle determinazioni che, al livello del mondo, sarebbero opposte, cfr. P. HADOT, *Porphyre*, vol. I, pp. 285-286. Per il coordinamento tra teologia negativa e positiva in Porfirio cfr. *ibid.*, pp. 278-286; e qui avanti alle pp. 318-320.

PARTE SECONDA

UN CONSUNTIVO

Dalle analisi svolte nella prima parte di questo lavoro, dedicate all'emergere dell'alternativa tra i due modelli di rapporto Dio-mondo, il modello aristotelico e quello plato-neoplatonico, si sono potuti ricavare i tratti per questo consuntivo: il plato-neoplatonico con il suo modo di pensare sintetico-relazionale [1], con la sua idea di verità che non è funzione di cose autarchicamente presupposte [2], con il rifiuto del modello tecnomorfo nell'interpretare la causalità divina [3], con una concezione della gradualità della sostanza che doppia abilmente l'isolamento reificante [4], con un concetto di relazione opposto all'immagine di una categoria non entitativa [5], con la formulazione di una teoria di una relazione inconvertibile [6] e, infine, con un concetto di spazio non volumetrico [7], si è presentato ai nostri occhi come una *Weltanschauung* profondamente coerente.

Il risultato complessivo di questa modalità di interpretare il reale, scandita in tante sezioni *au ralenti*, può essere individuato in una concezione *non cosificante* del rapporto Dio-mondo. Non soltanto Dio, ma neppure il mondo e neppure il tipo di causalità che lega il mondo a Dio risultano pensabili nei termini di un *pragma*, un fatto, una cosa, isolabili come *hypokeimena*, come sostanze, alle quali far riferimento con uno sguardo fissante. La correlatività essenziale di idea e ideato, l'impossibilità di pensare la

cosa altrimenti dal suo riferimento all'idea, ci fanno capire che il modo platonico di interpretare esclude di pensare i rapporti tra i *realia* nei termini di una separazione tra soggetto e oggetto, tra cosa e cosa. Al posto di una realtà costituita da soggetti entificati, massicciamente esistenti, abbiamo, invece, nel platonismo un modo di leggere il reale che lo considera strutturato per livelli. Dove, si tenga presente, i livelli, i *modi*, non sono da intendersi immediatamente all'interno della distinzione aritotelica tra sostanza e accidente (per cui, non essendo separati sostanzialmente, si sarebbe tentati di pensarli come efflorescenze di una unica realtà), ma sono *prima* di quella distinzione e perciò appunto sussistenti come *diversi* senza per questo essere altre cose.

Abbiamo già visto come su non pochi punti la posizione agostiniana si affianchi e continui la tradizione plato-neoplatonica [8], e salvo qualche elemento ritardante [9] non ne contraddica l'impianto antisostanzialistico. In questa sezione ripercorreremo a mano a mano i capisaldi della posizione agostiniana, partendo dalla logica per arrivare all'ontologia, in particolare per giungere a vedere da vicino il rapporto Dio-mondo. Passeremo in rassegna i seguenti temi: la riabilitazione del relativo, la tendenza antisostanzialistica, la relazione irreciproca, la sua applicazione in sede cosmologica, il tema della creazione e della provvidenza eidetiche e, infine, la natura relazionale di Dio.

NOTE

[1] Cfr. pp. 22-25.
[2] Cfr. pp. 19-22.
[3] Cfr. pp. 35-40, 81-84, 101-103.
[4] Cfr. pp. 40-45.
[5] Cfr. pp. 40-42, 81-82, 148, 153 e più avanti pp. 161-162.
[6] Cfr. pp. 147-154.
[7] Cfr. pp. 133-136.
[8] Cfr. pp. 19-28, 65-69, 103-109, 125-126.
[9] Cfr. pp. 55-65. Oltre a questi elementi tecnomorfi di cui si è parlato e oltre ad un concetto di relazione inerenziale di origine aristotelica di cui si tratterà tra poco (vedi alle pp. 163-165), tra i dati sostanzializzanti dell'Ipponate non va dimenticata la sua teoria della *lingua*. Peraltro altamente rimontata da una teoria del *significato* che vede il discorso possibile non nella misura in cui le parole sono *segni* vocali di cose, corrispondenti ad esse in scala uno a uno; ma nella misura in cui *prima* delle parole e delle cose è presente all'intelletto di chi ascolta il *senso* o l'*intenzione* di chi parla. Certamente nessuna cosa è comunicabile senza segni (vocali o altro): « Nondum prorsus extat quod sine signis doceri posse videatur » (*De magistro* X, 30); ma i segni di per se stessi sono insignificanti: « Per ea signa quae verba appellantur nos nihil discere » (*ibid.* X, 34). Questo significa che il primato della cosa, che sta davanti con la sua possibilità di essere indicata con un segno, viene messo in discussione e questo in perfetta coerenza con l'impianto antisostanzialistico; la comunicazione è possibile in quanto la conoscenza del *senso* della cosa che è una conoscenza apriorica, rende possibile la conoscenza del *significato* della parola che la indica. Senza questa conoscenza precedente la parola non direbbe nulla sulla cosa (« Magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur »), la conoscenza del significato della parola presuppone la conoscenza della cosa (*De magistro* X, 33); noi apprendiamo il valore di una parola, ovverosia il significato nascosto sotto il suono della voce, quando la cosa significata è già conosciuta, piuttosto che, al contrario, conoscere la cosa attraverso il significato: « Potius enim [...] vim verbi, id est significationem quae latet in sono, re ipsa quae significatur cognita, discimus quam illam tali significatione percipimus » (*De magistro* X, 34); cfr. sul tema tra i tanti l'eccellente W. BEIERWALTES, *Zu Augustins Metaphysik der Sprache*, in « Au-

gustinian Studies » (1971), pp. 179-185; L. ALICI, *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Roma 1976; e per un'intelligente indicazione V. MATHIEU, *Il problema dell'esperienza*, Trieste 1963, pp. 107 ss. Tuttavia, dicevamo, rimane nella parte logico-grammaticale della sua teoria della parola un'impostazione stoico-aristotelica. Nel suo scritto incompiuto *De dialectica* (PL XXXII, recentemente rieditato da J. Pinborg con trad. e introd. di B. Darrel Jackson, Boston 1975; e sull'autenticità: J. PEPIN, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova 1976, a cura delle *The Saint Augustine Lectures* dell'Università di Villanova) Agostino divide aristotelicamente (cfr. spec. *De interpretatione* 1, 16 a 13-16; 4, 16 b 28-30, ma in generale i primi cinque capitoli del trattato; cfr. anche la nota 11 del cap. VIII), tra logo semplicemente semantico e logo apofantico che è l'unico su cui verte il giudizio di negazione o di affermazione (*De dialectica*, cap. I) favorendo, pertanto, l'interpretazione del logo come un puro *nomen* estrinseco alla cosa; e continua, nello stesso scritto, con altri elementi aristotelizzanti: la definizione della preghiera come discorso sul quale non verte giudizio di verità o falsità (*ibid.*, cap. II = *De interpret.* 4, 17 a 2-5) e la concezione, da una parte, di *res* autarchiche, indipendenti dal pensiero e, dall'altra, di nomi e definizioni (*ibid.*, cap. V = *Sophist. elench.* 1, 165 a 7; *Topici* VI, 7, 146 a 3-12); oppure la tesi che i segni scritti corrispondono a suoni a loro volta corrispondenti ad affezioni dell'anima (*ibid.*, cap. V = *De interpret.* 1, 16 a 3-4).

X. LA RIABILITAZIONE DEL RELATIVO IN AGOSTINO

1. *Plotino: un concetto non accidentale di relazione*

Si può dire che Agostino accetta due versioni del concetto di relazione, allo stesso modo di Plotino. Sotto un primo aspetto, nel filosofo neoplatonico, la categoria di relazione viene pensata al modo aristotelico. Un rapporto di somiglianza tra due è possibile solo sulla base di un'identità di qualità presupposta, come un rapporto di uguaglianza sulla base di un'identità di quantità [1]. La presenza di questo *medium* ci permette di cogliere il rapporto tra i due termini, ma ci rivela al contempo che la relazione di uguaglianza o di somiglianza non è altro che un giudizio che noi diamo dall'esterno ad esseri che già esistono per se stessi [2]. Questo fatto naturalmente non esclude che la relazione (di somiglianza o di uguaglianza) che viene colta tra i due termini sia qualcosa: ma la sua esistenza accanto all'*hypokeimenon* è appunto solo quella di un accidente [3]. Le relazioni esistono come relazioni, ma questo non vuol dire ancora che esse siano qualcosa di più di un accidente; anzi, volendo definire in che cosa consista la realtà del relativo, Plotino l'enuncia al modo aristotelico: ciò che riceve realtà solo dalla relazione, dal rapporto. Il relativo è una cosa differente dal soggetto in relazione; questo soggetto, infatti, ha una realtà ulte-

riore alla sua relazione, mentre il relativo in senso proprio coesiste simultaneamente e svanisce simultaneamente al suo correlativo [4]. La dipendenza reciproca dei relativi non sta a confermare altro che il carattere accidentale ed estrinseco della relazione: « Il relativo non ha alcuna realtà prima della sua relazione ad altro, è questa relazione che lo pone in essere, ed esso non è nulla al di fuori di questa relazione; per esempio il doppio nel momento stesso che è detto doppio acquista origine (ghenesin) e realtà (hypostasin) nella comparazione [di una grandezza di due cubiti] ad una grandezza di un cubito; ma prima esso non è neppure pensato, ed è dalla comparazione che prende nome e realtà » [5].

Tuttavia, oltre questa configurazione del relativo, Plotino ne suggerisce un'altra che conferma la sua opposizione all'aristotelismo [6]. Relativo non è soltanto ciò che vien colto presupponendo un *subiectum* a cui debba fatalmente inerire; relativo è anche ciò che partecipa verticalmente ad una forma [7]. Poiché, infatti, esistono anche gli intellegibili e anzi occupano il primo posto, la relazione delle cose ad essi non può essere esterna, come se avvenisse tra due sensibili [8]. Se esistesse tra idea e cosa la relazione reciproca che esiste tra le cose, ogni relazione di somiglianza, grandezza, piccolezza che corresse tra idea e ideato verrebbe ad essere per l'ideato un accidente ben lungi dal costituirlo. Ma poiché l'intellegibile non è simile, non è uguale, non è grande, non è piccolo [9] rispetto al sensibile, la relazione di somiglianza e tutte le altre relazioni che i sensibili hanno con gli intellegibili non possono essere colte come accidenti esterni alle cose, ma come ciò che le costituisce.

La relazione, al posto di essere un carattere comune, accidentale, dipendente esclusivamente dal nostro modo di guardare, assume una densità entitativa: dire che la cosa ha una relazione di somiglianza all'idea, non vuol dire altro che la cosa *è* questa relazione. Non è un soggetto che *in più* è simile, ma è un soggetto costituito da questo esser-simile.

2. *La relazione « aristotelica » in Agostino*

Vediamo ora come questa doppia valenza del relativo, da una parte quella aristotelica dall'altra quella platonica, ritorni in Agostino. Possiamo dire che la nozione di una *relatio essentialis*, per usare il termine bonaventuriano, non è ignota al Santo. E l'aver avuto presente il contenuto di questa nozione, anche se non proprio il termine, è di eccezionale importanza per il quadro teoretico generale e non solo per la dottrina trinitaria [10].

Dei tratti caratteristici del relativo, l'essere *ad alium*, il coesistere simultaneamente con il proprio correlativo, l'essere introduttivo alla conoscenza dell'altro relativo, l'esprimere una certa idea di dipendenza, di tutti questi tratti che sono presenti nelle *Categorie* aristoteliche e ben noti ad Agostino [11] il più importante, riassuntivamente previo a tutti gli altri, è quello costituito dalla sua posizione accidentale rispetto alla sostanza. Sostanza e relazione risultano nettamente separate, e la relazione nelle cose create rientra nella categoria degli accidenti, delle cose cioè che possono scomparire o diminuire: « Nelle cose create e mutevoli, ciò che non si predica in senso sostanziale, non può venir predicato che in senso accidentale. In esse è accidente tutto ciò che può scomparire o diminuire: le dimensioni, le qualità, e le relazioni come amicizie, parentele, servitù, somiglianza, uguaglianza e le altre cose di questo genere; la posizione, il modo di essere, lo spazio ed il tempo, l'azione e la passione » [12].

L'accidente, che in questa prima approssimazione è l'unico ad avere una variazione in *magis et minus*, è la categoria comprensiva anche dei relativi, e il relativo come tutti gli accidenti risulta distinto dalla sostanza e avente con quella un rapporto meramente inerenziale. Esso può perdersi ed essere riguadagnato senza che per questo nulla muti nella sostanza; il suo rapporto con il *subiectum* è messo in evidenza da una serie di esempi che cosificano fortemente il tipo di inerenza. Come il vaso non è il liquido che contiene, come il corpo non è il colore che si spalma su di esso e

l'aria non è la luce o il calore che l'attraversano e l'anima non è la sapienza di cui è in possesso, così deve essere inteso il rapporto tra la sostanza e ogni tipo di accidente, tra l'*habens*, il soggetto sostanziale, e lo *id quod habet*, l'accidente posseduto [13]. Ognuno di questi soggetti sostanziali permane, mentre è l'accidente a mutare; mutano la grandezza, il colore, la figura di un corpo e mutano anche separatamente gli uni dagli altri, senza che per questo sia il corpo a mutare [14].

In questa distinzione reale tra sostanza e accidente, diventa obbligatorio anche per il relativo da una parte inerire ad una sostanza che faccia da *hypokeimenon* presupposto, dall'altra avere tutta la realtà *solo* nel riferimento ad altro. Ecco un testo ampiamente rappresentativo:

> Allo stesso modo in cui (quomodo) quando si dice « padrone » non si indica l'essenza, ma la relazione in rapporto allo « schiavo », così quando si dice « uomo », o qualcosa di simile, il cui significato è assoluto (ad se), non relativo (ad aliud), allora si designa l'essenza. Quando perciò un uomo si dice padrone è inteso in senso relativo: uomo infatti ha senso assoluto, padrone senso relativo allo schiavo. Ora, per tornare al nostro problema, se l'essenza stessa si prende in senso relativo, la stessa essenza non è più essenza. Inoltre ogni essenza designata in senso relativo è pure qualcosa indipendentemente dalla relazione. Per esempio, nelle espressioni « uomo padrone », « uomo schiavo », « cavallo da tiro », « moneta caparra », « uomo », « cavallo », « moneta » sono termini assoluti, sono sostanze o essenze; invece « padrone », « schiavo », « da tiro », « caparra » sono termini che hanno un senso relativo. Ma se non ci fosse l'uomo, cioè una sostanza, non ci sarebbe alcuno che potrebbe venire chiamato padrone in senso relativo; se il cavallo non fosse un'essenza, non vi sarebbe nulla che si potrebbe chiamare « da tiro »; così pure se la moneta non fosse una sostanza non potrebbe chiamarsi neppure « caparra » in senso relativo [...]. Non esiste assolutamente un colore assoluto; il colore è sempre il colore di qualcosa di colorato. Mentre l'oggetto al quale appartiene il colore, anche se in quanto oggetto colorato dice relazione al colore, in quanto corpo è qualcosa di assoluto [15].

Come ben si vede dall'insieme di queste prese di posizione, l'impostazione aristotelizzante di Agostino, che tende ad interpretare la sostanza come cosa-corpo [16] e la relazione come un accidente che ha esistenza solo *in subiecto* [17], porterebbe un colpo mortale alla dottrina della Trinità, a meno che, appunto come è il caso, la Trinità stessa non rappresentasse un'eccezione e una primizia di quella riabilitazione del relativo che avrà tanta importanza. Nonostante, infatti, che in Dio per la sua immutabilità nulla si predichi in senso accidentale [18], e nonostante che in Lui gli attributi improntati al tempo non suppongano altro che la mutazione delle creature [19], è tuttavia possibile affermare che in Lui non tutto si predica in senso sostanziale. Se così fosse la predicazione in Dio delle relazioni di Padre, Figlio e Spirito comporterebbe, una volta escluso che si tratti di puri nomi, il triteismo. Ma così non è. Oltre la predicazione secondo la sostanza, è possibile la predicazione secondo la relazione, una volta che si escluda dal termine relazione ogni aspetto accidentale [20].

La predicazione di « Padre » relativamente al « Figlio » non è la predicazione di un accidente, in quanto questa predicazione è eterna, e pur non essendo una predicazione secondo la sostanza (se così fosse il Padre e il Figlio avrebbero due sostanze diverse come vogliono gli ariani) [21], essa è, tuttavia, reale. « Padre » è una relazione sussistente, dotata di vera realtà; questa relazione pur non riguardando la sostanza di Dio, definisce nonpertanto quella distinzione sussistente, all'interno dell'unità divina, rappresentata dal Padre rispetto al Figlio [22].

3. *L'inapplicabilità dello schema di inerenza per l'anima: Plotino*

Questa eccezione importantissima all'aristotelica negazione dell'entatività della relazione non avrebbe però molta importanza nel discorso agostiniano, se fosse limitata all'ambito della teologia intradivina. In realtà che il concetto di relazione si sottragga alla svalutazione aristotelica lo confermano altri settori del pensiero del santo; per esempio la dottrina della trinità nell'immagine di

Dio che è l'uomo, il rapporto anima-operazioni dell'anima e altre ancora. È da questi versanti, oltre che da altri che vedremo più avanti [23], che sembra confermarsi l'ipotesi che la relazione non sia in Agostino né una sorta di *milieu* tra il concetto di sostanza e quello di accidente [24], né una *terza* categoria accanto a queste due [25], bensì l'*unica* categoria (precedente ogni distinzione categoriale in sostanze e accidenti) con cui il santo pensa, di fatto, il reale quando lo considera dal punto di vista speculativo e non da quello meramente logico-analitico [26].

L'idea di un concetto non inerenziale di relazione, oltre che nella Trinità, trova il suo spazio, abbiamo anticipato, nella concezione agostiniana dell'uomo come essere spirituale, dotato di operazioni intelligenti che non hanno né tra loro, né nei confronti dell'anima, in cui *insunt*, un rapporto predicativo, *tamquam in subiecto*. Agostino aveva già visto il limite di una concezione « cosificata » dell'accidente, intendendo per concezione cosificata l'immagine di una eterogeneità reale e fisica dell'accidente rispetto alla sostanza, quasi che questo potesse essere separato da quella e, come dire, trasvolare altrove [27]. Una concezione rigorosa dell'accidente deve pensarlo, più che separabile, mutabile rispetto all'immutabilità della sostanza.

Ma la presenza di accidenti mutabili insieme alla sostanza (i cosiddetti accidenti *achórista*) e che non possono abbandonarla perché senza di essi la sostanza cesserebbe di esistere (come il calore rispetto al fuoco o il bianco rispetto alla neve), rendevano abbastanza problematica quella distinzione reale e « manistica » con cui si era partiti [28]. La possibilità di intendere il rapporto sostanza-accidenti altrimenti che attraverso lo spettro di una pura differenza o di una pura identità doveva fare capolino. Dove trovare l'esempio di un'unità tra sostanza e accidente che andasse oltre la tautologicità da una parte, e lo schema predicativo dall'altra?

Bisogna rifarsi, ancora una volta, a questo punto, a Plotino. È il filosofo neoplatonico che offre la soluzione, sia in generale rifiutando di applicare agli intellegibili le categorie aristoteliche,

sia in particolare attraverso il peculiare rilevamento della condizione di unimolteplicità tipica di quell'intellegibile che è l'anima. In una breve anticipazione delle tesi della sesta *Enneade*, sull'inapplicabilità delle categorie all'intellegibile, Plotino aveva chiarito l'improprietà di pensare l'essere, il movimento, l'attività come attributi inerenti ad una sostanza fissa e isolata: nell'intellegibile ogni « parte » è ad un tempo sostanza e relazione, se stessa e insieme tutte le altre [29]. Al posto del metodo della classificazione logica, che porrebbe come ontologicamente secondario l'accidente rispetto alla sostanza, si afferma nello stesso trattato la reciproca coappartenenza e interrelazione, tra i due termini, nel mondo intellegibile, e la caratteristica comune, di ciò che qui chiamiamo sostanza ed accidente, di essere degradazioni progressive a partire dall'identica realtà intellegibile. Là tutto è atto [30].

Ma è altrove, e precisamente nella sesta *Enneade*, che il rifiuto di leggere il reale secondo lo schema cosa-qualità della cosa ha un'incidenza sul pensiero agostiniano. La struttura unimolteplice dell'anima è, colà appunto, un esempio di un rapporto tra essenza e determinazioni che non si costituisce estrinsecamente: l'essere dell'anima è vita, e la vita non è un attributo della sostanza anima, che in se stessa sarebbe qualcos'altro oltre la vita, bensì è l'anima stessa. L'anima si esplica in un movimento (la vita) che parte da sé e ritorna a sé senza esserle addizionale [31]. L'anima, dunque, è una sorta di esemplificazione dell'unità-consustanzialità dei generi sommi del mondo intellegibile [32].

4. *La mutualità delle potenze e la coessenzialità con la* mens

L'idea di un « tutto sostanziale » si affaccia in Agostino proprio nella considerazione del rapporto tra *anima* e *vita* dell'anima. È difficile considerare accidentale un rapporto in cui, al venir meno dell'« accidente » *vita* dell'anima, viene meno la « sostanza » *ani-*

ma. E nella determinazione del carattere improprio della definizione di accidente per la *vita* (si et illud dici accidens placet), il Santo formula implicitamente per la prima volta un rapporto di inerenza reciproca tra tre termini: l'anima, la vita dell'anima, la sapienza dell'anima. Il venir meno della sapienza ha un corrispondente nella diminuzione dell'intensità degli altri due termini [33].

La critica dell'impostazione categoriale sostanza-attributi in quel passo non ha che un primo avvio. Dalla definizione di una prima triade (anima, vita, sapienza), in cui i rapporti di implicazione sono essenziali, a tutta una serie di formule che mettono in rilievo l'autopossesso dello spirito, il passo è breve. È vero che qualcosa può esistere senza vivere, e vivere senza intelligere [34], ma questo non è l'uomo che si sperimenta come persona spirituale in cui essere, pensare, volere (o amare) sono un'unità inscindibile e una distinzione inannullabile [35]. Le molteplici analogie che Agostino coglie tra la Trinità e la struttura triadica della persona umana (come, per esempio: mens-notitia-amor; memoria-intellegentia-voluntas; memoria-comprensione di sé-amore) [36], e sulle quali data la larghissima pubblicità non merita che ci fermiamo, stanno tutte ad indicare l'impossibilità di pensare il rapporto tra le operazioni spirituali secondo lo schema inerenziale. Ogni operazione della triade implicita, *mens-notitia-amor*, non può essere guardata isolatamente, né come un soggetto sostanziale cui le altre ineriscano, né come una relazione accidentale che non abbia altra esistenza che quella del soggetto cui si riferisce [37].

Ugualmente ogni potenza della triade esplicita e in atto (memoria-intellegentia-voluntas) è sussistente in quanto indipendente e distinta nella sua operazione (il conoscere non è amare), ma purtuttavia questa sussistenza non è assoluta; essa è solo il risultato della relazione che intrattiene con le altre (il sapere è sapere in quanto sapere di ricordare; la memoria è memoria in quanto ricorda di intelligere e di volere; la volontà è volontà in quanto volontà di intendere e ricordare) [38]. Un testo del *De Trinitate* sulla coinerenza senza confusione di *memoria*, *intellegentia*, *voluntas* o *dilectio*, può essere rappresentativo di quanto si sta dicendo:

> Diremo forse che la nostra *volontà*, quando è retta, ignora ciò che deve cercare, ciò che deve evitare? Ma se lo sa, occorre che possieda una certa conoscenza, conoscenza che non potrà esistere senza la *memoria* e *l'intelligenza* [...]. Dunque come è immanente *l'intelligenza*, è immanente anche la *dilezione* a quella *memoria* che ne è il principio, in cui si trova presente e nascosto ciò che possiamo raggiungere con il pensiero esplicito; perché prendiamo coscienza che anche queste due potenze erano nella memoria, quando con l'atto del pensiero esplicito ci rendiamo conto che [sempre] comprendiamo qualcosa e amiamo qualcosa: [intelligenza e amore] erano là [nella memoria] anche se noi non vi riflettevamo direttamente. E come è immanente la *memoria*, così pure è immanente la *dilezione* all'*intelligenza* che si costituisce nell'atto esplicito del pensiero: questo verbo vero lo diciamo interiormente, senza ricorrere ad alcuna lingua, quando diciamo ciò che sappiamo; perché senza ricordo lo sguardo del nostro pensiero non ritornerebbe su una conoscenza e senza l'amore non si prenderebbe cura di ritornarvi. Così la *dilezione*, che unisce, in una specie di relazione di paternità e di filiazione, la visione intellettuale [implicita] che si trova nella *memoria*, con la visione [esplicita dell'*intelligenza*] che prende forma da essa, se non possiede la conoscenza di ciò che deve desiderare, conoscenza che non può esistere senza la memoria e l'intelligenza, non saprebbe ciò che è giusto amare [39] (tr. G. Beschin).

Questa relazione reciproca comporta sia che il variare dell'una comporti il variare dell'altra [40], sia che la stessa intelligenza del *nomen*, ovvero del termine di una delle tre, valga come esempio del coinvolgimento di tutte (non si enuncia il termine *memoria* senza ricordarlo, senza comprendere ciò che significa e senza dare il proprio assenso all'atto dell'enunciare) [41]. In una parola, insomma, nell'essere ogni potenza estesa per tutta l'estensione delle altre [42], nell'essere questa coestensione compresenza immediata e da sempre in atto di ognuna a tutte e viceversa [43], nell'essere una impenetrazione reciproca perfettamente immanente [44], in tutte queste note caratteristiche Agostino vuole raggiungere un preciso risultato: l'insieme delle potenze non è coglibile secondo il rap-

porto sostrato-attività; non è una *cosa* cui ineriscono delle operazioni, ma è *un'unità di relazioni*.

Il rifiuto di considerare un'operazione spirituale come sostanza rispetto alle altre, e parimenti il diniego del corrispondente riferimento attributorio, certificano che almeno al livello dei rapporti tra le operazioni spirituali si è evitata l'alternativa aristotelica o sostanza o accidente, e al suo posto si è sostituito un altro concetto, quello di relazioni sussistenti. Questa ulteriore deroga all'aristotelismo, ulteriore rispetto a quella costituita dalla dottrina trinitaria, non è compromessa, come qualcuno potrebbe pensare, dai limiti che Agostino stesso pone alle analogie da lui trattate tra Trinità divina e trinità dell'immagine [45]. È vero che la Trinità non è « in » Dio, ma è Dio medesimo, mentre la memoria, l'intelligenza, la volontà sono *nella* mente; ma questo vuol forse dire che esse sono *attributi* di un soggetto sostanziale al quale inerirebbero secondo il noto schema che renderebbe la loro entitatività meramente accidentale? [46] Ora, non solo il rapporto che corre all'interno delle operazioni implicite (*mens*, *notitia*, *amor*) non è un rapporto che può essere pensato secondo lo schema inerenziale di una operazione sostanza rispetto alle altre; ma neppure il rapporto che passa tra la stessa *mens*, presa assolutamente, e le operazioni esplicite (memoria, intellegentia, voluntas) [47] che risiedono in essa (o, come dice Agostino, allargando, che risiedono *in homine* o sono *unius hominis*) [48], è il rapporto tra un intero quantitativo e una parte [49], o quello di un *subiectum* e un accidente [50].

L'essere *in subiecto* nel nostro caso è puramente metaforico se viene interpretato al modo di inerire degli accidenti; ha invece una notazione precisa se è riferito al modo di essere *in* di un livello inferiore rispetto ad un livello superiore. Le operazioni sono nella *mens*-anima in quanto perfettamente complicate in essa, allo stesso modo in cui si può dire che la *mens*-anima è nelle operazioni in quanto esplicitantesi in loro: « Nello stesso tempo ci accorgiamo, per quanto ci è possibile, che queste [tre facoltà, sc. la

mens in senso relativo, la *notitia*, e l'*amor*] sussistono nell'anima, e, come se fossero tutte concentrate (involuta), si esplicitano (evolvi) così da farsi avvertire ed analizzare come se fossero sostanze o, per così dire, essenze, non stando in un soggetto come un colore o come una figura in un corpo, o qualunque altra qualità o quantità » [51]. L'importanza di questo testo appena citato consiste nel rendere immediatamente visibile che l'anima non è il soggetto di cui le operazioni o le facoltà sarebbero gli accidenti, e neppure viceversa; e che invece il rapporto deve venir pensato, secondo la schietta tradizione platonica, in base allo schema modello-copia.

Questo schema, infatti, si sottrae abilmente al rapporto di inerenza, in quanto tra modello e copia vige una correlazione reciproca che impedisce di fissare almeno uno dei due termini per poi fargli svolgere il ruolo del *subiectum*. Il modello è *relazione* alla copia, non è fissisticamente isolato in una oggettivazione che perciò appunto lo cosificherebbe; il modello è *nella* copia o, se si vuole, continua in essa; si intende al livello della copia; la copia è *nel* modello appunto come ciò che è meno perfetto è in ciò che è più perfetto; la copia è *relazione* al modello perché non potrebbe essere pensata a prescindere da quella relazione. La correlazione reciproca tra principio e principiato, se da una parte evita di pensare il loro rapporto nei termini di un'alternativa aristotelica (o rapporto tra *cose* o rapporto tra *sostanza* ed *accidenti*) e permette di vedere il reciproco *in-esse* o la reciproca *in-existentia* di un livello nell'altro, non toglie tuttavia che il loro modo di essere relazione sia diverso. Principio e principiato, anima e operazioni dell'anima non sono, infatti, *relazione essenziale* l'uno all'altra nello stesso modo. La *mens* è nelle sue operazioni allo stesso modo in cui il principio è nel principiato, come la verità nella sua manifestazione, che è quanto dire che non vi è totalmente, ma si trova solo come immagine, come riflesso. Ecco la ragione per cui è più giusto dire che le operazioni sono *nell'*anima (o nella *mens*), perché esse sono totalmente contenute nella *mens* come un livello meno perfetto è, in tutti i suoi aspetti, contenuto in un livello più perfetto.

5. *Il rapporto anima-corpo*

Nel rapporto che le operazioni hanno tra loro e nel rapporto che esse hanno con la *mens*, nella quale insidono come i fondati nel fondamento, si è fatta avanti, dunque, se non ci sbagliamo, una concezione della relazione che è ben lungi dalla minimalizzazione aristotelica. Anzi, possiamo dire che tanto nello studio dei rapporti tra le persone della Trinità, quanto nella dottrina del reciproco impenetrarsi delle operazioni dell'anima, quanto ancora nella correlatività non atomizzabile tra *mens* e operazioni, si è messa in evidenza l'ampiezza del fronte che viene interessato nel santo d'Ippona da questa concezione di una relazione essenziale. E senza costringere i testi si può vedere anche che un ulteriore attacco all'alternativa aristotelica: o rapporti tra *cose* o rapporti tra *sostanze* e *accidenti*, viene sferrato dalla dottrina agostiniana dei rapporti tra anima e corpo.

Il rapporto anima-corpo è, infatti, un altro esempio dell'emergere di questo concetto di relazione non accidentale. L'anima, dice Agostino, non è il corpo, e vi è unita in un modo che non è né quello della *mixtio* (l'unione, per esempio, tra miele, vino e acqua, dove l'essere specifico precedente dei composti viene vanificato) né quello di una *iuxtapositio* che mantiene i componenti, come due cose, in un'esteriorità reciproca (come i coreuti in un coro, o come l'olio nell'acqua) [52]; vi deve essere un altro modo di unione che eviti il doppio corno: o pura estrinsecità o completa identificazione.

Si è visto bene [53] che il rapporto che Agostino tenta di formulare per il plesso anima e corpo è lo stesso tipo di rapporto che cercava di formulare tra le operazioni dell'anima. Un rapporto che salvi la distinzione senza cadere nel rapporto tra cose sostantificate (la giustapposizione anima-corpo), e salvi l'unità senza doverla intendere come un dato senza articolazioni interne cui, poi, tutto il resto inerirebbe (nel caso anima-corpo questo avverrebbe con la *mixtio* il cui esito sarebbe una omogeneizzazione totale senza differenze interiori). E non è un caso che la terminologia che Agostino usa nel *De Trinitate*, per escludere tanto la fusione che la giustapposizione delle operazioni dell'anima [54], sia presa letteralmente da quel repertorio di immagini per intendere i rapporti anima-corpo che furono i *Symmikta Zetemata* di Porfirio [55].

Si tratta allora di pensare un'unione tra anima e corpo che conservi i vantaggi del permanere della specificità dei rapportati senza dover abbandonare l'esigenza dell'unità. Nel caso delle operazioni dell'anima, lo abbiam visto, questa istanza era stata soddisfatta da un tipo di rapporto che escludeva lo schema della relazione tra cose come lo schema della relazione tra sostanza ed accidente. Anche qui nel caso dei rapporti anima-corpo Agostino abbozza un'unione sul tipo di quella che la tradizione neoplatonica gli ha offerto [56]: il rapporto anima-corpo, come il rapporto Dio-uomo in Cristo, di fatto può essere inteso come il rapporto tra l'aria e la luce, che si mescola alla prima senza alterarsi [57], e della cui unione strettissima con l'aria non c'è alcun esempio migliore. Questa unione è una *unio inconfusa* [58]. Tuttavia l'analogia tratta dal mondo dei corpi per far comprendere il tipo di unione tra anima e corpo non esaurisce ancora tutto quello che c'è da sapere. Si tratta infatti anche di indagare il *contenuto* di questa *unio inconfusa*. In che modo è possibile vedere più da vicino un rapporto i cui termini non sono né due cose separate (l'anima e il corpo sostanze), né uno l'attributo e l'altro la sostanza (l'anima accidente del corpo e viceversa), ma tale da essere un rapporto i cui termini sono diversi senza per questo essere altre cose?

Una risposta a questa domanda può essere trovata ripercorrendo la risposta data dalla tradizione greca per vedere se il contenuto di quella risposta si trova in Agostino. Ora, la tradizione che ha preceduto Agostino ha coniato con crescente consapevolezza terminologia e contenuto della *unio inconfusa* tra anima e corpo: da una parte osservando che l'anima ha con il corpo un rapporto che è di relazione (hos en schesei) [59], dall'altra specificando che questa relazione che l'anima è rispetto al corpo va intesa più

esattamente come relazione che il corpo è nei confronti dell'anima [60]. In altri termini, la *parousia* dell'anima nel corpo indica che la relazione che un termine, anche il termine che sta al fondamento (in questo caso l'anima), ha con l'altro è una relazione essenziale; e d'altro canto l'altro termine, il corpo, è anch'esso relazione essenziale all'anima ma in modo diverso, in quanto è esso propriamente ad essere *nell'*anima, e non l'anima *nel* corpo.

In questa dottrina, come nell'esempio del rapporto tra *mens* e operazioni di Agostino, si ripete l'impianto generale di ogni tipo di rapporto del plato-neoplatonismo. Essendo colà il rapporto tra i termini sempre in verticale, tra un principio e la sua manifestazione, e ripetendosi questo a più riprese conformemente alla struttura scalare della realtà, il tipo di relazione non è mai estrinseco come tra soggetti sostanziali, ma sempre interno. Tra l'anima e il corpo, come avviene per gli altri rapporti, vi è correlazione reciproca, anche se questa correlazione, o reciproco appartenersi, non tocca il primato che il principio ha con il principiato: la relazione che il principio ha (o è) con il principiato non è la stessa che il principiato ha (o è) con il principio. Il più perfetto è relazione essenziale al meno perfetto e continua in quello senza identificarsi ad esso (la *iustitia* è nello *iustus*, ma solo ad un livello inferiore); il meno perfetto è relazione al perfetto e continua in quello identificandosi ad esso (lo *iustus* nella *iustitia* è identico alla *iustitia*) [61]. O, detto in altri termini, il livello anima non è contenuto se non come immagine al livello corpo (anzi il corpo è l'immagine dell'anima), mentre il livello corpo è contenuto in tutto e per tutto nel livello anima (come in un rapporto tra qualità o livelli, un livello inferiore o un atto qualitativamente inferiore [un atto che è tutto qualità e non un atto che ha, oltre a se stesso, qualità] è tutto « dentro » un atto qualitativamente superiore).

Si può affermare, a questo punto, che anche in Agostino il rapporto tra anima e corpo è inteso come una correlazione reciproca in cui nessuno dei due termini è sostanzialisticamente inteso come una *res* isolata, cartesianamente sussistente, ma ciascuno è relazione all'altro senza naturalmente che questa relazione debba essere intesa nello stesso modo? Si può dire, per restringere la domanda, che anche nel caso del rapporto anima-corpo emerge, se non esplicitamente e nominativamente, almeno di fatto, un concetto di relazione essenziale? Crediamo che si possa rispondere in senso positivo.

6. *L'anima è relazione al corpo, il corpo è relazione all'anima*

In Agostino è nettissimo il rifiuto di pensare l'anima come qualcosa *accanto* al corpo, nonostante qualche definizione infelice [62] e un'apparente inclinazione alla terminologia aristotelica, che parla appunto in termini di *substantiae* [63]. La spinta a concepire il rapporto anima-corpo in senso antireificante appare infatti subito, e preminentemente, dal modo in cui il santo concepisce il movimento che l'anima conferisce al corpo; dire che conferisce la vita, tutta la vita del corpo [64], che questa vita è il movimento del corpo [65], e che l'anima è la stessa vita del corpo [66], sono già questi spunti sufficienti per non concepire il rapporto come l'impressione di un movimento efficiente, come tra cosa e cosa. La metafora dell'anima « vita del corpo » indica una relazione non meccanica, ma organica, intrinseca.

Ma il punto in cui Agostino esplicita sino in fondo, sulla base delle sue letture neoplatoniche [67], il contenuto di questo movimento dell'anima, che ha come effetto uno spostamento del corpo senza che vi sia un corrispondente movimento in essa, si trova in un testo importantissimo del *De genesi ad litteram*. In questo testo il santo tira un'analogia tra il movimento delle articolazioni delle membra, che può avvenire soltanto a partire da un punto d'appoggio fisso [68], e il movimento impresso dall'anima al corpo, anch'esso pensato, a maggior ragione, come un movimento locale nel punto terminale dell'azione, cioè nel corpo, ma non in quello iniziale,

nell'anima, che rimane perfettamente immobile e che immobilizza quella parte del corpo che serve da punto di appoggio per le altre parti [69]. È a questo punto che, di fronte alla singolarità di un modo di agire che non è quello normale tra due cose in cui il rapporto è reciproco, è a questo punto, dicevo, che Agostino definisce il tipo generale del rapporto che lega l'anima al corpo: « [...] l'anima non è di natura corporea e non riempie il corpo occupando uno spazio, come l'acqua riempie un otre o una spugna, ma è mirabilmente unita al corpo che vivifica attraverso le sue decisioni incorporee, con le quali, pure, essa comanda non per mezzo della massa, ma in virtù di una certa intenzione (quo et imperat corpori quadam intentione, non mole) » [70].

La presenza dell'anima nel corpo, presenza dalla quale il corpo riceve l'impressione e il movimento, è rappresentabile, a partire da questa locuzione, come la presenza di una certa « intenzione » [71]. L'anima, cioè, ha un rapporto col corpo, rapporto dal quale il corpo riceve tutto (movimento locale, vita, ecc.), condensabile in una parola: è una intenzione. Nell'*intenzione*, nel *riferimento a*, è riassumibile il tipo di rapporto che l'anima ha con il corpo. Non crediamo che vi siano difficoltà a vedere una sostanziale identità tra l'affermazione neoplatonica che vede la presenza dell'anima nel corpo come una *relazione* dell'anima al corpo e l'affermazione di Agostino che vede la presenza dell'anima nel corpo come un'*intenzione* dell'anima verso il corpo. L'aspetto intenzionale dell'anima, il riferimento al corpo, riferimento da cui il corpo è guidato e mosso, non è diverso, nella sostanza, dall'affermazione neoplatonica che vede il rapporto anima-corpo come la relazione che l'anima è nei confronti del corpo.

Se attraverso l'*intentio*, la *relatio*, Agostino cerca di intendere nel modo meno cosale possibile il rapporto anima-corpo, e se questa *intentio* che è l'anima rispetto al corpo rispecchia la natura stessa dell'anima (l'anima è essenzialmente inclinazione, intenzione al corpo), come va inteso il rapporto del corpo con l'anima? Il carattere non cosale del rapporto tra anima e corpo, espresso dall'affermazione che l'anima è presente come un'intenzione (non locali diffusione, sed quadam vitali intentione), aveva permesso all'anima di sottrarsi alle difficoltà del rapporto tra cose, che non può avvenire se non secondo le leggi spaziali che vogliono che il contatto avvenga tra parte di una cosa e parte di un'altra, senza che sia possibile la presenza di tutto un termine in tutte le parti di un altro. L'anima, invece, nella sua relazione al corpo, in questa relazione che la definisce, può essere *tota in toto corpore* e *tota in qualibet parte eius* [72] o *tota simul adest, nec minor in minoribus et in maioribus maior* [73]. Il rapporto non spaziale dell'anima con il corpo le permette dunque di essere tutta in tutte le parti del corpo e non solo di essere in tutto il corpo.

Tuttavia questa dottrina, che Agostino riprende altre volte [74], deve essere almeno sotto un certo aspetto corretta, e questo è quanto Agostino finisce per fare, di fronte ad un esperimento di vivisezione che poteva mettere in questione la dottrina dell'onnipresenza di tutta l'anima in tutto il corpo se intesa letteralmente. Se si seziona infatti un verme, o un animale del genere, non avviene che una parte dell'animale si muove e corre da una parte e l'altra dall'altra? Non solo, ma se si stuzzica una parte con uno stiletto, non avviene che mentre una si torce dal dolore l'altra non sente niente [75]? È chiaro che da questo esperimento di separazione in parti viene messa in crisi anche la tesi dell'inestensione dell'anima, o almeno sembra essere messa in crisi.

Cercando di rispondere a questa obiezione, Agostino afferma che il rapporto che corre tra il significato di una parola e le successive atomizzazioni della parola stessa è lo stesso che presumibilmente corre tra l'anima e le parti del corpo. La parola « lucifero », stella del mattino, può essere separata in due parti staccate, egualmente significanti (*luci* e *fer*), anche se il loro livello di significazione non è il livello che avevano quando significavano insieme [76]. L'intenzione complessiva che presiedeva alla parola intera « lucifero » non si è pertanto smembrata in due parti staccate, per quanto le due parti abbiano potuto conservare ognuna

un certo significato. Allo stesso modo va inteso il rapporto anima-corpo, dove l'anima rimane come il significato iniziale totalmente indivisibile anche se il corpo può, dividendosi, assumere livelli inferiori di animazione [77]. Questo significa che alla divisione del corpo non corrisponde una divisione dell'anima, e si può dire che l'anima si divide nel corpo solo nel senso per cui è il corpo che si divide, non essa [78].

La relazione, dunque, che l'anima ha con il corpo diventa qui in Agostino, seppur non attraverso una spiegazione dettagliata, la relazione che il corpo ha con l'anima. La divisibilità dell'anima è in realtà un'affezione che riguarda il corpo [79]. E questo aspetto concorda con la posizione di alcuni filosofi, non rifiutata dall'Ipponate, secondo la quale è il corpo a essere nell'anima e non l'anima nel corpo [80]. L'*intentio*, la relazione che l'anima ha con il corpo, diventa di fatto, così sembra convenire Agostino quando si voglia pensare rigorosamente il *nullo loco animam contineri* [81], la relazione che il corpo ha con l'anima, allo stesso modo in cui non tanto l'anima è *nel* corpo, quanto il corpo è *nell'*anima.

7. *I rapporti Verità-sostrato della verità e Verità-anima*

Riassumendo possiamo dire che tanto nella dottrina sulla Trinità, quanto in quella sulle operazioni della *mens* [82], quanto nella determinazione dei rapporti che legano la stessa *mens* alle sue facoltà, quanto, infine, nella dottrina dei rapporti anima-corpo, la posizione agostiniana ha messo in rilievo un modo di concepire il rapporto tra due termini che esclude l'alternativa o schema di inerenza sostanza-attributi, o rapporto tra oggetti cosali esistenti separatamente. È nettissimo il rifiuto di una considerazione sia fissante che inerenziale della realtà, tanto nel caso del rapporto di implicazione che hanno tra loro le attività dello spirito umano, che in quello del rapporto che l'anima ha con il corpo, che in quello che le operazioni hanno con il centro dell'attività spirituale.

Ci troviamo di fronte sempre ad un tipo metafisico di comprensione del reale, dove i *modi essendi*, i livelli di realtà, sostituiscono le cose considerate autarchicamente. In questa visione per livelli, piuttosto che non per cose, diventa necessario eludere l'alternativa stessa delle categorie aristoteliche: la realtà non è costituita né da sostanze, né da accidenti, bensì da modi che non possono non essere correlati. La realtà è correlazione. Una conferma finale di questa idea entitativa della relazione la si può ottenere dalle prove agostiniane sull'immortalità dell'anima. Una conferma tanto più importante in quanto raggiunta nonostante il linguaggio aristotelico in cui è espressa. I tempi della lotta sotterranea ad una terminologia che risulta ricalcata sul classico modello *ti kata tinós* sono due: nel primo si definiscono i rapporti tra la Verità e il sostrato cui essa inerisce, nel secondo quelli tra la Verità e l'anima come *subiectum*. Vediamoli in ordine.

In altri punti della sua opera Agostino aveva tematizzato l'impossibilità per la Verità di venir meno [83]; ma l'intramontabilità della Verità viene connessa ora con il problema, all'apparenza ultrarealistico, del « luogo » in cui questa Verità indistruttibile deve venire a trovarsi. In base, infatti, ad un assioma che Agostino accetta senza discutere, tutto ciò che *est, alicubi esse cogitur*, deve essere in qualche luogo [84]. In più, va aggiunto, tutto ciò che è, e che come tale deve *essere in* qualche « luogo », *in aliquo manere non potest, si non maneat illud in quo est* [85], non può trovarsi o essere in un altro, come in un soggetto, se questo stesso soggetto viene meno.

A prima vista, pertanto, il rapporto Verità-luogo in cui la Verità viene a trovarsi sembra pensato secondo il rapporto inerenziale accidente-sostanza, o predicato-soggetto, e altre considerazioni che Agostino fa lungo i *Soliloquia*, che forniscono la struttura teorica delle dimostrazioni nel *De immortalitate animae*, convergono nel dare questa impressione: il soggetto in cui qualcosa sussiste, rimane anche se non sussiste *quod in subiecto est* [86], ed è assurdo pensare che ciò che ha carattere inerenziale possa sussi-

stere, quando venga meno il suo *subiectum* [87]. Tuttavia questa impostazione, sulla falsariga del rapporto cosa-qualità della cosa, viene immediatamente contraddetta dal *sensus profundior* del testo. Intanto: la Verità non è un accidente, perché la sua caratteristica prima è di essere eterna, e il rapporto aristotelico accidente-sostanza non riesce a rendere ragione di un'inerenza in cui ciò che è *in aliquo* rimane sempre [88]; anzi si rende necessario stabilire più da vicino la natura della *in-existentia* della Verità. Qui Agostino rende sostanzialmente chiaro che l'*essere in* di cui parla va inteso secondo la formula della parousia; nessun intellegibile, in altre parole, può essere sottratto alla legge del dover *essere in*, non perché debba trovarsi in un luogo [89], ma perché nessun termine può essere considerato isolatamente, entificato a prescindere dalla relazione che intrattiene con altri.

L'assioma che il santo ha fatto proprio, anche se non esplicitato del tutto, è che è vero che tutto ciò che è, è in qualcosa, ma mentre per i corpi vale il principio di dover essere in qualche luogo, questo non vale per gli intellegibili che non sono in un luogo, ma non per questo non sono da nessuna parte (nusquam); il loro *essere in*, è « l'essere in » della Verità nei singoli veri [90]. Nonostante la terminologia, pertanto, con il tema del « luogo » della Verità ci troviamo inseriti di fatto nella dottrina della partecipazione. Né poteva accadere diversamente per la deduzione dell'immortalità dell'anima, deduzione che avviene continuando lo schema apparentemente inerenziale iniziato con la definizione del rapporto Verità « accidente »-vero « sostrato ». Anche qui ciò che nel rapporto Verità-singoli veri era il dato primo del teorema di ogni partecipazione, ovvero l'inseparabilità tra principio e principiato (la Verità è sempre *in*, non vi è vero in cui la Verità non sia), viene espresso nei termini della logica aristotelica. Esiste, dice Agostino, un rapporto tra accidente e sostanza che non è sempre quello della mera additività del primo rispetto alla seconda, esiste anche il rapporto di inseparabilità che è dato, nella logica dello Stagirita, dagli accidenti *achórista*, quegli accidenti cioè che non possono

abbandonare la sostanza perché le sono essenziali, come il calore al fuoco, o il bianco alla neve [91]. La conclusione, pertanto, sembra avviarsi secondo i binari della inerenza aristotelica: se la Verità può dirsi inseparabilmente legata al suo soggetto, l'anima, allo stesso modo in cui vi è un rapporto inscindibile tra accidenti propri (achórista) e sostanza, e se questa Verità è, come si è convenuto, immortale, diventa necessario dedurre l'immortalità dell'anima come di quel *subiectum* al quale ineriscono inscindibilmente ed eternamente degli indistruttibili come la scienza o la Verità [92].

Tuttavia, anche qui, nella definizione del rapporto Verità-anima, dietro lo schermo dell'inerenza attributo-soggetto, si manifesta un altro e ben diverso modo di concepire la relazione. E appare con un'evidenza palmare quello che nel caso dei rapporti Verità-soggetto in cui la Verità si trova era solo sottinteso, e cioè che questa relazione è una relazione essenziale e reciproca tanto per la Verità come per l'anima. Reciproca si intende solo nel senso che è una correlazione (non nel senso che sia allo stesso livello), e essenziale nel senso che né la Verità né l'anima sono considerate come *hypokeimena* sostanzialisticamente contrapposti. Vediamo perché.

Innanzi tutto la Verità è detta « rimanere per sempre » (si semper manet), e questo permanere della Verità è *terminus technicus* nella terminologia neoplatonica per indicare l'insidenza del principio nella propria essenza, il non uscire da sé pur essendo in altri [93]. La Verità « attributo » è eterna e conferisce eternità rimanendo in sé, contravvenendo a quella che è la legge normale della dipendenza dell'attributo dalla sostanza. Non solo, ma l'essere *in subiecto* della Verità viene bilanciato dall'essere « nell'attributo » da parte dell'anima-intelletto. L'intelletto, in altri termini, osserva Agostino di fronte all'obiezione dell'interlocutore che esprime dubbi sulla possibilità che la Verità sia anche nell'ignorante [94], ha una relazione essenziale, intrascendibile, con la Verità; e questa partecipazione essenziale è dimostrata, secondo il teorema della « reminescenza », dal fatto che gli intellegibili non sono fatti da noi né si manife-

stano come « dati » fuori di noi, ma si trovano da sempre già in noi quando si venga adeguatamente, passo per passo, condotti a riscoprirli [95]. Da una parte, pertanto, abbiamo la Verità che è presente dappertutto, o, secondo lo spirito del platonismo, è *imitata* da ogni cosa (anche dal falso che non può essere tale se non per una certa partecipazione al vero) [96]; dall'altra, in corrispondenza all'*essere in* della Verità, abbiamo l'*essere in* del pensiero, o dell'anima, *nella* Verità, sia che ci si trovi davanti ad una conoscenza esplicita degli intellegibili, sia invece che questa sia solo implicita. L'*in-esse* reciproco, senza inerenza categoriale, della Verità *nel* pensiero e del pensiero *nella* Verità stanno a significare, a nostro avviso, che nonostante la terminologia aristotelizzante [97], il rapporto, sia nei *Soliloquia*, tra Verità e « luogo » della Verità, sia nel *De immortalitate animae* tra Verità e anima, non è concepito né come una relazione tra qualità e sostrato delle qualità, né come un rapporto tra due sostrati.

Crediamo che un ampio testo del *De immortalitate* possa considerarsi, a questo punto, definitivo. In esso la correlatività essenziale tra anima e Verità, la loro reciproca insidenza, viene affermata secondo il linguaggio platonico (parousia del modello nella copia e immanenza della copia nel modello) *proprio contro* la concezione sostanzialistica della tradizione stoico-aristotelica.

> Infatti tutto ciò che noi contempliamo o ci rappresentiamo esplicitamente, lo raggiungiamo o con i sensi o con l'intelletto. Ma gli oggetti che si percepiscono con il senso sono percepiti come esterni a noi (extra nos) e contenuti in dimensioni spaziali a tal punto che non si può dire che la loro percezione è assolutamente sicura (nec percepi quidem posse affirmantur). Diverso è il caso degli intellegibili che vengono percepiti trovarsi in nessun altro luogo da quello in cui si trova l'anima (animus) che li comprende e nel medesimo tempo si capisce che essi non si trovano in un luogo. Ora è per questa ragione che l'unione (coniunctio) tra l'anima che contempla e la Verità che viene contemplata, non può avvenire [che in tre modi]: o l'anima è il *subiectum*, e la Verità ciò che è *in subiecto*; o all'inverso la Verità è il *subiectum* e l'anima è *in subiecto*; oppure l'una e l'altra sono sostanze (*utrumque substantia*). Nella prima di queste tre ipotesi l'anima è tanto immortale quanto la Ragione (*ratio*), essendo stato stabilito in precedenza che la Ragione non può risiedere che in un essere vivente [98]. Nella seconda ipotesi sussiste la medesima necessità: perché quella verità che chiamiamo Ragione non ha nulla che sia suscettibile di cambiamento, ciò che sussiste in lei come *in subiecto* è a sua volta insuscettibile di cambiamento.
>
> Tutto il dibattito si concentra sulla terza alternativa. Infatti se l'anima è sussistente separatamente (*substantia*) ed è pure *substantia* la Ragione a cui si congiunge, si potrebbe pensare, senza cadere nell'assurdo, che mentre la Ragione permane l'anima venga meno. Ma è manifesto che sintanto che l'anima non si separa dalla Ragione e le aderisce, sussiste necessariamente e vive. E infatti in base a quale tipo di forza può essere separata? Forse una forza corporea la cui potenza è minore, l'origine inferiore, il livello differente? Certamente non è possibile. Da una forza spirituale (*animali*)? Ma, ancora, come è possibile immaginarlo? Forse un'anima più potente non potrà contemplare la Ragione a meno che non abbia separato da quella l'altro [che vi era congiunto]? Ma la Ragione non viene meno a chiunque la contempla, anche se tutti la contemplassero [99]; e dal momento che non vi è nulla di più potente della stessa Ragione, di cui nulla è più immutabile, per nessuna ragione un'anima che [in ipotesi] non sia ancora unita alla Ragione, potrà essere più potente dell'anima che vi è congiunta.
>
> Rimane a questo punto o che la stessa Ragione si separi da se, oppure che l'anima se ne separi di sua volontà. Ma nella Ragione non vi è alcuna invidia che le impedisca di offrirsi in fruizione all'anima [100]. Anzi quanto più essere essa ha (quo magis est), tanto più comunica a ciò che le è congiunto l'essere, operazione questa il cui contrario è la morte. Né meno assurdo appare pensare che l'anima si separi dalla Ragione, come se potesse esservi separazione per delle cose che non sono contenute in un luogo [101]. [...] l'anima pertanto non può essere annientata, a meno che non si separi dalla Ragione, ma, come abbiamo visto sopra, non lo può essere; di conseguenza non può morire [102].

L'importanza di questa lunga citazione sta, come ben si vede, nel rendere esplicito, nel quadro di un linguaggio che è ormai indubitabilmente quello della tradizione platonica sui rapporti Principio-principiato (indivisibilità, diffusività dell'intellegibile, ecc.), che, anche nel caso del plesso Verità-anima, ci troviamo di fronte

ad una correlazione che esclude l'autarchia di *supposita* concreti, estrinsecamente distanti come *capita mortua*, nei confronti dei quali solo in un secondo momento si predica la relazione. Al posto di questa immagine ultrafisicista e ingenuamente sostantificante, Agostino mostra di ritenere ugualmente vere e possibili le due ipotesi accennate all'inizio del testo: sia quella che afferma l'insidere dell'anima *nella* Verità che l'insidere della Verità *nell'*anima. Questo insidere reciproco dice a nostro avviso a sufficienza sull'essenziale correlatività del Principio e del principiato: *Veritas* e *verum*, come anche *Ratio* e *animus*, stanno l'uno di fronte all'altro come nei teoremi della partecipazione stanno l'uno di fronte all'altro *iustitia* e *iustus*, senza che l'uno sia il raddoppiamento dell'altro [103]. Non stanno di fronte come *res*, come cose, e tanto meno come un soggetto di fronte al predicato. Stanno l'uno di fronte all'altro in un modo molto vicino a come, nella dottrina della Trinità divina, stanno l'uno di fronte all'altro le relazioni, ovvero come *relazioni sussistenti.*

Questo riferimento alla Trinità non è casuale, se si pensa che un esempio del modo di unione cercato da Agostino per le operazioni della trinità psicologica [l'intelligenza, la conoscenza e l'amore, su cui ci siamo intrattenuti [104], trinità in cui vi è rapporto senza confusione e sussistenza senza ipostatizzazione], veniva rinvenuto proprio nel *De Trinitate* riferendosi alla modalità in cui la nostra intelligenza si congiunge agli intellegibili. In quella congiunzione gli intellegibili rimangono totalmente esenti da ogni corruzione o mescolanza con lo spirito umano, senza che per questo vi sia la benché minima esteriorità fisica tra intelletto, verità eterne e conoscenza risultante come verbo interiore da esse [105].

8. *Una prima conclusione e una mappa*

La lunga attraversata che abbiamo compiuto alla ricerca della riabilitazione del relativo in Agostino può dirsi, a questo punto,

compiuta. Dall'esame dei rapporti tra le persone della Trinità divina, dai rapporti tra *mens, notitia, amor*, da quelli tra la *mens*, presa in senso assoluto, e le operazioni *memoria, intellegentia, voluntas* (o le operazioni *mens, notitia, amor*), dai rapporti tra anima e corpo e, infine, da quelli tra la Verità e l'anima, è emersa una concezione dell'*in-existentia* dei termini in rapporto che è l'esatto contrario di quella che si può pensare tra dati empirico-cosali. L'idea di un riferimento essenziale di ogni termine verso gli altri, l'impossibilità di interpretare quei rapporti, di cui si è parlato, nei termini della disgiunzione tra sostanza e accidenti, hanno, ci sembra, messo in evidenza la presenza in Agostino se non della dottrina esplicita, certo, quanto ai contenuti di fatto, dell'idea di una relazione *non* come legame estrinseco e secondario rispetto a sostanze autarchiche sussistenti precedentemente.

L'*in-esse* anti-isolante che ci è sembrato emergere prepotentemente dalle analisi svolte ha una sua logica e una spiegazione della sua *ghenesis eis ousian*. Non è difficile, infatti, rilevare che questo sguardo contrario ad interpretare il reale secondo l'ontologia delle *cose*, secondo un modo di pensare naturalistico e « manistico » (per cui ci sono prima di tutto le cose che si toccano con le mani), ha il suo perfetto corrispondente nel modello spontaneo di ogni rapporto nel platonismo, come di fatto abbiamo più volte detto. Ovvero nello schema dei rapporti modello-copia o iustitia-iustus, che è lo schema principe che ci aiuta a pensare l'*in-existentia* in un modo totalmente opposto all'inerenza aristotelica [106]. La relazione, dunque, appare da queste pagine insieme sostanza e energia, sussistenza e riferimento, quiete e movimento; e non è un caso che la riabilitazione del relativo avvenga in Agostino proprio esaminando la struttura di quell'atto spirituale per eccellenza che è il pensiero. È infatti dalla considerazione delle operazioni dell'intelletto che si annuncia quel rifiuto fondamentale a considerare l'*intellegere* in tutte le sue manifestazioni come una sorta di appendice ad una sostanza corporea. L'io spirituale, l'anima, o se si vuole in termini più moderni la coscienza, non sono un accidente ri-

spetto ad una sostanza; non c'è prima « una cosa », e poi aggiungendole il pensiero, « una cosa che pensa », perché il pensiero è *motus substantialis* o, se si vuole, azione essenziale e non azione inerente ad un sostrato.

Il concetto di relazione, pertanto, che è sembrato emergere da questi passi agostiniani, nonostante alcuni momenti ritardanti [107], che appartengono però all'analisi minuta logico-descrittiva piuttosto che non al quadro d'insieme, è quello di una relazione che è prima della distinzione tra sostanza e accidente, se si vuole una *relazione avente sostanza* per quanto strana possa sembrare questa definizione a chi si è abituato a considerare scontato il modo di pensare aristotelico. O, se si vuole parlare in altri termini, una relazione che è *modus* ovvero livello, dove nel termine è presente sia la necessità di un riferimento ad altro che contemporaneamente una sussistenza. E l'atto del pensiero rende molto bene questa identità che è insieme differenza, questo movimento che è insieme permanenza.

Volendo, a questo punto, stabilire la rotta di quello che si dovrà dire, si può vedere immediatamente quali sono le conseguenze eclatanti che questo concetto di relazionalità o correlatività del reale può avere per gli altri aspetti del pensiero agostiniano. Non è necessario pensare ad una conseguenza diretta di questa concezione della relazione sugli altri settori, basta pensare alla coerenza di un discorso in cui dato o rilevato un aspetto si comprende poi con maggior chiarezza la logica corrispondente degli altri con questo, e, in definitiva, il « tutto si tiene » dell'insieme.

Innanzi tutto sull'idea di *sostanza* (cap. XI). Se la realtà non è prima di tutto un contrapporsi, a reciproche escludenze, di aristoteliche sostanze prime, a cui la relazione sarebbe solo estrinseca (al massimo si concede che la relazione possa identificarsi con alcune sostanze seconde) [108], vuol dire, allora, che al posto del *chorismós* idee-cose (che ha con sé la tendenza a precipitarsi chimicamente, da una parte, in puri *entia rationis* e, dall'altra, in puri so-

strati materiali) abbiamo la *continuità* della sostanza. Correlatività essenziale, infatti, o relazione sostanziale, non hanno altro significato nell'ambito ontologico che quello di affermare la *continuità* del reale. In sede di rapporti idea-cosa o Dio-mondo, la riabilitazione della relazione si traduce nell'affermazione dell'omogeneità del reale. Se non ci sono sostanze isolate, se prima di tutto vi è correlatività, vuol dire allora che la differenza fra le sostanze non è una differenza spaziale ma modale; una differenza qualitativa che passa fra vari livelli, o stadi, o fasi di un identico processo. La continuità della sostanza sarà, appunto, ripresa in Agostino dalla dottrina del *magis et minus* della sostanza che attraversa tutta l'opera dell'Ipponate come un unico motivo.

Non senza preterire, però, l'altra tendenza ugualmente emergente volta a salvaguardare, nella continuità, l'eccezionalità di un momento peculiarissimo rispetto a tutti gli altri, quello di Dio. È questo secondo aspetto particolare, all'interno del tema della continuità della sostanza, a mettere in risalto l'importanza della dottrina della *relazione irreciproca*, come mezzo teoretico di distinzione assoluta all'interno di un quadro filosofico che deve affermare la non separazione (cap. XII). E qui siamo al terzo aspetto su cui ha grande influenza il concetto entitativo di relazione, quello dell'idea di spazio. Se per il rifiuto, implicito in questa relazione entitativa, di ipostatizzare e isolare vi è continuità nella realtà, e se la differenza tra i termini in relazione è solo una differenza qualitativa, il rapporto tra idea-cosa o Dio-mondo non può portare in alcun modo alla localizzabilità di uno dei due.

L'isolamento sostanziale (combattuto dalla *relatio essentialis*) va di pari passo con la localizzabilità delle sostanze e con l'idea di una relazione esteriore alle loro datità costituite. La correlatività, invece, e con essa la differenza modale, rendono impossibile il *chorismós* dell'interpretazione aristotelica. L'idea continua nella cosa (la cosa, infatti, non è altro che il pluralizzarsi di un'idea che è tutta intera e indivisa nella cosa, anche se non totalmente

presente in essa) [109], e la cosa continua nell'idea (che non è altro se non l'unità assolutamente concentrata di tutte le cose individue). Questa inlocalizzabilità dei termini del rapporto idea-cosa Dio-mondo sarà espressa da Agostino con il *philosophoumenon*, riferito a Dio, di *in seipso ubique totus* (cap. XIII).

Il quarto contributo su cui ha influenza *quel* concetto di relazione non può essere, a questo punto, che quello dell'idea di creazione e provvidenza. La liberazione offerta dalla dottrina della *in-existentia* o dell'*in-esse* sostanziale dei termini in relazione, ci aiuta, infatti, a concepire il rapporto di causalità in un modo diverso da quello di una spinta efficiente, esterna al causato. La produzione tra i termini va intesa ben altrimenti da quello del toccare o del colpire. La causalità, allora, se considerata rigorosamente, non appare essere altro che una relazione vicendevole, un *essere in* e non più un *facere* o un generare. La *praesentia* sarà, allora, la forma principe in cui Agostino penserà ad un tempo i due concetti tipici del cristianesimo patristico: la creazione e la provvidenza (cap. XIV).

Infine, come quinto contributo, l'insieme sommato dei precedenti aspetti nel momento in cui rende impossibile che il confronto tra idea e cosa venga pensato sostanzialisticamente, e che venga di conseguenza reificata-sostantificata l'idea di Dio, ci aiuta a comprendere la natura della sua differenza da noi. Una differenza che non potrà essere pensata secondo lo spettro di identità e differenza che hanno le cose intramondane, ma una differenza che sarà differente dalla differenza e dall'indifferenza. Questa distinta indistinzione di Dio dal mondo sarà un modo implicito di presentarsi, in Agostino, dalla sua *natura*, superando almeno in un punto quello che all'interno della tradizione plotinica è un dato costante: ovvero il prevalere, nella dottrina su Dio, della *teo-aloghia*, ossia della teologia negativa su quella positiva [110] (cap. XV).

Queste cinque stazioni (idea di sostanza, relazione irreciproca, idea di spazio, causalità, natura divina) sono altrettanti nodi speculativi che ci aspettano.

NOTE

[1] *Enneadi* VI, 1, 6, 17-21.
[2] *Ibid.* 21-35.
[3] *Ibid.* VI, 1, 7, 2-7. Eteron, qualcosa di diverso dal sostrato di cui è attributo.
[4] *Ibid.* VI, 1, 7, 24-38. Cfr. anche *Enn.* VI, 3, 28, 4-5; VI, 6, 14, 1-5.
[5] *Ibid.* VI, 3, 21, 16-21.
[6] Difficile pensare, come fa E. BRÉHIER, *Ennéades*, vol. VI, I parte. *Notice*, p. 14 e p. 66, che la polemica venga svolta solo in senso antistoico.
[7] *Enn.* VI, 1, 8, 21-27: « Questo è il caso dell'uguaglianza che rende uguali le cose; infatti è per l'uguaglianza [in sé] che le cose sono uguali, come, in generale, è per l'identità [in sé] che esse sono identiche; il grande e il piccolo esistono l'uno per la presenza (parousia) della grandezza, l'altro per la presenza della piccolezza e allorché una cosa è più grande di un'altra, e l'altra più piccola, questo avviene perché esse partecipano, la più grande alla grandezza che si manifesta attualmente in lei, la più piccola alla piccolezza ». La relazione non è dunque un rapporto tra due posti allo stesso piano, uno più grande dell'altro, ma tra l'immagine e il modello; in questo caso per es. avere una relazione di uguaglianza (o altre) significa essere costituiti da quella relazione, in quanto si partecipa dell'Uguaglianza in sé.
[8] *Enn.* VI, 1, 9, 4-8: « Se si dovesse ammettere che tutti gli esseri sono corporei, bisognerebbe dire che questa specie di rapporto che si chiama di relazione non ha alcuna realtà; ma poiché noi diamo agli incorporei e alle ragioni il posto principale, dobbiamo dire che le relazioni sono secondo ragione e che hanno per causa la partecipazione alle forme (eidōn) ».
[9] Cfr. alla p. 149 e note 8, 9, 10.
[10] Il guadagno teoretico di un'idea non categoriale di relazione, sia per la Trinità che per gli altri punti su cui ci si pronuncerà in questo capitolo, non può essere comprensibile senza l'apporto di Plotino e di Porfirio, oltre che in generale del platonismo. Questo aspetto ci sembra essere stato quasi completamente pretermesso dalla letteratura che si è occupata delle relazioni trinitarie e della trinità nell'immagine. Cfr. per es. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927; I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg 1940. Ricorda invece il contributo di Plotino ad una diversa concezione del relativo agostiniano, ma solo di sfuggita, il sempre ottimo J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London 1968, trad. it. Bologna 1972, p. 336.
[11] Per lo studio agostiniano delle *Categorie* cfr. *Confessiones* IV, XVI, 28. Sulla possibilità di una traduzione vittoriniana delle *Categorie*, o su altri possi-

bili mediatori tra il testo greco dello Stagirita e il vescovo africano cfr. P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971, pp. 187-188.

12 *De Trinitate* V, 5, 6: « In rebus enim creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur. Omnia enim accidunt eis, quae vel amitti possunt vel minui et magnitudines et qualitates; et quod dicitur ad aliquid sicut amicitiae, propinquitates, servitutes, aequalitates, et si qua huiusmodi; et situs et habitus, et loca et tempora, et opera atque passiones ».

13 *De civ. Dei* XI, 10, 2: « Propter hoc itaque natura dicitur simplex cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere; vel aliud sit habens, aliud quod habet; sicut vas aliquem liquorem aut corpus colorem aut aer lucem sive fervorem aut anima sapientiam. Nihil horum est id quod habet; [...] Hinc est quod etiam privari possunt rebus, quas habent, et in alios habitus vel qualitates verti ».

14 *De Trinitate* VI, 6, 8: « Et in unoquoque corpore aliud est magnitudo, aliud color, aliud figura. Potest enim et deminuta magnitudine manere idem color et eadem figura, et colore mutato manere eadem figura et eadem magnitudo, et figura eadem non manente tam magnum esse et eodem modo coloratum, et quaecumque alia simul dicuntur de corpore possunt, et simul et plura sine ceteris commutari ».

15 *Ibid.* VII, 1, 2 (tr. G. Beschin).

16 *Ibid.* VII, 5, 10: « Corpus enim subsistit et ideo substantia est; illa [le altre cose] in subsistente atque in subiecto corpore, quae non substantiae sunt sed in substantia; et ideo si esse desinat vel ille color vel illa forma, non adimunt corpori corpus esse, quia non hoc est ei esse quod illam vel illam formam coloremve retinere. Res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae ».

17 *Ibid.* IX, 4, 5.

18 *Ibid.* V, 4, 5.

19 *Ibid.* V, 16, 17.

20 *Ibid.* V, 5, 6: « Ma in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale. Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione (ad aliquid); così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio al Padre, e questa relazione non è un accidente, perché l'uno è sempre Padre, l'altro sempre Figlio ».

21 *Ibid.*

22 Agostino tradisce con chiarezza il meccanismo oscillante del proprio pensiero quando da una parte non riesce a pensare una relazione che non sia successiva ed inerente ad un *hypokeimenon* sostanziale (*De Trin.* VII, 1, 2: si et Pater non est aliquid ad se ipsum — se non è nulla di assoluto — non est omnino qui relative dicatur ad aliquid — non può nemmeno essere alcunché di relativo), e dall'altra quando pensa questa relazione che è il Padre come un assoluto (*ibid.* VII, 6, 11: come la sostanza del Padre è il Padre stesso [...] così la persona del Padre non è una cosa diversa dal Padre stesso, perché si dice persona in senso assoluto — ad se dicitur persona). Ha ragione I. CHEVALIER, *op. cit.*, pp. 81-82 a vedere affermati in questi testi tanto il carattere relativo che assoluto delle relazioni trinitarie.

23 Cfr. alle pp. 172 ss.

24 Come giustamente lo Chevalier rimprovera allo Schmaus (*op. cit.*, p. 137).

25 Come pensa invece, in questo caso, lo Chevalier (*op. cit.*, p. 75).

26 Ulteriore, invece, di alternanza è la sua teoria del linguaggio, divisa tra l'analisi logico-categoriale a tendenza reificante e l'affermazione di una sua spiegazione solo a partire da un'*intentio* metafisica. Cfr. la nota 9 alle pp. 159-160.

27 *De Trinitate* V, 4, 5: « Quamvis et accidens quod separabile dicitur, non separatione, sed mutatione amittatur; sicuti est capillis hominum nigritudo, quoniam dum capilli sunt possunt albescere; separabile accidens dicitur, sed diligenter intuentibus satis apparet, non separatione quasi emigrare aliquid a capite dum canescit, ut nigritudo inde candore succedente discedat et aliquo eat, sed illam qualitatem coloris ibi verti atque mutari ».

28 Sugli accidenti *achórista*: *Soliloquia* II, XII, 22; *De Trinitate* V, 4, 5; *De civ. Dei* XI, 10, 2 (in fine: l'anima cambia insieme al variare dei suoi accidenti). Per gli accidenti *achórista* in Aristotele (stessi esempi di Agostino) cfr. *Categorie* 10, 12 b 40 s.

29 *Enn.* II, 6, 1, 1-12.

30 *Ibid.* II, 6, 3; V, 9, 10, 13: nel Nous tutto è sostanza, anche le qualità.

31 *Ibid.* VI, 2, 6, 6-20: « Bisogna che l'essere dell'anima abbia in sé la fonte e il principio di tutto ciò che è, o piuttosto che essa sia tutto ciò che è; bisogna dunque che essa sia una vita, vita ed essere non essendo che una sola cosa [...]. Il sostrato stesso è una sola cosa, ed è una sola cosa senza cessare di essere due o perfino molti, quanti insomma l'anima è originariamente [...]. L'anima è una ed è anche molteplice; essa è tutto ciò che si mostra nella sua unità; essa è molteplice nel suo rapporto alle altre cose, mentre è una di per se stessa. Essa è un essere uno che si fa multiplo in una sorta di movimento e, pur essendo una totalità una, è multipla cercando di contemplare se stessa [...] La sua propria contemplazione è la ragione per cui l'anima si manifesta come molteplice, e questo al fine di potersi conoscere; finché infatti appare una, essa non pensa, ma è di già quella molteplicità che poi penserà ». Si legga il commento a questo passo in K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Plotin als Interpret der Ontologie Platos*, Frankfurt 1966, 3ª ed., pp. 104-105. Sull'anticipazione costituita da questo testo per la dottrina della trinità nell'immagine ha richiamato P. HADOT, *L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez Augustin*, in « Studia Patristica » (1962), pp. 409-442, spec. 433-434.

32 Su questa osmosi dei generi sommi cfr. per es. *Enn.* III, 7, 3, 11-17; VI, 2, 15; sul loro sviluppo non per addizione estrinseca: VI, 2, 19-20.

33 *De Trinitate* V, 4, 5: « Quod si et illud dici accidens placet, quod licet non amittatur, minuitur tamen vel augetur, sicuti est animae vita (nam et quamdiu anima est, tamdiu vivit, et quia semper anima est, semper vivit, sed quia magis vivit cum sapit, minusque dum desipit, fit etiam hic aliqua mutatio, non ut desit vita, sicut deest insipienti sapientia, sed ut minus sit) [...] ».

34 *De diversis quaestionibus* 83, q. 51, 2.

35 *Confessiones* XIII, XI, 12: « Sum enim et novi et volo. Sum sciens et volens; et scio me esse, et velle; et volo esse et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita, et una vita, et una mens, et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio, et tamen distinctio, videat qui potest ». Cfr. *De civ. Dei* XI, 26 « Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus ».

36 Cfr. rispettivamente *De Trinitate* IX, 4, 4-8; X, 11, 17-18; XIV, 6, 8-9. Sulla trinità implicita ma anche esplicita di IX, 4, 4-8 cfr. la *Note complémentaire* dell'edizione del *De Trinitate* nella B.A., vol. 16, Paris 1955, pp. 591-593. Il testo è ancora anteriore alla distinzione di cui alla nota 43.

37 *De Trinitate* IX, 4, 5: « Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subiecto insunt mentis, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens; quia et si relative dicuntur ad invicem in sua tamen sunt singula quaeque substantia. Nec sicut color et coloratum relative ita dicuntur ad invicem ut color in subiecto

colorato sit, non habens in se ipso propriam substantiam; quoniam coloratum corpus substantia est, ille autem in substantia [...] ».

[38] *Ibid.* X, 11, 18: « Memini enim me habere memoriam, et intellegentiam et voluntatem; et intelligo me intelligere, et velle, atque meminisse; et volo me velle, et meminisse, et intelligere, totamque meam memoriam et intellegentiam et voluntatem simul memini. Quod enim memoriae meae non memini, non est in memoria mea. Nihil autem tam in memoria, quam ipsa memoria est. Totam igitur memini. Item quidquid intellego, intellegere me scio et scio me velle quidquid volo; quidquid autem scio memini. Totam igitur intellegentiam, totamque voluntatem meam memini. Similiter cum haec tria intellego, tota simul intellego. Neque enim quidquam intellegibilium non intellego, nisi quod ignoro. Quod autem ignoro nec memini nec volo. Quidquid itaque intellegibilium non intellego, consequenter etiam nec memini nec volo. Voluntas etiam mea totam intellegentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor quod intellego et memini ».

[39] *Ibid.* XV, 21, 41.

[40] *Ibid.* IX, 4, 6. Si confronti su questo punto anche l'interrelazione tra le virtù: VI, 4, 6. Un variare della prudenza comporterà un variare della fortezza, perché quella fortezza sarà meno prudente.

[41] Cfr. *Epistula* 169, 2, 6; *Sermo* 52, 8, 20-21: « Ecce nesciebam quid esset in animo tuo, demonstrasti mihi dicendo " memoria ". Hoc verbum, sonus iste, vox ista processit ad aures meas ab animo tuo [...]. Sed ut hoc diceres, ut quattuor istas syllabas operareris unde operatus es? Hoc nomen quod pertinet ad solam memoriam, operata est in te et memoria ut teneres quod dicebas; et intellectus ut scires quod tenebas; et voluntas ut proferres quod sciebas [...]. Memoria nomen est unius ex illis tribus, et tamen nomen unius ex illis tribus tria ipsa operata sunt. Non potuit dici sola memoria nisi operante voluntate, intellectu et memoria. Non potest dici solus intellectus nisi operante memoria, voluntate et intellectu; nec potest dici sola voluntas, nisi operante memoria et intellectu et voluntate ».

[42] *De Trinitate* IX, 4, 7.

[43] *Ibid.* XIV, 7, 9-10. Si tenga presente che in questi testi si parla di un « abditum mentis » o di una « memoria » non tanto come potenza dell'anima, ma come luogo depositario di una conoscenza *a priori*, di un *nosse* costituito da una trinità implicita di ricordo, intelligenza e amore, che solo in un secondo tempo si esplicita in un *cogitare* costituito dalle potenze esplicite di memoria, intelligenza e volontà (sul doppio valore del termine *memoria* in Agostino cfr. PH. MERLAN, *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness. Problems of the Soul in the neoaristotelian and neoplatonic Tradition*, The Hague 1963, p. 60.

[44] *Ibid.* XIV, 10, 13.

[45] Cfr. *Epistula* 169, 2, 6 come testo riassuntivo. Ancora sulle differenze: la trinità delle operazioni è una « parte » dell'uomo, non tutto l'uomo (*De Trinitate* XV, 7, 11; XV, 23, 42-43); queste operazioni agiscono distintamente (*ibid.* XV, 7, 12); possono essere differenti per la loro intensità (*ibid.* XV, 23, 43). La possibilità però che uno abbia più intelligenza che non memoria contrasta, e Agostino sembra non accorgersene, con la tesi della osmosi completa delle virtù (vedi nota 40 sopra); avere *più* intelligenza che memoria non dovrebbe contraddire il principio della medesima intensità perché si avrà *meno* intelligenza, in quanto sarà una intelligenza che ricorda male.

[46] Così E. GILSON, *Introduction*, cit., p. 297: « Dopo avere consacrato i primi quattordici libri del *De Trinitate* all'approfondimento di questo mistero, Agostino utilizza il quindicesimo, e ultimo, a descrivere le differenze radicali che

separano la Trinità creatrice dalle sue immagini create. Alla radice di tutte le differenze si trova la perfetta semplicità di Dio. Quando noi parliamo di vita, di conoscenza, di memoria o qualsiasi altra perfezione noi pensiamo agli attributi di un essere finito così come noi siamo. In Dio al contrario ogni perfezione si confonde con il suo essere e si identifica perfettamente a ciascuna delle tre persone divine ». Sulla stessa linea J. N. D. KELLY, *op. cit.*, p. 340. Non si può dimenticare che il primo ad interpretare in senso inerenziale-attributorio il rapporto tra i processi spirituali e la *mens* contenuto nel *De Trinitate* fu proprio Tommaso (cfr. *S. Theol.* I, 93, 7 ad 2). Né si può dimenticare che a rivendicarne il senso originale fu proprio un grande pensatore della tradizione neoplatonica medievale: Teodorico di Freiberg (*De visione beatifica* I, 1, 10, 1, in DIETRICH VON FREIBERG, *Schriften zur Intellekttheorie*, con intr. di K. FLASCH, ediz. a c. di B. MOJSISCH, Hamburg 1977, pp. 35-36). Per cogliere la grande luce che Teodorico getta sul senso profondo di Agostino cfr. B. MOJSISCH, *Die Theorie des Intellekts bei D. v. Freiberg*, Hamburg 1977, spec. pp. 39-44, e K. FLASCH, *Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter*, in « Philos. Jahrb. » (1978), pp. 1-18. Il testo a cui si riferisce Teod. per criticare lo schema di inerenza, mens-operazioni della mens, è *De Trin.* X, 11, 18 citato alla nota seguente.

[47] Il testo classico della distinzione tra *memoria, intellegentia, voluntas* come operazioni della *mens*, e la *mens* stessa è *De Trinitate* X, 11, 18: « Haec igitur tria, memoria, intellegentia, voluntas quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia. Memoria quippe, quod vita et mens et substantia dicitur, ad se ipsam dicitur; quod vero memoria dicitur, ad aliquid relative dicitur. Hoc de intellegentia quoque et de voluntate dixerim; et intellegentia quippe et voluntas ad aliquid dicuntur ». Altrove, come in *De Trin.* XV, 7, 10-11, la *mens* è da una parte connumerata tra le operazioni, e dall'altra presa assolutamente come ciò *in* cui (in mente) si trovano le operazioni. Connumerata insieme a *notitia* ed *amor o dilectio, mens* può essere tradotta con *intelligenza*, presa assolutamente ha invece corrispondenti probabili nei termini italiani anima o spirito.

[48] *De Trinitate* XV, 7, 11: « Sed haec tria [intelligenza, conoscenza, amore] ita sunt in homine ut non ipsa sint homo [...]. Illa ergo excellunt in homine, non ipsa sunt homo »; XV, 23, 43: « Non tamen, sicut in ista imagine trinitatis non haec tria unus homo, sed unius hominis sunt, ita in ipsa summa Trinitate cuius haec imago est, unius Dei sunt illa tria, sed unus Deus est, et tres sunt illae, non una persona ».

[49] Cfr. *De Trinitate* IX, 4, 7, dove già a proposito della relazione tra le operazioni *mens* (qui presa non in senso assoluto ma come potenza), *notitia* e *amor* si faceva osservare che nessuna di esse può essere considerata « parte » di un « tutto » più vasto che abbraccia le altre, e questo in quanto ognuna di quelle « parti » ha la dimensione dell'intero.

[50] *De Trinitate* X, 10, 15: « Haec omnia qui vel corpus vel compositionem seu temperationem corporis esse mentem [qui in senso assoluto] putant, in subiecto esse volunt videri [sottinteso: le operazioni] [...] intellegentia vero ita insit huic corpori, sicut qualitas eius: ut illud subiectum sit haec in subiecto; scilicet mens quam corpus esse arbitrantur, in subiecto autem intellegentia, sive quid aliud eorum quae certa nobis esse commemoravimus ». Cfr. anche il prosieguo.

[51] *De Trinitate* IX, 4, 5. Mi sembra evidente che l'*haec* dell'inizio di questo testo si ricolleghi all'*haec tria* della fine del brano precedente (IX, 4, 4) e che

l'*in anima* stia a significare *in mente*, intendendo per *mens* la parte razionale dell'anima non più connumerata insieme alle altre due (notitia et amor) ma presa assolutamente. Cfr. anche IX, 5, 8. Su IX, 4, 5 *contra*: GILSON, *Introd.*, cit., p. 292.

[52] Cfr. *De Trinitate* IX, 4, 7; *Epistula* 137, 3, 11. Stiamo riassumendo il contenuto di questi due testi, il primo sul tipo di unione delle operazioni, il secondo sul tipo di unione anima-corpo.

[53] J. PEPIN, *Les 'Symmikta Zetemata' de Porphyre et le 'De Trinitate' de Saint Augustin*, in *Miscellanea Medievalia*, vol. II, *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin 1963, p. 252.

[54] *De Trinitate* IX, 4, 7. Sulla *iuxtapositio* tutto-parti in cui permane separazione sostanziale: « Quod si sunt aliqua corpora quae secari omnino et dividi nequeunt, tamen nisi partibus suis constarent, corpora non essent. Pars ergo ad totum relative dicitur, quia omnis pars alicuius totius pars est, et totum omnibus partibus totum est. Sed quoniam et pars corpus est, et totum, non tantum ista relative dicuntur sed etiam substantialiter sunt ». Sulla *mixtio* acqua-vino-miele, inadeguata per indicare l'unione delle tre operazioni (mens-notitia-amor) in quanto, benché realizzi un'unione intimamente fusa e tuttavia distinta, non corrisponde però al caso delle operazioni dell'anima, che non derivano inizialmente da sostanze diverse e in una *mixtio* siffatta perderebbero totalmente le loro proprietà: « Num ergo sicut ex vino et acqua et melle una fit potio, et singula per totum sunt et tamen tria sunt (nulla enim pars est potionis, quae non haec habet tria; non enim iuncta, velut si aqua et oleum essent, sed omnino commixta sunt; et substantiae sunt omnes, et totus ille liquor una quaedam substantia est ex tribus confecta substantia); tale aliquid arbitrandum est esse simul haec tria: mentem, amorem, notitiam? Quomodo autem illa tria non sint eiusdem essentiae non video; cum mens ipsa se amet, atque ipsa se noverit; atque ita sint haec tria ut non alteri alicui rerum mens vel amata vel nota sit. Unius ergo eiusdem essentiae necesse est haec tria sint; et ideo sint; et ideo si tamquam commixtione confusa essent, nullo modo essent tria, nec referri ad invicem possent ». Cfr. l'ottimo commento di J. PEPIN, *Une nouvelle source de Saint Augustin: le zetema de Porphyre « Sur l'union de l'âme et du corps »*, in « Revue des Etudes Anciennes » (1964), pp. 94 ss. L'interpretazione sostanzialmente positiva della *commixtio* dei liquidi in questo testo del *De Trinitate* viene però svalutata nell'*Epistula* 137, 3, 11: « Si tamen recedat auditor a consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita commisceri, ut neuter servet integritatem suam »; in questo caso la *mixtio* non è altro che una *unio confusa*.

[55] Per il censimento dei tre tipi di unione, tutte imperfette per indicare il tipo di unione anima-corpo, presenti nel *zetema* di Porfirio *Sull'unione dell'anima e del corpo*, e cioè a dire la *enosis* (unione che distrugge la specificità dei componenti), la *parathesis* (la giustapposizione), la *krasis* (la mescolanza riducibile alle prime due), cfr. il cap. III del *De natura hominis* di NEMESIO di Emesa che contiene larghi estratti del testo porfiriano. Questi passi sono stati raccolti e commentati dall'eccellente H. DÖRRIE, *Porphyrios' « Symmikta Zetemata ». Ihre Stellung im System und Geschichte des Neuplatonismus, nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, München 1959, pp. 12-103 (dove si trovano i testi del nostro *zetema*).

[56] Nella tradizione neoplatonica troviamo una prima formulazione dell'*unio inconfusa* luce-aria come modello esplicativo per l'unione indissolubile anima-corpo in Ammonio Sacca (anch'esso apud NEMESIO di Emesa, *De natura hominis*, P.G. 40, 597 b); per la continuazione dell'esempio luce-aria anima-corpo, ma rovesciato, l'aria *nella* luce, il corpo *nell'anima*, vedi PLOTINO, *Enn.* IV, 3, 22, 1-12.

[57] Cfr. *Epistula* 137, 3, 11: « In illa ergo mixtura est animae et corporis; in hac persona mixtura est Dei et hominis; si tamen recedat auditor a consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita commisceri, ut neuter servet integritatem suam; quamquam et in ipsis corporibus aeri lux incorrupta misceatur. Ergo persona hominis mixtura est animae et corporis; persona autem Christi, mixtura est Dei et hominis ». Su questo rapporto di inseparabile distinzione tra luce ed aria cfr. *De genesi ad litteram* VIII, XII, 26.

[58] Il termine però non si trova in Agostino; tuttavia la lettera 137, come ha osservato E. L. FORTIN, che è stato il primo a porre in relazione la soluzione dell'epistola e la tradizione neoplatonica (*S. Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme*, in AA.VV., *Augustinus Magister*, vol. III, Paris 1954, pp. 371-380), ha un numero sufficiente di termini che a nostro avviso ne rendono la nozione: uniri quodam modo, coaptari, excepta concretione, ecc. (cfr. E. L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris 1959, pp. 111-128).

[59] Cfr. Ammonio Sacca (apud NEMESIO di Emesa, *De natura hominis*, cit., 600 a-b): « Si dice che essa [l'anima] è nel corpo, non bisogna dire che è nel corpo come in un luogo, ma come, in un certo senso, in relazione (hos en schesei) e grazie all'esser presente allo stesso modo in cui anche Dio è detto essere in noi. In quanto è in virtù della relazione (schesei), dell'inclinazione (rope) a qualcosa, e dell'affezione (diathesei) che l'anima deve essere indicata come legata al corpo, allo stesso modo in cui l'amante è legato dall'amata non corporalmente, né localmente, ma in base ad una relazione ». Cfr. anche PORFIRIO, *Sententiae* 3 (Lamberz, p. 2): « Gli incorporei che sono per sé, non sono presenti nei corpi localmente, bensì sono presenti quando lo vogliono dirigendosi verso di quelli, così come lo permette la loro natura; e non essendo presenti localmente lo sono per relazione (te schesei) ».

[60] Cfr. su questo punto la distinzione tra *essere per sé* dell'anima, e l'*essere relato* a quella del corpo di Porfirio (che su questo punto corregge l'idea di una relazione diretta da parte dell'anima come appariva in Ammonio). Cfr. H. DÖRRIE, *Porphirios' « Symmikta Zetemata »*, cit., pp. 87-88; 198-220. Cfr. anche *Sententiae* 31, dove il corpo è detto nell'anima e non l'anima nel corpo, e *In Parmenidem*, ed. cit., pp. 74 e 76 dove la relazione del principio al principiato è la relazione che il principiato ha con il principio, essendo quest'ultimo, propriamente parlando, *aschétos*=senza relazione. Per i rapporti anima-corpo in Plotino cfr. *Enn.* IV, 3, 22, 1-11; IV, 2, 1, 70 ss.

[61] Sul rapporto iustitia-iustus in Agostino vedi più avanti alle pp. 254-256.

[62] Come *De moribus ecclesiae catholicae* I, 27, 52: « Homo igitur ut homini adparet, anima rationalis est mortali atque terreno *utens* corpore ». Corsivo nostro.

[63] Cfr. *De quantitate animae* XIII, 22: « Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata ». Vedi anche *De gen. ad litt.* VII, III, 4. Ha ragione, però, J. HIRSCHBERGER (*Seele und Leib in der Spätantike*, in « Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfang Goethe Universität Frankfurt » [1969], pp. 5-22) a giustificare in parte anche Aristotele da una concezione esclusivamente sostanzialistica dell'anima; vedi *De anima* I, 4, 408 b 19: il nous è una *certa* sostanza=ousia tis. E altri testi, p. 14.

[64] *De lib. arbitrio* II, XVI, 41: « Tota vita corporis est anima ».

[65] *Confessiones* X, VI, 10: « Iam tu melior es, tibi dico, anima, quoniam tu vegetas molem corporis tui praebens ei vitam ».

[66] *De imm. animae* IX, 16: « Est autem animus vita quaedam, unde omne quod animatum est vivere ».

[67] Cfr. i corrispondenti plotiniani in *Enn.* IV, 3, 23, 15-21; e soprattutto III, 8, 2, 9-19 dove si mostra l'analogia tra l'azione stando immobile dell'eidos e la necessità di un punto fisso d'appoggio in base al quale far leva per l'azione meccanica.

[68] *De gen. ad litt.* VIII, XXI, 41: « Adfecta quippe anima carnalium sensuum consuetudine etiam se ipsam cum corpore per locum moveri putat, dum id per locum movet. Quae si posset diligenter inspicere tamquam cardines membrorum corporis sui quemadmodum articulatim dispositi sint a quibus initia motionum nitantur, inveniet ea, quae per spatia locorum moventur, nisi ab eis, quae loco fixa sunt, non moveri. Non enim movetur solus digitus, nisi manus fixa sit, a cuius articulo, velut immoto cardine, moveatur. Sic tota palma ab articulo cubiti, sic cubitus ab articulo humeri, humerus ab scapula movetur stantibus utique cardinibus, quibus motio nitatur, it per loci spatium, quod movetur [...] ». Vedi anche il resto del testo.

[69] *Ibid.* VIII, XXI, 42: « Porro si in corpore nullum membrum per locum voluntas movet nisi ab eo membri articulo, quem non movet [...] quanto magis ipse animae nutus, cui membra deserviunt [...] quanto magis, inquam, nutus ipse voluntatis eius non per locum movetur, ut corpus per locum moveat, quando totum per partes movet nec aliquas loco movet nisi per illas, quas loco non movet! »

[70] *Ibid.* « [...] cum anima non sit natura corporea nec locali spatio corpus impleat, sicut aqua utrem sive spongiam, sed miris modis ipso incorporeo nutu commixta sit vivificando corpori, quo et imperat corpori quadam intentione, non mole ».

[71] Cfr. anche *Epistula* 166, 2, 4: « Per totum quippe corpus quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur ». Sul rapporto di mera relazione-intenzione (schesis=intentio) che l'anima è, o ha, nei confronti del corpo, un'idea questa in Agostino di origine indubbiamente porfiriana (cfr., per Plotino, H. Dörrie, *Porphyrios' Symmikta*, cit., p. 87), vedi anche *De genesi ad litt.* VII, XIX, 25-XX, 26 dove pure non mancano alcune influenze stoiche (cfr. J. Rohmer, *L'intentionalité des sensations chez Saint Augustin*, in *Augustinus Magister*, vol. I, Paris 1954, pp. 491-498; e la *Note complémentaire*: *Nature et constitution de l'âme* all'edizione già citata del *De genesi ad litteram* della Bibl. August., pp. 701-704, vol. I).

[72] Cfr. *De Trinitate* VI, 6, 8: « Nam ideo simplicior est corpore quia non mole diffunditur per spatium loci sed in unoquoque corpore et in toto tota est et in qualibet parte eius tota est ».

[73] *Epistula* 166, 2, 4: « Per totum quippe corpus quod animat, non locali diffusione sed quadam vitali intentione porrigitur; nam per omnes eius particulas tota simul adest, nec minor in minoribus, et in maioribus maior; sed alicubi intentius et alicubi remissius et in omnibus tota et in singulis tota est ».

[74] Per es. *De imm. animae* XVI, 25.

[75] *De quant. animae* XXXI, 62.

[76] *Ibid.* XXXII, 67.

[77] *Ibid.* XXXII, 68.

[78] *Ibid.*

[79] Il corrispondente neoplatonico del testo del *De quant. animae* XXXII, 68: « animam per seipsam nullo modo, sed tamen corpus posse partiri » è Plotino, *Enn.* IV, 2, 1, 73 ss.

[80] *De q. animae* XXX, 61: « Quod autem tibi visum est, non esse animam in corpore viventis animantis, quamquam videatur absurdum non tamen doctissimi homines, quibus id placuerit, defuerunt, neque nunc arbitror deesse ». I *doctissimi homines* sono probabilmente Plotino (*Enn.* IV, 3, 20-22; V, 5, 9) e ancor più Porfirio (*Sent.* 31; zetema *Sull'unione dell'anima col corpo*, cfr. H. Dörrie, pp. 49 e 80; cfr. J. Pepin, *Une nouvelle*, cit., pp. 56-65).

[81] *Ibid.* XXX, 60.

[82] Il reciproco *internarsi* (nel senso dantesco dell'implicarsi e in questo implicarsi diventare *tre*) delle operazioni dell'io spirituale è stato assicurato, grazie alla mediazione agostiniana, al Medioevo con Scoto Eriugena. In questo autore emerge chiarissimo il rifiuto di considerare le operazioni del pensiero come una sorta di movimento accidentale rispetto ad una sostanza autarchica costituita dal corpo. In ogni creatura razionale l'*ousia*, la *dynamis* e l'*energheia* sono inseparabili; in ogni atto spirituale l'*essere* di chi comprende ha una relazione indistruttibile con il *poter* comprendere e con il *comprendere* attuale, e viceversa (*De divisione naturae* I, 50); questi tre aspetti non sono tali per cui uno, l'essere, sia il soggetto sostanziale, e gli altri due, la potenza e l'operazione, una sorta di accidenti (*ibid.* I, 64), bensì tutte e tre sono relazioni sussistenti: essentialis unitas, substantialisque differentia trium in uno (*ibid.*); Oxford 1681, rist. Frankfurt 1964).

[83] Vedi *Soliloquia* II, II, 2. La verità è un orizzonte intrascendibile perché, quand'anche si enunciasse che la verità un giorno ha cessato di essere o che cesserà di essere (per la fine del mondo o per la sua propria fine), sarà non di meno vero che il mondo è finito o che la verità è finita. E poiché non è possibile pensare che vi sia una proposizione vera senza che vi sia verità, per togliere la contraddizione di una verità che esiste dopo che ha cessato di esistere o l'assurdità di una proclamazione della fine della verità senza che sia vero che essa ha cessato di essere (II, XV, 28), sarà necessario concludere che la verità è intramontabile (*ibid.*).

[84] *Solil.* I, 1, 29.

[85] *Ibid.*

[86] *Ibid.* II, XII, 22: « Hoc quoque video necessarium; nam manente subiecto, posse id quod in subiecto est non manere, quisquis diligenter res advertit, intelligit ».

[87] *Ibid.* II, XIII, 23: « [...] quis concesserit [...] ut id quod in subiecto est, maneat ipso intereunte subiecto? »; II, XIX, 33: « Sed forte potest, intereunte subiecto, id quod in subiecto est, permanere? »

[88] *Ibid.* I, I, 29: « Manere autem, etiam rebus veris intereuntibus, veritatem paulo ante concessum est ».

[89] *Ibid.*: « Non est enim in loco ».

[90] *Ibid.*: « Non est certe in rebus mortalibus [...]. Est autem veritas et non est nusquam [...]. Nihil autem verum in quo veritas non est ».

[91] *Ibid.* II, XII, 22: « At vero ignis si calore careat, ne ignis quidem erit; nec nivem vocare, nisi candidam, possumus ». Vedi la precedente nota 28.

[92] *Ibid.* II, XIII, 24: « Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est. Et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si sempre manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper, ut initio libri huius ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet, nec animus mortuus dicitur ».

[93] Cfr. H. Dörrie, *Porphirios' « Symmikta zetemata »*, cit., p. 153. Il Dörrie, seguito da J. Pepin, *Une nouvelle source*, art. cit., pp. 55, 69, 78 s., ha

giustamente richiamato l'attenzione sulla corrispondenza dell'intera dimostrazione dell'immortalità dell'anima di Agostino dal corrispondente zetema porfiriano *Sull'immortalità dell'anima* (vedi H. DÖRRIE, pp. 152-158).

[94] *Solil.* II, XIV, 25; XV, 27; XIX, 33.

[95] Cfr. una prima risposta in *Solil.* II, XX, 35; ma soprattutto *De immortalitate animae* IV, 6: « Non autem quidquam se habere animus sentit, nisi quod in cogitationem venerit. Potest igitur aliquid esse in animo, quod esse in se animus ipse non sentiat [...]. Sed cum vel nos ipsi nobiscum ratiocinantes, vel ab alio bene interrogati de quibusdam liberalibus artibus ea quae invenimus, non alibi quam in animo nostro invenimus; neque id est invenire quod facere aut gignere, alioquin aeterna gigneret animus inventione temporali. Nam aeterna saepe invenit; quid enim tam aeternum quam circuli ratio, vel si quid aliud in huiuscemodi artibus? »

[96] *Solil.* II, XVI, 30; II, XVIII, 32.

[97] Vedi ancora, per queste espressioni inerenziali, oltre ai testi già citati, *De imm. animae* I, 1.

[98] *De imm. animae* VI, 11: « Horum autem trium si primus est, tam est immortalis animus quam ratio, secundum superiorem disputationem, quod inesse illa nisi vivo non potest ». Per l'identità ratio=veritas=disciplina come termini esprimenti un identico contenuto intellegibile, cfr. *De imm. animae* I, 1 e *Solil.* passim. La *superior disputatio* è al par. I, 1.

[99] Su questo tema dell'indivisibilità e della presenza tutt'intera dell'intellegibile indipendentemente dal numero di coloro a cui è presente, cfr. alle pp. 266-271 dove è riferito a Dio. Per l'anima cfr. alle pp. 177, 242, n. 68; 268 s.

[100] *De imm. animae* VI, 11: « Nihil est in illa natura invidentiae quominus fruendam se animo praebeat ». Questo motivo, come è notissimo, è chiaramente platonico, e molto spesso ripreso da Agostino.

[101] Nelle *Retractationes* I, 5, 2 fa ammenda osservando che è possibile una separazione, seppur non spaziale, operata dal peccato che intervalla l'uomo da Dio.

[102] L'intero brano che non possiamo riportare nell'originale per la lunghezza comincia in *De imm. animae* VI, 10 (alla fine) e occupa l'intero paragrafo seguente: VI, 11.

[103] Nel teorema iustitia-iustus infatti la *iustitia* non conferisce ad un io cosale opposto e sussistente una *iustitia* accidentale, ma continua come *iustitia* al livello dello *iustus*, ovvero continua come *iustus*.

[104] Vedi alla p. 173 e p. 194 n. 54.

[105] Cfr. *De Trinitate* IX, 7, 12. Ha richiamato su questa analogia sul modo di unione tra intelletto umano-intellegibili e operazioni dello spirito J. PEPIN, *Les Symmikta Zetemata*, cit., p. 252.

[106] È la *relazione essenziale* che il modello ha (o è) con la copia, e viceversa, a rendere impossibile da una parte, dalla parte del modello, la pura trascendenza, e dall'altra, dalla parte della copia, il puro dato isolato naturalistico.

[107] Cfr. alle pp. 163-165 e la nota 9 alle pp. 159-160.

[108] Vedi *Categorie* 7, 8 a 14 ss.

[109] Sul principio che l'idea è *tota* nell'immagine, ma non *totaliter*, cfr. una prima formulazione in *Enneadi* VI, 5, 8, 15-20.

[110] Sull'afasia rispetto all'Uno in Plotino vedi più avanti alle pp. 318-319. Sui limiti di una teologia apofatica per contrassegnare il Dio di Agostino cfr. pp. 320-326.

XI. CONTRO LA « SOLIDIFICAZIONE » DELLA SOSTANZA

1. *I termini* natura *e* substantia

La terminologia agostiniana per contrassegnare il reale è abbastanza fluttuante, non tale però da oscurare i significati decisivi. Se prendiamo in mano i termini usati dal santo, vediamo che essi coprono l'intera gamma dei significati richiesti da una lingua che non vuole confinare la realtà al concreto dato materiale di cui tutto il resto sarebbe predicato, al *tode ti*, al « questa cosa qui » come categoria centrale. A parte l'uso rarissimo del termine *existentia*, impiegato per indicare la realtà concreta di un fatto [1], abbiamo in Agostino una distinzione sufficientemente precisa tra ciò che è *corpus* da una parte e ciò che dall'altra sono, in progressione ascensionale, *natura, substantia, essentia, esse* [2].

Il termine *corpus* sta ad indicare una *substantia*, per il fatto fondamentale che il corpo sussiste come un *subiectum* pronto a ricevere gli accidenti [3]; corpo però, si badi bene, è detto essere sostanza in un senso meno forte di quello con il quale si possono chiamare sostanza altri enti: *et corpus nostrum nonnulla substantia est, persino* il nostro corpo è una qualche sostanza [4]; in un senso più ristretto, dunque, quella sostanza che è il corpo va intesa come ciò che « si trova nello stato di quiete o in movimento nello spazio fisico, occupandolo con una certa lunghezza, larghezza, pro-

fondità in modo da occupare con la propria parte più grande uno spazio maggiore e con quella minore una parte minore, e tale da essere più piccolo nella parte [occupata] che nell'intero »[5]. Corpi, pertanto, intendendo per tali sia quelli terreni che quelli liquidi o aerei o eterei, sono solo quel tipo di esistenti che hanno la caratteristica della divisibilità secondo lo spazio, e vanno considerati sostanza in un senso meno proprio della *excellentior substantia* costituita rispetto a loro dall'anima[6].

Natura, invece, è un termine che fu applicato in antico al posto di essenza e sostanza[7], e che nel suo insieme ha un significato meno ristretto di quello inerenziale e localizzabile di corpo; per « natura », infatti, si intende un essere nel suo genere, qualunque sia questo genere[8], senza che con questo ci si debba arrestare al toccabile. Non vi è natura che, nella misura in cui è tale, non sia; natura dice immediatamente relazione all'essere[9]. Si osservi che non si dice che tutto ciò che è, è natura, ma che ogni natura è. *Natura* sembra, pertanto, nel linguaggio agostiniano, un termine che può essere riferito trascendentalmente a tutta la realtà, ma a tutta la realtà *creata*. Lo spirituale ed il corporeo rientrano sotto questa medesima categoria di « natura »[10], ma non Dio; sempre che si intenda per natura ciò che *modo et specie ordinata est*[11], e per Dio colui che *nec modum habere dicendus est*[12]. Vi è, infine, un ultimo aspetto della *natura* che merita di essere ricordato, quello per cui ogni ente « naturale » (sc. creato) è insieme un plesso inestricabile di essenza (essere in un certo modo), esistenza (essere semplicemente) e permanenza nel proprio stato[13].

Il termine *substantia* è una via di mezzo tra quello di *natura* e quello di *essentia*. È identico al concetto di natura per quell'aspetto che pure il concetto di natura comprendeva: il riguardare tutto ciò che è *aliquid*, qualcosa[14]. Da questo punto di vista, con maggior precisione, sostanza sono tanto la terra, il cielo, il sole, il mare, l'aria, quanto l'uomo[15], quanto l'io spirituale[16], quanto addirittura Dio, che è una *quaedam substantia*, una certa sostanza[17]. Per il fatto stesso che sono (eo ipso quo sunt) tutte queste realtà

sono sostanze. Non vi è nulla che non sia sostanza, perché ciò che non è sostanza, non è[18].

Rispetto, dunque, al termine *natura* quello di sostanza è ancor più generale; può essere addirittura applicato a Dio. Tuttavia, e qui appare un'ultima determinazione importante, questo termine può essere applicato a Dio solo *impropriamente*.

> Ma se Dio sussiste in modo da poter essere detto propriamente sostanza, qualcosa esiste in lui come in un *subiecto*, e non è l'essere semplice per il quale essere è identico a qualsiasi altro attributo che si applica a lui in senso assoluto, come grande, onnipotente, buono ed ogni altro attributo degno di lui. Ora è proibito affermare che Dio sussista e stia sotto (subsit) alla sua bontà; è proibito affermare che questa bontà non sia sostanza, o piuttosto essenza (*essentia*), e che Dio non sia la sua bontà, ma che al contrario la sua bontà esista in lui come in un *subiecto*. Perciò è chiaro che Dio si chiama sostanza in senso improprio [...][19].

Questa resipiscenza sul termine *substantia* ridotto a *subiectum* e preterito a favore del termine *essentia*, per indicare Dio, ha bisogno di una spiegazione che crediamo renderà più chiara la scelta che Agostino farà, alla fine, del termine *essentia* per indicare meglio senza eccezione tutta la realtà. Di per sé il termine *substantia* non è immediatamente riconducibile al sostrato-*hypokeimenon* aristotelico. Le due definizioni che Agostino dà della *substantia* si riferiscono l'una alla derivazione del termine dall'atto di sussistere[20], l'altra alla possibilità che per sostanza si intenda tutto ciò che, qualunque cosa sia, sussiste in se stesso, *id quod aliquo modo est in seipso*[21], prescindendo, pertanto, da una successiva determinazione di quella sussistenza, per esempio se come sussistenza separata, irrelata, oppure no. In altri termini, Agostino dà nei due passi testé citati una prima definizione della *substantia* rimanendo *ancora* all'interno di una gamma di significati che non ci costringono a pensarla come cosa. È una *substantia* pensata, come *ens in seipso*, esprimente, pertanto, prima di tutto un contenuto che possiede già da sé tutto ciò che gli serve per esprimere la sua na-

tura (diversamente dall'*ens in alio*), senza che nulla sia detto se, poi, quel contenuto abbia bisogno di un fondamento o se sia fondamento a se stesso [22].

Substantia, in questo caso, è tutto ciò che è, l'intellegibile come il sensibile, e il contrario della sostanza è il nulla, o meglio non v'è nulla [23]. Il che vuol dire che in quell'ampio concetto di sostanza come *ens in se* non si è ancora verificata la restrizione che porta a pensare come sostanza solo l'ente « a sé stante », cioè l'ente sussistente, fisicisticamente separato. Nella sostanza pensata come *ens in se*, come essere che ha presso di sé tutto se stesso, nella sua stabilità, nel suo non disperdersi si esprime, però, solo una delle due valenze contenute nella platonica *ousia*. Quell'*ens in se*, quel dato che sussiste senza disperdersi, è anche — ecco la seconda valenza — un contenuto intellegibile che persiste davanti all'intelletto che lo coglie [24]. Vi è, pertanto, una correlazione tra il pensiero da una parte e la sostanza come *ousia* dall'altra. È invece quando la sostanza viene scissa da questa relazione con il pensiero che si hanno due tappe decisamente peggiorative della sua gamma semantica. Nella prima, la sostanza-ousia una volta separata dalla relazione al pensiero diventa, appunto, l'ente « a sé stante », l'oggetto concreto che sta davanti a me, il sensibile, il consolidato, il toccabile. È, questa tappa, quella della contemporanea cosalizzazione e oggettivizzazione della sostanza [25]. E, in questo caso, il termine *substantia* latino traduce molto bene un senso della parola greca *hypostasis*, quasi assente in Aristotele, ma avente un significato preciso sia presso gli stoici che presso Alessandro di Afrodisia [26]. Il significato, appunto, di una *cosa*, una *res* concreta. Ecco perché troviamo in Agostino che *substantia* è anche il *corpus*.

Ma a questo primo depotenziamento del termine sostanza, ridotto a cosa, ne segue un secondo, anch'esso puntualmente registrato da Agostino. Se la sostanza è la sussistenza fattuale davanti a me, non è difficile il salto, per logica interna, da « ciò che sta davanti solidamente » a « ciò che sta sotto permanentemente »,

oltre il variare degli accidenti. È questo il momento in cui la *substantia* diventa *subiectum*, svolgendo presso i latini lo stesso ruolo dell'*hypokeimenon*, ovvero della prima categoria di Aristotele, in relazione alla quale tutte le altre possono essere predicate [27]. Si aggiunga, poi, che la mediazione storica di questa ulteriore trasformazione della *substantia*/cosa in *substantia*/sostrato è facile da individuare per Agostino. Basti pensare al fatto che uno dei massimi mediatori della logica greca nell'occidente latino era Mario Vittorino, che Agostino ben conosceva; e basti pensare che la prima definizione latina di *substantia* come sostrato si trova in un suo commento al *De inventione* di Cicerone, un'opera che faceva parte del *curriculum studii* di tutti per quell'epoca: substantia, porro, res est, quae aliis rebus *subest* capax accidentium qualitatum; deinde accidens est id, quod in substantiam cadit [28].

2. *Il valore di* essentia

Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, se Agostino è veramente cosciente dei depotenziamenti successivi del termine *substantia*, prima nel senso della « cosalizzazione » poi in quello dell'« esser sostrato ». La domanda, crediamo, può essere girata, cercando di vedere in quale senso il termine *essentia* non va incontro ai peggioramenti del termine *substantia* e sotto quale aspetto con *essentia* si esprima un dato fondamentale della concezione della realtà agostiniana.

Essentia, come *substantia*, è termine più raffinato di *natura* [29]; e questo non sembra porre una differenza tra i due vocaboli. Anzi *essentia*, come *substantia*, viene usato da Agostino per indicare tanto in generale il dato cosale, il corpo, quanto del corpo il suo fungere da sostrato per gli accidenti. Bastino qui due citazioni: « Ma tutte le altre essenze o sostanze, comportano degli accidenti, da cui derivano ad esse trasformazioni grandi o piccole »; « La bianchezza del corpo, però, non è un'essenza, perché è lo stesso corpo

che è *essentia* e la bianchezza ne è una qualità » [30]. Ma, va detto, queste identificazioni di *essentia* con *substantia*, hanno solo questo significato: che quando l'*essentia* è *usata come substantia* allora può fungere da corpo e da sostrato cui il resto inerisce. Di per sé, cioè, non è ancora questo il contenuto specifico del termine.

Se prendiamo, infatti, il senso *plenior* di *essentia* ci rendiamo conto che è solo questo termine che può essere applicato a Dio, e proprio per il fatto che, in sé, non è subordinabile o inscrivibile in uno schema inerenziale. Prendiamo la citazione che avevamo tratto per mostrare le perplessità di Agostino a proposito del termine *substantia* riferito a Dio, e portiamola sino in fondo: « Ora è proibito affermare che Dio sussista e stia sotto (subsit) alla sua bontà; è proibito affermare che questa bontà non sia sostanza, o piuttosto *essentia*, e che Dio non sia la sua bontà, ma che al contrario la sua bontà esista in lui come in un *subiecto*. Perciò è chiaro che Dio si chiama sostanza in senso improprio, per far intendere con un termine più corrente [quello di *substantia*] che egli è *essentia*, [espressione questa] giusta e propria » [31]. Dobbiamo pensare, a questo punto, che *essentia* sia termine che vale solo per Dio, capace di evitare lo schema inerenziale solo per lui, e che la differenza che Agostino traccia tra Dio e il resto sia questa: da una parte una *essentia* senza schema di inerenza, dall'altra enti che sono costruiti secondo una tecnica compositiva di un sostrato cui l'essere, la bontà, le qualità, ecc. ineriscono?

È vero che Agostino usa per gli altri enti questo modo di espressione: non sono ciò che hanno, mentre per Dio vale il principio che è ciò che ha [32]. Tuttavia avere l'essere, la sapienza, ecc. (per esempio da parte dell'anima) non vuol dire, al di là dell'uso letterario, che ci troviamo di fronte, con queste espressioni, a una sorta di sostrato che poi riceve l'essere, bensì vuol dire, come in tutti i casi di partecipazione, che ci troviamo di fronte a enti che *sono* l'essere che *hanno*, anche se si può dire che lo *hanno* in quanto lo ricevono e lo rappresentano ad un livello limitato.

Noi sappiamo che le cose stanno così in Agostino come in tutte le filosofie della partecipazione, dove l'addizione in ogni ente tra ricevente e ciò che è ricevuto è solo apparente. Si tratta di vedere ora se *essentia* è un termine che di per sé è coerente, oltre l'uso già accennato per significare Dio, con questo quadro anti-inerenziale che è tipico del partecipazionismo.

Crediamo che tre elementi con cui Agostino contrassegna il concetto di *essentia* ci aiutino a rispondere positivamente. I primi due sono il richiamo costante che Agostino fa, tutte le volte che usa il termine, alla sua etimologia, e l'equivalenza che in un caso traccia tra *essentia* da una parte e l'*ousia* greca dall'altra. Il terzo è la definizione stessa di *essentia* che egli dà in una sua opera. Cominciamo con i primi due.

Agostino, abbiamo anticipato, osserva che la parola latina *essentia* è la traduzione letterale (verbum e verbo expressum) [33] della greca *ousia*; non solo, ma che *essentia* rispetto ad *esse* si trova nella stessa situazione di *sapientia* rispetto a *sápere* e *scientia* rispetto a *scire*; non è altro che il sostantivarsi di una forma verbale [34]. In questo richiamo, per il termine *essentia*, tanto alla platonica *ousia* (che è contemporaneamente *dynamis*), quanto all'azione verbale che ne sta alla base, crediamo che non si celi un accostamento accidentale. Come l'*ousia*, l'*essentia* che ne è l'equivalente latino, vuole sì indicare un soggetto ma contemporaneamente un soggetto che è insieme un'attività, un sussistere che è insieme agire. Se non andiamo errati, insomma, ci sembra che nel linguaggio agostiniano *essentia* sia un termine che consente ancora una trasparenza, un termine che contrassegna un dato che non è ancora solidificato, opacizzato davanti a noi. Dietro l'*essentia*, e insieme ad essa, è sempre possibile raggiungere l'atto di cui l'*essentia* è il sostantivarsi. Ora nell'essere un sostantivo che non nasconde il suo continuo rimando all'atto che gli sta dietro, *essentia* rende ragione della sua maggiore pertinenza per evitare lo schema di inerenza e, dunque, la sua idoneità per indicare Dio. In un soggetto che è insieme un atto, infatti, non è possibile ap-

plicare lo schema predicativo del sostrato al quale l'azione sia esterna e accidentale.

Ma la pertinenza di *essentia* come termine filosofico non si arresta soltanto alla sua maggiore precisione per contrassegnare la sussistenza di Dio. Agostino ci fa vedere, e non tanto implicitamente, come quel termine esprima altrettanto bene tutta la realtà. È vero che Dio è indicato come colui al quale solo *fortasse* andrebbe attribuito propriamente il nome di *essentia* [35], ma questo non toglie che *essentia* sia, a conti fatti, il termine con cui si indica tutto ciò che è reale. Agostino, infatti, pone solo una differenza di grado tra *illa essentia, quae summe maximeque est* [36] (che è un modo di indicare l'*essentia* il cui *esse* è *summum*) [37] e le altre *essentiae* il cui *esse* è minore [38]. L'*essentia*, infatti, non vuole dire altro che realtà, e non vi è altra realtà oltre all'*essentia; nihil est essentiae contrarium* [39].

Qui possiamo vedere come la terza nota caratteristica del termine *essentia* corrisponda al contenuto messo in luce dall'etimologia e dall'accostamento all'*ousia* greca. Ecco la definizione: *omnis essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est* [40]. La traduzione letterale suona: l'essenza non è per nessuna altra ragione essenza se non perché è. Ma che cosa vuol dire? Vuol dire che un'*essentia* che non sia attualmente sarebbe un concetto senza senso. Vuol dire che per Agostino il termine *essentia* è l'unità inscindibile di essenza ed esistenza (nel senso moderno). Vuol dire che *essentia* è plesso non atomizzabile di soggetto e atto, di sussistenza e movimento, come era nel caso dei significati che si era andati a rintracciare rifacendosi all'etimologia e all'equiparazione con l'ousia greca. Vuol dire che *essentia*, per esempio l'*essentia* uomo, non è da pensarsi secondo lo schema di inerenza di un sostrato, la sua *humanitas*, cui manchi e vada attribuito inerenzialmente l'*actus essendi*, l'atto di esistenza, e neppure è da pensarsi, secondo un altro schema di inerenza, come un'esistenza fattuale della quale nominalisticamente venga predicata l'*humanitas* come

sostanza seconda, conformemente alla posizione aristotelica che abbiamo più volte ricordata.

Essentia, pertanto, è termine che per il rimando etimologico, per il riferimento esplicito all'equivalente greco, per l'applicazione di fatto a ogni grado di realtà, per il contenuto stesso che esprime, è termine, possiamo dire, che non solo nel caso della natura di Dio ma anche in quello degli altri enti ben corrisponde linguisticamente ad una concezione non cosificante. Con *essentia*, allora, Agostino sembra essersi forgiato un primo strumento linguistico coerente ad un'idea di realtà in cui non ci sono dualismi tra sostanze prime e sostanze seconde, né tra il corpo come sostrato e il resto come suo predicato, né tra essenze separate da una parte e esistenze fattuali dall'altra. Rimane ora da vedere come a questo termine che lascia intravvedere dietro sé una spinta anti-cosificante e anti-inerenziale, rimane da vedere come, dicevamo, corrisponda una visione della realtà di fatto non sostantificata. E qui crediamo che l'ultimo termine che volevamo esaminare, il termine *esse*, faccia vedere più di tutti il carattere non reificato della sua concezione. Quell'*esse*, infatti, sempre collocato all'interno della locuzione *magis et minus esse*, insieme all'altra che ne è una variazione, *maxime esse*, è l'espressione più tipica di una terminologia che ben corrisponde ad un intento de-sostanficante. Ora dedichiamoci, pertanto, a vedere tutti gli aspetti anti-solidificatori che quella locuzione nasconde.

3. Magis et minus esse, *ovvero la variazione sincronica e diacronica della sostanza*

Quando diciamo che in Agostino esiste una dottrina del *magis et minus esse* della sostanza, o dell'ente, non vogliamo semplicemente ricordare che all'interno dell'universo agostiniano esiste una gerarchia ontologica, una graduazione in termini di maggiore o minore realtà di una sostanza rispetto ad un'altra sostanza. La

gerarchia gnoseologica dell'agostinismo (ciò che giudica è superiore a ciò che è giudicato, principio che pone immediatamente la tripartizione ascensiva oggetti-anima-norma ideale) e la gerarchia corrispondente in funzione della mutabilità, la gerarchia ontologica (mondo sensibile-anima-Dio) [41], non intaccherebbero, se così fosse, se non un primo aspetto della concezione della sostanza di Aristotele, quello per cui, secondo lo Stagirita, tra le sostanze prime nessuna sarebbe sostanza in misura maggiore di un'altra: « Un determinato uomo è infatti sostanza in misura per nulla maggiore di un determinato bue » [42].

Nel quadro di una filosofia a tinta neoplatonica, invece, come è il caso di Agostino, la scala degli esseri e la diversa sostanzialità di cui dispongono è un dato scontato. L'intera realtà è costituita, in una filosofia siffatta, per graduazioni successive: Dio, gli angeli (dotati di sensibilità, intelletto, immortalità), gli uomini (intelletto, sensibilità, ma mortali), i bruti o il mondo animale (solo sensibilità); poi il mondo vegetale, quello inorganico (le pietre), sino alla materia informe [43]. In questo caso è chiara, pertanto, l'incompatibilità tra una filosofia in cui la sostanza « non può essere tale in misura maggiore di un'altra sostanza » [44] e una filosofia che, non solo parla in termini di gerarchia di esseri, ma che anche pone i superiori nel grado ontologico come reggitori e mediatori dell'essere nei confronti degli inferiori: « Nell'ordine naturale gli esseri più potenti comunicano ai più deboli la forma che essi hanno ricevuto dalla suprema Bellezza, e, nel comunicarla, non la perdono. Se questi esseri più deboli esistono, esistono nella misura in cui una forma è loro comunicata da quelli più potenti, grazie ai quali essi sono: e i più potenti sono anche i migliori [nell'ordine gerarchico dell'universo] » [45].

La dottrina del *magis et minus esse* della sostanza, dunque, se intendesse soltanto una siffatta gerarchia ontologica non contrasterebbe che un punto della concezione aristotelica. Ma vi è un altro aspetto in cui la dottrina sulla sostanza dello Stagirita è contestata. La gradualità non riguarda solo la struttura dell'universo, ma

è anche intrinseca ad ogni singola sostanza. È la sostanza stessa, l'oggetto immediato nella dizione aristotelica, a *recipere* il *magis* e il *minus* [46]. E questo contraddice espressamente il secondo punto su cui si incardina la concezione stagiritica, là dove vien detto che la sostanza immediata, ad esempio l'uomo, non può essere uomo in misura maggiore o minore di se stesso; non ha variazioni nella sua struttura entitativa, come invece si può dire che una qualità, il bianco, lo stesso bianco di un corpo, è ora più bianco che in precedenza [47].

È chiaro che un concetto di sostanza come *magis et minus esse*, che varia sul piano della sua densità ontologica, non può più essere considerato fissisticamente nella sua solidità, e finisce per corrispondere ampiamente a quel contenuto del segno *essentia* come termine onnicomprensivo di ciò che è, su cui ci eravamo intrattenuti. Se la « sostanza », qualunque sostanza, ha un *magis et minus* sostanziale, vuol dire che essa *è* ma insieme non *sta*, è soggetto ma insieme movimento. In una parola, la sostanza in questa prospettiva finisce per avvicinarsi molto a quel concetto di relazione trattato nel capitolo precedente. Come là la relazione veniva svestita del suo carattere accidentale ed estrinseco facendole acquistare, a mano a mano, un contenuto, una sussistenza, così qui, se lo si può dimostrare attraverso i testi, la sostanza perde in fissità, in stabilità, per acquistare in relazionalità. Perché il *magis et minus* della sostanza si leggono in base ad un punto di riferimento, e cioè in relazione al massimo grado della sostanza, Dio. Va infine notato che dire che la sostanza ha un *magis et minus* non significa pensare che essa sia qualcosa oltre quel variare: essa ha il *magis et minus* nel senso che è ora *magis* e ora *minus*.

Abbiamo detto: « se lo si può dimostrare attraverso i testi ». Ora non crediamo vi sia molta difficoltà nel dimostrare che tanto le sostanze spirituali che quelle corporee hanno una graduazione entitativa. Basterà individuare il nucleo teoretico che la rende necessaria.

4. *Il principio della forma* inamissibilis

Il presupposto fondamentale per capire questa graduazione ontologica, sia in senso sincronico (degli enti gli uni rispetto agli altri) che diacronico (all'interno della struttura e della vicenda di ogni singolo ente), è il principio che la forma, trasmessa attraverso i vari livelli, e grazie ai livelli stessi, a partire dalla Forma incommutabile, è il motore centrale di ogni decremento o incremento. In altri termini, il *magis* e il *minus* dell'ente si spiegano in modo direttamente proporzionale alla partecipazione (o rispettivamente minore partecipazione) alla forma; partecipare alla forma significa inoltre partecipare alla permanenza e alla potenza. Vediamo, per esempio, il caso del corpo: « Ciò che fa essere un corpo non è la sua massa, ma la sua forma (species). Questa affermazione la si può dimostrare con ragioni invincibili, perché un corpo ha tanto più essere (magis est), quanto più è bello e ha forma (speciosius atque pulchrius), e ha tanto meno essere (minus est) quanto più è laido e difforme; e questa deficienza (defectio) non avviene per un prelievo eseguito sulla sua massa, ma per la privazione della forma » [48].

Pertanto il corpo, ogni corpo, è quello che è nella misura in cui partecipa alla forma [49]; partecipare all'essere significa partecipare alla forma, e la prossimità alla forma rende ragione del maggiore livello di essere di un grado rispetto all'altro; l'anima, per esempio, è *tanto melior*, tanto più entitativa del corpo, *quanto propinquior*, quanto più è vicina, non in termini spaziali, ma per la dignità della natura, a quella Somma Essenza da cui discende la forma [50]. Ma, come dicevamo, questa partecipazione alla forma non è solo il presupposto fondamentale per comprendere la distribuzione sincronica degli esseri lungo una serie di livelli differenti, ma è anche la condizione per comprendere il variare *sur place* dello stesso ente, che finisce per apparire con una struttura a fisarmonica.

Qual è il principio che ci permette di individuare da vicino questa possibilità di variazione all'interno di ogni singolo ente? Agostino l'ha indicato nel principio della *inamissibilità della totalità della forma.*

Non solo, cioè, ogni essere creato è *formabilis*, legato a un rapporto intrinseco con la Forma senza la quale cadrebbe nel vuoto [51], ma questo suo rapporto con la forma è tale che la presenza della forma in lui non può *totalmente* svanire. In quel « non totalmente » è presente esplicitamente la possibilità di una variazione. La variazione ontologica, in altri termini, è deducibile dalla dottrina di questa presenza eidetica inamissibile ma non indiminuibile che accompagna in misura maggiore o minore la vicenda dell'ente. La creatura si trova, così, ad oscillare tra una continua possibilità di potenziamento, di maggiore stabilità e intensità sostanziale e il continuo pericolo di una distanza, di una deficienza, di una privazione di essere. Senza mai, però, che questa presenza della forma arrivi al punto da ridursi ad un grado zero; sia che si tratti dell'anima o che si tratti del corpo (e, si badi bene, di qualunque tipo di corpo) rimarrà sempre un *aliquid formae*.

Ecco due testi che fanno da dorsale a questa dottrina. Nel primo si concentra l'affermazione, tanto per l'anima che per il corpo, della insecabilità dalla forma, nel secondo si descrive in dettaglio l'impossibilità dell'annientamento per il corpo, per trarne *a fortiori* una conclusione sull'indistruttibilità dell'anima, quale che sia il suo variare entitativo.

> Che vi è in effetti di superiore tra le creature della vita intelligente, e che cosa vi può essere di inferiore al corpo? Eppure quantunque deperiscano e tendano al non essere, tuttavia in esse rimane qualcosa della forma (*aliquid formae*) affinché comunque siano. E il qualche cosa di forma che rimane a quell'essere che vien meno, viene da quella Forma che non può deperire, e che non permette che le mutazioni degli esseri, che hanno deperimento e crescita, oltrepassino le leggi dei loro numeri [52].

Il secondo brano:

Ma noi neghiamo che ciò che tende verso il non essere deve di conseguenza morire, ovvero pervenire al nulla. Questa osservazione la si può fare perfino a proposito di un corpo. Ogni corpo è, infatti, parte del mondo sensibile e quanto ha più essere e occupa più spazio, tanto più si avvicina al tutto [quantitativo]; e più si avvicina a questa grandezza, tanto ha più di essere. Infatti il tutto ha più essere della parte. Naturalmente, quando diminuisce, diviene più piccolo; ovvero subisce un decremento. Ora diminuisce quando si detrae qualcosa, detrazione che ha per effetto di farlo tendere al nulla. Ma nessuna detrazione porta al nulla, in quanto ogni parte che rimane è un corpo, e qualunque corpo, per quanto spazio si estenda, occupa un luogo. Né potrebbe far questo se non avesse parti suscettibili di divisioni simili. Un corpo, dunque, può con divisioni all'infinito, diminuire all'infinito, e con ciò subire un decremento e tendere al nulla, ma non può mai pervenirvi. [...] A più forte ragione non si deve temere l'annullamento per lo spirito. È più perfetto e più vitale infatti del corpo, che riceve da quello la vita [53].

Naturalmente il motivo di questa oscillazione modale-qualitativa tra il *magis* potenziante e il *minus* declassante può essere diverso a seconda dei soggetti in questione. Nel caso dell'anima la variazione sostanziale è collegata all'incremento o al decremento morale; la pratica della virtù fa conseguire una maggiore partecipazione all'essere, mentre con il vizio si ha un impoverimento radicale:

L'anima decade quando consente al male e comincia ad essere meno (minus est) e, per questa ragione, ad avere meno forza di quando, non consentendo ad alcun male, rimaneva salda nella virtù. Ella è tanto peggiore di qualità quanto più si allontana da ciò che è in grado supremo (ab eo quod summe est) per volgersi a ciò che è minore, sicché lei stessa finisce per avere una consistenza minore (minus est). Ora quanto essa è minore tanto più si avvicina al nulla; tutto ciò, infatti, che diminuisce tende al nulla assoluto; e benché sia evidente che l'anima non arrivi al punto da diventare nulla, è tuttavia chiaro che qualunque mancanza è per lei l'inizio della morte [54].

E ancora:

L'anima, dunque, allontanandosi volontariamente si distacca da colui che l'ha fatta, e della cui essenza fruiva, e volendo contro la legge di Dio godere (frui) dei corpi, ai quali Dio l'aveva preposta, *vergit in nihilum*, tende al nulla [55].

Questa associazione tra assiologia, ontologia e morale non toglie però nulla al dato di fatto della variazione sostanziale: la vita dell'anima scorre tra i due poli di una dotazione iniziale indistruttibile, determinata semplicemente dal fatto di essere, e il successivo potenziamento. L'aspetto più importante, che distingue il caso dell'anima da quello delle cose, è che per lei il *magis* e il *minus esse* sono il risultato di una scelta volontaria. Rivolgendosi ad un interlocutore immaginario, che si lamentava della propria condizione di infelicità e denunciava la preferibilità della non esistenza a quella dell'esistenza infelice, Agostino dichiara a tutte lettere che la molla di passaggio tra le due stazioni dell'essere spirituale è l'atto libero [56].

Nel caso, invece, del corpo umano, l'*inclinari*, il *labere in minus* o il *magis magisque vivere* [57] derivano in modo indiretto dalla scelta dell'anima, data la relazione insecabile che questa ha con il corpo. Per quanto, tuttavia, si tratti di una variazione indotta, cionondimeno si tratta pur sempre, ad alternanze, di una maggiore o minore stabilità ontologica del medesimo ente:

Bisogna, infatti, che l'anima sia dominata dall'essere superiore e domini l'inferiore. A lei superiore è solo Dio, inferiore è solo il corpo, se si comprende ogni e tutta l'anima. E come essa non può essere tutta senza il padrone, così non può eccellere senza il suo schiavo. E come il suo padrone è più perfetto di lei (magis est), così il suo schiavo è meno perfetto. Pertanto fissa al padrone ha conoscenza dei valori eterni, e diviene più perfetta (magis est), e da lei diviene più perfetto nel proprio ordine (magisque est in suo genere) anche il suo schiavo. Ma trascurando il padrone e attratta verso lo schiavo dalla concupiscenza carnale da cui è mossa, prova i propri moti e li mette a disposizione di quello, e diventa meno perfetta (minus est); non tanto, tuttavia, quanto lo schiavo anche quando que-

sto è nel grado sommo del proprio essere (etiam cum maxime est). E per questa prevaricazione della padrona il corpo è molto meno perfetto di quel che era (multo minus est quam erat) quando lei prima della prevaricazione era più perfetta [58].

Se questa è la condizione del corpo umano, legata a filo doppio a quella dell'anima, e dunque in ultima analisi alla libera scelta della sua volontà, né il corpo, né l'anima, tuttavia, sono i soli a mostrare crescita e decrescita entitativa. La mutazione tra accrescimento e impoverimento, pur legata strettamente al ritmo biologico della nascita, pienezza vitale e corsa verso la fine (che però non può mai veramente essere tale da raggiungere l'impossibile nientificazione), è il destino di tutto l'universo. Non solo l'angelo che ora *superbia minus est quam fuit* [59], non solo l'anima per le sue scelte, non solo il corpo per la sua relazione all'anima, ma anche la totalità delle cose partecipa della variazione sostanziale, variazione che non è altro se non il variare, in quelle, della *parousia* eidetica:

> Se qualcuno, invece, non crede che la corruzione derivi dal nulla, si rappresenti questi due poli, come da parti opposte, l'essere e il non essere (è chiaro che stiamo facendo un esempio non adeguato, per camminare più lentamente con coloro che sono di intelligenza non perspicua); e poi finga che qualcosa sia come messo in mezzo, per esempio il corpo di un essere animato, e si chieda quel tale se, mentre quel corpo vien formato e nasce, mentre cresce la sua forma (species), si nutre, vien su sano, si rafforza, si abbellisce, si consolida; [si chieda], nella misura in cui permane e si rende stabile, da che parte tenda [quel corpo], se verso l'essere o al non essere: non dubiterà che quello non sia stato qualcosa anche allo stesso inizio [della sua crescita]; ma quanto più si rafforzerà e stabilirà per la forma, l'aspetto e la forza, tanto di più sarà (quanto magis forma specie et valentia constabilitur atque firmatur, tanto magis fieri ut sit), e si svolgerà da quella parte dove si trova l'essere. Ora però comincia a corrompersi. [...] e si chieda dove si svolgerà attraverso questa corruzione, se all'essere o al non essere; non credo che sarà tanto cieco e lento da esitare su quale risposta darsi, e non senta che quanto più una cosa si corrompe, tanto più tende alla fine (quanto magis quodque corrumpitur, tanto magis ad interitum tendere). Tutto ciò che tende alla fine, tende al non essere [60].

5. *Sostanza « relativa » e relazione « sostanziale »*

Tirando le fila, ormai, dopo questa messe di citazioni, crediamo che si possa affermare con tutti questi elementi (gerarchia ontologica degli esistenti, andirivieni opposto di partecipazione e distanza della persona spirituale, movimento dei corpi oscillante diacronicamente tra concentrazione e dispersione sostanziale [61]) che la concezione di ciò che è « sostanza » in Agostino è certamente molto distante dalla « solidificazione » del *tode ti* aristotelico. Il *magis et minus* della sostanza agostiniana, il suo variare qualitativo, non solo comparativamente tra gli enti, ma iscritto com'è nella struttura stessa dell'ente, si presentano come una soluzione che non depone nel senso dell'*hypokeimenon* aristotelico, entitativamente isolato. Rispetto a Dio, come il massimo sostanziale, tutto il resto appare come una serie di livelli successivamente degradanti, e tanto più degradanti quanto più lontani dal Principio [62].

Se ci si chiede, a questo punto, quali sono le conseguenze di questa concezione per l'interpretazione dei rapporti Dio-mondo, si potrà rispondere dicendo che un concetto di sostanza non fissa rende impossibile la proiezione su quel rapporto del dualismo cartesiano tra cose, tra una *res entissima* da una parte, e una *res mundana* dall'altra. Se uno dei due termini, quello che possiamo chiamare mondo, varia continuamente in relazione all'altro, se, più esattamente, uno dei due termini è continua relazione variabile all'Altro, possiamo affermare con una certa tranquillità che di fatto Agostino nega il carattere cosale della sostanza, guadagnando, questa volta a partire dall'esame di ciò che deve considerarsi reale, l'equivalente di quello che si era profilato all'inizio del capitolo precedente. Perfettamente simmetrica alla nozione di relazione non accidentale è, infatti, la nozione di una sostanza il cui contenuto entitativo è soggetto a variazione. In entrambi i casi, sia per l'insorgere di una « relazione sostanziale » che di una « sostanza relativa », ciò che viene messo in crisi è il fondamentale rapporto categoriale aristotelico tra la cosa e le sue proprietà, e

ciò invece che viene rivalutato dalla precedente minimalizzazione è la relazione [altro non significando il *magis et minus esse* della sostanza agostiniana se non l'implicito rifiuto di un saldo sostrato oggettivo], a favore di una concezione più fluida, in una parola relazionale, della realtà. E come nel caso della definizione di un concetto non accidentale di relazione si era visto, nel capitolo precedente, quanto Agostino fosse iscritto all'interno della grande tradizione plato-neoplatonica [63], così anche qui non è difficile rinvenire gli stessi ascendenti; non solo per quanto riguarda il contenuto teoretico di ciò che deve intendersi per idea (che, come *ousia* che è contemporaneamente *dynamis*, non può essere pensata secondo il modello della fissità sostanzializzante) [64], ma anche per quanto riguarda la dottrina del *magis et minus esse* degli enti mondani.

Poiché abbiamo già parlato della tradizione anti-sostanzialistica contenuta nella dottrina dell'*ousia* platonica e in quella delle *hypostaseis* neoplatoniche, non rimane ora, per finire, che ricordare brevemente il corrispondente greco del *magis et minus* di Agostino: l'*hetton kai mallon* di Platone, Plotino, Porfirio. Una volta che si escluda che l'*hetton kai mallon* del *Filebo* corrisponda al tema di una variazione sostanziale dell'ente [65], si trova tuttavia l'essenziale della tesi nella dottrina che pone, da una parte, l'idea come ciò che non ha oscillazioni di intensità ontologica (oute auxanomenon oute phthinon) [66], dall'altra, la copia come ciò che, volendo essere come l'idea e non riuscendovi [67], la imita, tuttavia, al suo livello, in una graduazione diversa dall'imitazione che ne fanno le altre copie, e in un modo non definitivo ma variabile [68].

In un modo più esplicito, invece, il *philosophoumenon* del *magis et minus esse* emerge in Plotino e Porfirio. In Plotino non solo l'essere è in grado maggiore negli intellegibili che non nei sensibili (mallon kai kyrioteron) e ve n'è di più nella sostanza che nell'accidente [69], ma anche viene enunciato il teorema che pone questa variazione diacronicamente legata alla nostra inclinazione o *aversio* dal Principio: « Infatti diventiamo di più (mallon) quando ci voltiamo verso di lui e verso il Bene che è là; il nostro allontanamento, invece, [non è un allontanamento di luogo] sibbene una diminuzione di essere (hetton einai) » [70]. In Porfirio, poi, il tema dell'incremento o decremento in relazione alla prossimità al principio, è legato alle possibilità di scelta che si offrono all'anima: se entra in se stessa si purifica e si arricchisce, se invece si estrinseca interessandosi alle cose esteriori, diminuisce e si rivolge al niente. Per quanto il tema *hetton kai mallon* non si trovi presso di lui *nominatim* [c'è solo in *Sententiae* 20, Lamberz, p. 11, che è una ripetizione di *Enn.* III, 6, 7; ma è riferito all'inconsistenza della materia], il processo alternato di accrescimento e diminuzione, sia assiologica che ontologica, ne esprime il contenuto [71].

NOTE

[1] *Sermo* 71, 16, 26.

[2] Per il senso di *esse* riferito a Dio vedi più avanti alle pp. 223-227.

[3] *De Trinitate* VII, 5, 10: « Corpus enim subsistit et ideo substantia est; illa vero in subsistente atque in subiecto corpore, quae non substantiae sunt sed in substantia ».

[4] *De immortalitate animae* I, 2, 2.

[5] *Epistula* 166, 2, 4: « Corpus non est nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur vel movetur ut maiore sui parte maiorem locum occupet, et breviore breviorem, minusque sit in parte quam in toto ».

[6] *Ibid.*

[7] *De moribus ecclesiae catholicae* II, 2, 2: « Itaque ut nos iam novo nomine ab eo quod est esse, vocamus essentiam, quam plerumque substantiam etiam nominamus, ita veteres qui haec nomina non habebant pro essentia et substantia naturam vocabant ». Cfr. anche *De Trinitate* VII, 6, 11.

[8] *Ibid.*: « Nam et ipsa natura nihil est aliud quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse ».

[9] *Enarr. in Ps.* 7, 19: « Omnis enim natura in quantum natura est, esse cogitur ».

[10] *De natura boni* II, 2: « Omnem naturam, id est, omnem spiritum et omne corpus bonum esse ».

[11] *Ibid.* V, 5; XXI, 21.

[12] *Ibid.* XXII, 22.

[13] *Epistula* 11, 3: « Nulla natura est, Nebridi, et omnino nulla substantia quae non in se habeat haec tria, et prae se gerat: primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo quod est maneat quantum potest ».

[14] *Enarr. in Ps.* 68, 5: « Substantia ergo aliquid esse est ». Cfr. nota 8.

[15] *Ibid.*: « Dicitur homo, dicitur pecus, dicitur terra, dicitur caelum, dicitur sol, luna, mare, aer: omnia ista substantiae sunt, eo ipso quo sunt ».

[16] *De Trinitate* X, 11, 18: « Haec igitur tria, memoria, intellegentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia ».

[17] *Enarr. in Ps.* 68, 5: « Deus est quaedam substantia ».

[18] *Ibid.*: « Nam quod nulla substantia est, nihil omnino est ».

[19] *De Trinitate* VII, 5, 10: « Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subiecto, et non est simplex cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliud de illo ad illum dicitur sicut magnus, omnipotens, bonus, et si quid huiusmodi de Deo non incongrue dicitur. Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subiecto. Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari [...] ».

[20] *Ibid.* VII, 4, 9 (alla fine).

[21] *Epistula* 166, 2, 4: dove il termine *substantia* è successivamente sostituito dal sinonimo *essentia* e poi da quello *aptius* di « id quod aliquo modo est in seipso ».

[22] Nella tradizione neoplatonica, infatti, l'essere in sé (*par'hautou*: *Enn.* V, 9, 2, 23), o per se stesso, non significa ancora non aver bisogno di fondamento; non significa ancora essere *a se ipso*, cioè essere un essere che deriva da se stesso. L'*ens in se*, per es. il bello, ha già presso di sé tutta la bellezza e non è altro che quella, tuttavia deriva dall'Uno, e sotto questo aspetto è *ab alio* (*Enn.* V, 9, 2, 26). La sostanzialità dell'idea non è dunque quella di un essere irrelato, che sta di per se stesso, come una cosa. A questa sostanzialità dell'idea si oppone il modo di esistenza dell'*ens in alio*, il modo di esistenza accidentale, di chi cioè non ha sin dall'inizio presso di sé tutto il suo essere.

[23] *Enarr. in Ps.* 68, 5.

[24] Cfr. la magistrale voce di K. Flasch, *Wesen*, in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, 6, 1687-1693.

[25] La sostanza da ciò che sta immediatamente in relazione con il nostro controllo (i « soggetti del re », la soggezione, il soggetto nel senso di *subject matter*) diventa l'oggetto nel senso dell'ostacolo (l'obiezione per es.). La sostanza, usando un brutto neologismo, si è de-soggettivizzata ed è diventata l'oggetto, la cosa che ci sta davanti e che ci fa inciampare. Cfr. su questo aspetto Th. F. Torrance, *Theological Science*, London 1969, p. 12 (in nota) e V. Mathieu, *L'oggettività*, cit., pp. 2 s.

[26] Vedi, H. Dörrie, *Hypostasis*, art. cit., pp. 58-61.

[27] *Categorie* 5, 2 a 11 ss.: « Sostanza nel senso più proprio, in primo luogo e nella più grande misura, è quella che non si dice di un qualche sostrato, né è in qualche sostrato, ad esempio un determinato uomo o un determinato cavallo ». Sull'identificazione *ousia=hypokeimenon* cfr. 5, 2 a, 34 s.; 2 b 4 s.; 15 s.

[28] Mario Vittorino, *In Ciceronis Rhetoricam* (C. Halm, *Rhetores Latini Minores*, Leipzig 1863, p. 211, 25; citato in P. Hadot, *Marius Victorinus*, cit., p. 95).

[29] *De civ. Dei* XII, 2; *De moribus* II, 2, 2.

[30] *De Trinit.* V, 2, 3; VII, 1, 2.

[31] *Ibid.* VII, 5, 10: « Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subiecto. Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari ut nomine usitatiore intellegatur essentia, quod vere ac proprie dicitur ».

[32] *De civ. Dei* XI, 10, 2: non hoc est quod habet (l'anima); quae habet, haec et est (detto della Sapienza creatrice).

[33] *Ibid.* XII, 2.

[34] *De Trinit.* V, 2, 3: « Est [Dio] tamen sine dubitatione substantia, vel si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci ousian vocant. Sicut enim ab eo

quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia ». Cfr. anche *De civ. Dei* XII, 2.

[35] *De Trinit.* VII, 5, 10: « Fortasse solum Deum dici oporteat essentiam ».

[36] Cfr. *De immort. animae* XI, 18; *De civ. Dei* XII, 2: « Naturas essentiarum gradibus ordinavit ».

[37] *De civ. Dei* XII, 2: « Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit ».

[38] Sulla semantica dell'*esse* agostiniano cfr. E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin*, in « Recherches Augustiniennes » (1969), pp. 9-16.

[39] *De imm. animae* XII, 19.

[40] *Ibid.*

[41] *Epistula* 18, 2.

[42] *Categorie* 5, 2 b 27 s.

[43] Cfr. *Enarr. in Ps.* 144, 13: « Deus ordinavit omnia et fecit omnia: quibusdam dedit sensum corporis, et intellectum, et immortalitatem, sicut angelis; quibusdam et intellectum cum mortalitate sicut hominibus; quibusdam dedit sensum corporis, nec intellectum, nec immortalitatem dedit sicut pecoribus; quibusdam vero nec sensum, nec intellectum, nec immortalitatem, sicut herbis, lignis, lapidibus; tamen et ipsa in genere suo deesse non possunt, et gradibus quibusdam ordinavit creatura, a terra usque ad caelum, a visibilibus ad invisibilia, a mortalibus ad immortalia. Ista contextio creaturae, ista ordinatissima pulchritudo, ab imis ad summa conscendens, a summis ad ima descendens, nusquam interrupta [...] tota laudat Deum ». Per altre rassegne della disposizione a gradi senza interruzione cfr. *De gen. ad litt. lib. imperfectus* IV, 11.

[44] *Categorie* 5, 3 b 34.

[45] *De imm. animae* XVI, 25: « Tradunt ergo speciem a summa pulchritudine accepta potentiora infirmioribus naturali ordine. Et utique cum tradunt, non adimunt. Eoque sunt quae infirmiora sunt, in quantum sunt, quod species eis, qua sint a potentioribus traditur: quae quidem potentiora etiam meliora sunt ». L'identificazione migliori=più forti o più potenti, ritorna altrove in Agostino (per es. *De natura boni* VIII, 8) ed è, come tutto il brano, di origine fortemente neoplatonica; cfr. testimonianze in K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie*, cit., pp. 15 s.

[46] *De civ. Dei* VIII, 6: « Quod autem recipit magis et minus sine dubitatione mutabile est ».

[47] *Categorie* 5, 3 b 39 ss.: « Un certo uomo non è infatti uomo in misura maggiore di un altro, così come un certo bianco è invece bianco in misura maggiore di un altro bianco ed un certo bello si dice più bello di un altro bello. D'altro canto un oggetto può dirsi tale in misura maggiore e minore di se stesso; il corpo, ad esempio, può dirsi più bianco ora che non in precedenza, se è bianco e può dirsi più o meno caldo, se è caldo. Per contro, la sostanza non si dice affatto sostanza in misura maggiore di se stessa, né in misura minore; uomo in effetti non si dice ora uomo più di quanto si dicesse prima, né ciò si verifica per alcuno degli altri oggetti, che sono sostanza. Perciò la sostanza non potrà essere suscettibile di una misura maggiore o minore ».

[48] *De imm. animae* VIII, 13: « Quod si non id quod est in mole corporis, sed id quod in specie facit corpus esse, quae sententia invictiore ratione approbatur: tanto enim magis est corpus quanto speciosius est atque pulchrius; tantoque minus est quanto foedius ac deformius; quae defectio non praecisione molis sed speciei putatione contingit ».

[49] Cfr. *De vera religione* XI, 21: « Habet corpus quandam pacem suae formae, sine qua prorsus nihil esset »; *De diversis quaestionibus* 83, q. 6: « Omne quod est aut est corporeum aut incorporeum. Corporeum sensibili, incorporeum autem intellegibili specie continetur. Omne igitur quod est, sine aliqua specie non est »; e *quaestio* 10.

[50] *De imm. animae* XV, 24: « Postremo si quamvis locum occupanti corpori anima tamen non localiter iungitur, summis illis aeternisque rationibus, quae incommutabiliter manent, nec utique loco continentur, prior afficitur anima quam corpus; nec prior tantum, sed etiam magis. Tanto enim prior quanto propinquior; et eadem causa tanto etiam magis quanto etiam corpore melior. Nec ista propinquitas loco, sed naturae ordine dicta sit. [...] nam hoc interest eoque anima melior, quo sumit propinquius ».

[51] *De lib. arbitrio* II, 17, 46: « Istae igitur duae creaturae corpus et vita quoniam formabilia sunt, sicuti superius dicta docuerunt, amissaque omnino forma in nihilum recidunt, satis ostendunt se ex illa forma subsistere, quae sempre eiusmodi est ». Omnino=totalmente. La nota seguente darà dimostrazione dell'impossibilità di perdere *totalmente* la forma.

[52] *Ibid.*: « Quid enim maius in creaturis quam vita intelligens, aut quid minus potest esse quam corpus? Quae quantumlibet deficiant, et eo tendant ut non sint, tamen aliquid formae illis remanet, ut quoquo modo sint. Quidquid autem formae cuipiam rei deficienti remanet ex illa forma est quae nescit deficere, motusque ipsos rerum deficientium vel proficientium excedere numerorum suorum leges non sinit ». Il corpo imperibile è il corpo dell'universo; ma non solo quello, cfr. nota seguente. Un commento ricco di riferimenti porfiriani e plotiniani a questo e ad altri testi, e l'individuazione del tema dell'inamissibilità della forma, si possono trovare in O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, pp. 183-196 (e spec. in E. Zum Brunn, *Le dilemme*, art. cit., pp. 9-102; Id. *La dialectique du « magis esse » et « minus esse » chez Saint Augustin*, in AA.VV., *Le néoplatonisme*, Paris 1971, pp. 373-380; Id., *L'expression ontologique de la vie et de la mort de l'âme, d'après saint Augustin*, in « Augustinus » (1968), pp. 443-447.

[53] *De imm. animae* VII, 12: « Sed negatur esse consequens interire id quod tendit ad nihilum, id est ad nihilum pervenire. Quod in corpore quoque animadverti potest. Nam quoniam quodlibet corpus pars est mundi sensibilis, et ideo quanto maius est locique plus occupat, tanto magis propinquat universo: quantoque id magis facit, tanto magis est. Magis enim est totum quam pars. Quare etiam minus sit, cum minuitur, necesse est. Defectum ergo patitur cum minuitur. Porro autem minuitur, cum ex eo aliquid praecisione detrahitur. Ex quo conficitur ut tali detractione tendat ad nihilum. At nulla praecisio perducit ad nihilum. Omnis enim pars quae remanet, corpus est, et quidquid hoc est, quantolibet spatio locum occupat. Neque id posset, nisi haberet partes in quas identidem caederetur. Potest igitur infinite caedendo infinite minui, et ideo defectum pati atque ad nihilum tendere, quamvis pervenire numquam queat [...]. Quo minus hoc de animo formidandum est. Est enim profecto corpore melior et vivacior, a quo huic vita tribuitur ».

[54] *Contra Secundinum manichaeum* 15: « Deficit quippe cum consentit malo, minusque iam esse, ac propterea minus valere incipit, quam valebat dum nulli consentiens in virtute consisteret; tanto utique deterior, quanto ab eo quod summe est ad id quod minus est vergit, ut ipsa etiam minus sit. Quanto autem minus est tanto utique fit propinquior nihilo. Quod enim minus quoque fit,

eo tendit ut non sit omnino: quo quamvis non perveniat ut penitus pereundo nihil sit, manifestum est tamen quemlibet defectum exordium esse pereundi ».

[55] *De vera religione* XI, 21.

[56] Cfr. *De lib. arbitrio* III, 7, 21; vedi commento di E. Zum Brunn, *Le dilemme*, cit., pp. 50 ss.

[57] Per queste e simili espressioni cfr. *Contra Secundinum* 8; *De civ. Dei* XIV, 13; *De Trinit.* X, 5, 7; *De lib. arb.* III, 7, 21; *Confess.* XIII, IV, 5, dove sono riferite alla diminuzione ontologica dell'anima.

[58] *De musica* VI, V, 13: « Oportet enim animam et regi a superiore et regere inferiorem. Superior illa solus Deus est, inferius illa solum corpus, si ad omnem et totam animam intendas. Ut ergo tota esse sine Domino sic excellere sine servo non potest. Ut autem Dominus eius magis est quam ipsa, ita servus minus. Quare intenta in Dominum intelligit aeterna eius, et magis est, magisque est etiam ipse servus in suo genere per illam. Neglecto autem Domino intenta in servum carnali qua ducitur concupiscentia, sentit motus suos quos illi exibet, et minus est: nec tamen tantum minus, quantum ipse servus, etiam cum maxime est in natura propria. Hoc autem delicto dominae multo minus est quam erat, cum illa ante delictum magis esset ».

[59] *De vera relig.* XIII, 26.

[60] *Contra epistulam fundamenti* 40, 46. Non diamo il testo in originale per l'eccessiva lunghezza.

[61] Cfr. *Confess.* IV, X, 15: « Quae tamen nulla essent, nisi essent abs te. Quae oriuntur et occidunt et oriendo quasi esse incipiunt et crescunt ut perficiantur, et perfecta senescunt et intereunt et non omnia senescunt et omnia intereunt. Ergo cum oriuntur et tendunt esse quo magis celeriter crescunt, ut sint, eo magis festinant, ut non sint ».

[62] L'assenza di un termine di contrapposizione a Dio o all'Essere (nihil est essentiae contrarium; *De imm. animae* XII, 19) in questa metafisica di gradi ontologicamente degradanti, dove nessuno raggiunge mai il nulla entitativo, a parere di O. Du Roy, *op. cit.*, pp. 194-195, è più di origine porfiriana che plotiniana.

[63] Vedi alle pp. 161 ss.

[64] Vedi alle pp. 40-45.

[65] Nel caso del *Filebo* 25 c 10, infatti, il più e il meno risultano la caratteristica fondamentale di uno dei quattro « generi sommi », l'*apeiron*, che in questo modo, potendo sempre essere oltre o essere meno, non ha mai termine (cfr. *Filebo* 24 a 9; b 5; c 2 s.; d 1; e 7). Cfr. H. Happ, *Hyle*, cit., pp. 133-134.

[66] *Simposio* 211 a 1-2.

[67] *Fedone* 75 a-b.

[68] *Simposio* 211 a ss., dove dalla descrizione dello statuto dell'idea si evince, per contrapposizione, lo statuto di variazione ontologica sia diacronico che sincronico degli enti.

[69] *Enn.* VI, 6, 13, 27-33.

[70] *Enn.* VI, 9, 9, 11-13; cfr. anche VI, 6, 1, 12-14; VI, 5, 12, 13-36 (testo molto importante, commentato da Porfirio, vedi nota sotto, dove il diventar di più dell'ente separato dall'Intellegibile è una moltiplicazione paradossalmente diminuente).

[71] Porfirio, *Sententiae* 40 (Lamberz, pp. 48-51). Cfr. i commenti a questo testo di A. Solignac, *Note complémentaire* all'ed. delle *Confessiones* della *Bibl. Aug.*: *Présence à soi-même et présence à Dieu d'après Porphyre*, pp. 679 s.; E. Zum Brunn, *Le dilemme*, p. 59 s. Vedi anche la nota 21 del cap. XII.

XII. LA RELAZIONE IRRECIPROCA DIO-MONDO

1. *La relazione irreciproca come mezzo di differenza tra Dio e mondo*

Il carattere non tangenziale della relazione e il carattere non autonomo della *substantia*, che sono emersi nei due precedenti capitoli, non hanno però risolto un problema che, particolarmente nella sezione sull'attacco alla « solidificazione » della sostanza, rimaneva, di fatto, ancora sul tappeto. Se con Dio e mondo noi non ci troviamo di fronte a due sostanze ma abbiamo una *scalarità* ontologica, come salvaguardare, in questa continuità tra *summum esse* e *minus esse*, il momento di eccezionalità costituito da Dio? Come salvaguardare la concezione agostiniana del reale, in cui nulla si oppone all'essere [1], e dove l'essere stesso si dispone gradatamente, dalla minaccia di un « monismo d'essere » [2]? E come negare il monismo senza cadere nel dualismo, con i suoi rischi intrinseci di ipostatizzazione dei termini, di modello tecnomorfo, di oggettivazione?

In effetti, conosciamo una quantità di testi in cui Agostino afferma esplicitamente la supereminenza di Dio sul mondo e la totale irrilevanza del mondo rispetto a Dio [3], ma abbiamo visto che una linea di demarcazione troppo netta tra Dio e il mondo finisce per favorire lo schema tecnomorfo di una creazione *sotto* o co-

munque estrinsecamente collegata a Dio [4]. L'eccessiva alterità divina, la spinta ad una pura e isolante trascendentizzazione favoriscono, appunto, il momento dell'intenzione verso un *aliud* (il mondo) molto vicino al dato presupposto. D'altro canto, ancora, la tematica del *magis et minus* sostanziali, o della diversa intensità ontologica, se escludono la contrapposizione fissista, non sembrano ovviare all'accusa di una insufficiente accentuazione del momento dell'*ipsum esse* rispetto a quello dell'*utcumque esse* [5], all'accusa di una differenza *solo di grado* tra Dio e la sfera mondana.

La domanda, allora, si precisa: come è possibile, all'interno di *una concezione scalare* della realtà (concezione che ha il vantaggio inestimabile di evitare le fissazioni ipostatizzanti), come è possibile affermare una differenza *non scalare?* In altri termini, come è possibile all'interno della dottrina del *magis et minus* sostanziali affermare una differenza che non comporti dualismo, ma neppure si riveli come una forma più sottile di monismo? Possiamo dire, in linea di principio, riservandoci la dimostrazione a tra poco, che anche nel quadro di una concezione che afferma il teorema della continuità sostanziale è possibile conservare al *maxime esse* un posto che lo eccettui in modo decisivo dalla regione del *magis et minus esse*, e questo senza che si debba ricadere nell'affermazione dell'esistenza di una pluralità di *hypokeimena* autonomi. La ricerca, infatti, di un tipo di differenza che eviti le secche del dualismo e del monismo può fermarsi soddisfatta di fronte al rinvenimento di una *relazione irreciproca* tra il punto più alto della scala sostanziale, Dio, e tutti gli altri gradi della stessa.

Noi sappiamo che la continuità sostanziale contenuta nella tesi del *magis et minus esse* pone la differenza tra i termini della scala come differenza *modale, qualitativa.* Ora la relazione irreciproca tra il grado più alto intellegibile e tutti gli altri fa vedere, invece, da parte sua che lì la differenza modale, pur rimanendo tale, e cioè senza trasformarsi in differenza tra sostanze, è tuttavia infinitamente più grande della differenza che corre tra gli altri livelli [6]. L'irreciprocità della relazione, si vuole dire, insomma, è

l'unico modo di conservare una *distinzione* particolare tra Dio e mondo senza per questo dover rinunciare al contenuto essenziale della dottrina della continuità della sostanza. E infatti, anche solo stando a guardare ai termini che sono in gioco, è possibile individuare il contributo della *relazione irreciproca.* Come *relazione* tra Dio e mondo, ovvero mantenendo il discorso nell'ambito della *correlazione*, essa afferma la continuità ed evita l'atomizzazione sostanziale; ma, essendo *irreciproca*, pone tra il vertice sostanziale e il plesso degli altri enti una *distinzione* che questi non hanno tra loro. Se lo si vuole, lo si può dire con un enunciato: posto che tra Dio e mondo non vi sia una distinzione fisica, come tra cose, e dunque posto che non vi sia dualismo; e posto che tra Dio e mondo non vi sia una distinzione puramente logica, e dunque posto che non vi sia monismo; e posto che questa distinzione non sia neppure numerica, né spaziale, né come tra sostanza e accidenti; posto tutto questo, la relazione irreciproca è il mezzo per cogliere il *fatto* della differenza, il *fatto* della distinzione tra due termini che non si vuole sostanzializzare, ma neppure far confluire in uno solo.

Se da un lato, pertanto, in Agostino non viene scalfito il guadagno teoretico costituito dall'attacco alla « solidificazione » della sostanza, e permane una concezione di scalarità entitativa dal *summum esse* al *non vere esse*, dall'altro, tuttavia, in questa continuità la distinzione è salvaguardata dal tema della relazione irreciproca tra il grado massimo di essere, da una parte, e tutti gli altri gradi, dall'altra.

2. *La presenza della relazione irreciproca in Agostino*

Abbiamo detto però che la relazione irreciproca è mezzo di distinzione tra Dio e mondo *in linea di principio.* Dove trovarla enunciata di fatto all'interno del tema della scalarità sostanziale?

e, più in generale, quale ampiezza ha il tema della relazione irreciproca in Agostino? Possiamo rispondere in tre tempi.

Nel primo facendo vedere che i termini di una relazione irreciproca tra il *maxime esse* e la scala del *magis et minus esse* sono già posti implicitamente per il *contenuto* del *maxime esse*, che è quello di un principio e non già di un semplice anello della serie (per quanto questo possa essere il *primo* nella catena). Questo aspetto pone già, di fatto, il problema dei rapporti tra vertice entitativo e gli altri gradi, nel quadro della tipica relazione irreciproca che corre tra Principio e principiati. Nel secondo facendo vedere che la dottrina della « inamissibilità della forma », che abbiam visto stare alla base della variazione ontologica [7], non è altro che una versione della relazione irreciproca tra il principio, la Forma, e i principiati. Una volta percorsi questi due primi momenti, nel terzo tempo daremo uno sguardo sull'ampiezza della presenza del tema della relazione irreciproca Dio-mondo in Agostino. Cominciamo con il primo punto.

3. *Dio non è sullo stesso piano del mondo*

L'elemento fondamentale che ci fa capire che il *maxime esse*, che si trova al culmine della scala d'intensità entitativa, non ha solo una differenza di grado, è censibile dal fatto che esso non è un semplice *maius omnibus*, non è cioè semplicemente il grado più alto o più perfetto di tutta la scala, ma è un *aliquid quo nihil melius atque sublimius cogitatio conetur adtingere* [8]. L'importanza di questa distinzione, come ben si può immaginare, sta nel collocare Dio non dalla parte di un semplice *maius omnibus*, dalla parte cioè di un « perfettissimo » o dalla parte di un « il più perfetto di tutti », bensì dalla parte di ciò del quale non si può pensare *nihil melius* [9]. Come nel caso dell'argomento ontologico anselmiano, anticipato da queste espressioni [10], non ci troviamo qui di fronte a qualcosa che, essendo il *massimo* e il *più perfetto* di tutti, rientra (per il paragone implicitamente formulato) nella stessa categoria degli altri enti finiti, bensì siamo di fronte a qualcosa che rende impossibile l'atto di oltrepassamento compiuto dal pensiero: l'*ipsum esse* non è il più perfetto, ma esattamente ciò che non permette che se ne pensi uno di più perfetto. Non un finito, per quanto perfetto, ma un infinito di perfezione. Al vertice della scala sostanziale, insomma, vi è un *summe esse* che è *incomparabile* rispetto agli altri livelli.

Ora l'incomparabilità di ciò *quo simplicius nihil est* (*De vera relig.* XXXV, 65) è l'incomparabilità tipica del Principio, e del Principio in senso platonico o neoplatonico, di ciò, cioè, che è sopra verticalmente ai principiati, e che non si trova orizzontalmente al loro livello. Crediamo che questo balzi agli occhi dalla discussione sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio tra Agostino ed Evodio. Alla richiesta legittima dell'interlocutore di non pervenire con il ragionamento a un dato che sia solo semplicemente superiore alla ragione, perché Dio, invece, deve essere « ciò di cui nulla vi è di più grande » [11], Agostino può rispondere (in un modo solo apparentemente poco rigoroso e non soddisfacente la domanda) che gli basterà dimostrare che vi è qualcosa di superiore alla ragione perché sia provata l'esistenza di Dio; e questo in quanto rimane ovvio per lui che la dimostrazione di un *supra rationem*, non è il rinvenimento di un anello della serie, ma il rinvenimento dell'*hypothesis* platonica, che rende inutile il procedimento a ritroso nella direzione della serie, in quanto l'*hypothesis* è la condizione incondizionata che rende possibile tutta la serie [12].

Ma se il *maxime esse* o il *summe esse*, nelle loro qualità di *summum Bonum quo esse aut cogitari melius nihil potest* [13], è l'equivalente dell'*hypothesis* platonica o del principio plotiniano [14], come quelli, è naturale che questi, da un lato, non abbia alcuna continuità con i principiati, dall'altro è anche naturale che i principiati l'abbiano con lui. Come abbiamo più volte richiamato [15], infatti, il principio, che si trova posto in verticale rispetto ai suoi principiati, non può avere alcun elemento in comune con la copia,

non ha alcuna somiglianza con essa; la *ratio quanti* non è *quanta*, il principio del colore non è colorato [16], la *forma omnium* è una *forma non formata* [17]. Questo non toglie, tuttavia, che la copia somigli al principio, abbia per parte sua relazione e continuità con esso. Da parte dei principiati vi è sempre possibilità di un avvicinamento entitativo, progressivo e scalare alla Forma, ma, in virtù della natura di principio del *summe esse*, questo avvicinamento non può mai arrivare ad un punto tale che il livello più alto raggiunto all'interno della scala entitativa degli enti sia separato dal livello del principio da una sola differenza di grado.

Si potrà obbiettare, a questo punto, che il rinvenimento di una relazione irreciproca tra principio e principiati è qui in Agostino semplicemente dedotto, o, per dir meglio, ricavato dall'esame della condizione di *anypotheton* dell'*ipsum esse*, mentre invece non esistono testi espliciti in materia. Affermare, pertanto, che in Agostino esiste una positiva dottrina della relazione irreciproca Dio-mondo apparterrebbe più all'ambito interpretativo che a quello dimostrativo. In realtà l'inconvertibilità della relazione è una delle tesi più frequentemente sottese in Agostino, e questo anche a partire dall'ambito del tema del *magis et minus* sostanziali. Vediamo come mai.

Abbiamo preso atto più sopra che la dottrina della « inamissibilità della totalità della forma » ci ha aiutato a comprendere la possibilità di una variazione sostanziale non solo sincronica, ma anche diacronica: per quanto l'anima e i corpi possano venir meno, tuttavia rimane loro un *aliquid formae*. L'inamissibilità della forma, allora, non esclude, anzi è perfettamente componibile con la diminuibilità della *species*. E sappiamo che il *deficere* formale non è altro che un *deficere* sostanziale. Ma se ora ci volessimo chiedere come mai questa variazione sostanziale, che ha come limite il residuo dell'*aliquid formae* non possa mai oltrepassarlo per giungere al nulla entitativo, crediamo che la risposta andrebbe rinvenuta in una tipica relazione irreciproca. Gli enti, dice Agostino, sono quello che sono, e aumentano ontologicamente, in misura

della loro partecipazione alla forma; ma per quanto se ne allontanino non arrivano mai al punto tale da disperdere del tutto il *quantum* di forma che li fa essere in un qualche modo. La relazione irreciproca sta appunto qui: se il rapporto tra chi si allontana e ciò da cui ci si allontana fosse convertibile, all'allontanamento degli enti *dalla* Forma corrisponderebbe un reciproco allontanamento *della* Forma. Alla diminuzione entitativa, all'allontanamento ontologico dell'ente, dovrebbe corrispondere *sino in fondo* un reciproco venir meno della Forma. In realtà questo non avviene perché, se noi ci allontaniamo da Dio, non possiamo attribuirgli con un'illusione prospettica un suo reciproco allontanamento da noi. Dio è la Forma sempre presente anche se noi ci allontaniamo da lui.

L'impossibilità dell'annientamento, espresso dalla dottrina dell'inamissibilità di un *aliquid formae*, sta appunto a significare il permanere della forma, quand'anche gli enti se ne allontanino; sta a significare la relazione irreciproca che è presente nella variazione sostanziale. Vi è nella sostanza creata una tendenza asintotica al nulla, ma questo nulla non è mai raggiunto perché, per quanto gli enti siano assenti alla Forma, la Forma è sempre presente a loro. E così da una parte abbiamo una perdita effettiva, senza che dall'altra ve ne sia una corrispondente; anzi, è proprio perché dall'altra non ve ne è una corrispondente che si spiega la tesi dell'inamissibilità della forma.

Non è difficile provare che questa relazione irreciproca, che riempie di contenuto la *distinzione* tra l'*ipsum esse* e la sfera del *minus esse*, è proprio lo schema generale dei rapporti Dio-mondo. Diamo qui di seguito una serie di testi che dimostrano che il caso non è affatto isolato. Un equivalente dell'impossibile separazione dalla Forma, per quanto personalmente ci se ne possa staccare, è dato da due altri *philosophoumena* agostiniani, il primo che si snoda nella differenziazione tra *habere Deum* e *haberi a Deo* [18], il secondo nella differenziazione tra l'*esse cum Deo* e il *non esse sine Deo* [19]. Nel primo caso, come nel secondo, quello che si vuole met-

tere in risalto è il legame insecabile che ogni uomo ha con Dio, quand'anche ci si allontani da lui. L'estraniamento dal Padre è una condizione descritta nonostante tutto da locuzioni come *haberi a Deo* e *non esse sine Deo*; nessuna di esse infatti può corrispondere alla condizione dell'*esse sine Deo*, per quanto paradossale possa sembrare affermare che ciò che non è *cum Deo*, non è per questo *sine Deo* [20]. In questi casi, come nella tesi dell'inamissibilità della forma, si vuole far intendere che tra i due termini della relazione il rapporto non è convertibile: per quanto noi si sia assenti o lontani, o, rispettivamente, presenti e vicini, non si modifica la relazione che Dio ha con noi [21].

4. *Riferimento reale dei nomi correlativi solo nel senso del mondo*

Tuttavia l'irreciprocità della relazione Dio-mondo non trova soltanto in questi teoremi sull'inamissibilità della presenza divina una sua formulazione generale. Altrove Agostino enuncia con perfetta consapevolezza le conseguenze che, a partire da quella inconvertibilità, si riversano sull'intera dottrina dei nomi divini. Se il quadro, infatti, dei rapporti Dio-mondo può essere quello che Agostino dipinge ellitticamente nel *De Trinitate*, di una realtà che, per quanto sia perfettamente riprodotta dalla sua immagine, nondimeno non le somiglia [22], se questo è il quadro dei rapporti Dio-mondo, di una somiglianza, cioè, irreciproca [23], diventa inevitabile pensare che la relazione inconvertibile riguardi anche ogni attribuzione che per avventura possa essere predicata di Dio. Tale predicazione, in perfetta sintonia con il precedente porfiriano, non riguarderà tanto Dio quanto piuttosto il mondo, allo stesso modo in cui con il problema dell'assenza da Dio o dell'amissibilità della Forma, quella assenza o quella perdita riguardavano gli enti e non Lui.

Il caso più emblematico di questa irreciprocità di predicazioni si trova nel *De Trinitate*. Agostino si propone di sciogliere il problema costituito da quei « nomi divini » che la Scrittura declina per

Dio, come per esempio *dominus* per le tre persone o come « donato » a proposito dello Spirito Santo; questi nomi, poiché nulla è accidentale in Dio, sembrano comportare una coeternità nella creatura: eternamente serva di fronte all'eterna signoria di Dio, o eternamente ricevente il dono dello Spirito Santo. La soluzione del problema viene rinvenuta da Agostino osservando che la predicazione di questi attributi nei confronti di Dio non implica un accidente nuovo in lui, bensì comporta un mutamento reale nel soggetto, in relazione al quale Dio è detto ricevere un nome nuovo [24]. A differenza, infatti, di una relazione come quella di amicizia, che comporta mutamento reale nella struttura spirituale di entrambi gli uomini che diventano amici, Dio ha una relazione con il mondo che non è simmetrica, allo stesso modo in cui una moneta, per il fatto di significare ora il prezzo di una certa merce, ora il pegno di una transazione, non per questo essa, come moneta, è cambiata. L'irreciprocità della relazione è data dal fatto che solo uno dei due termini muta realmente; nel caso concreto siamo noi a mutare a seconda che, diventando da peggiori migliori, conferiamo a Dio il titolo di « padre » in quanto siamo ora suoi « figli ». Il testo, per quanto lungo, merita di essere citato:

> Ebbene, se una moneta senza mutare in alcun modo può assumere tante volte una denominazione relativa senza che, ricevendola o perdendola, il suo essere e la sua forma di moneta sia modificata, con quanta maggiore facilità dobbiamo ammettere nei riguardi della immutabile sostanza di Dio che essa possa ricevere una denominazione relativa alla creatura senza con questo intendere che vi sia stata qualche mutazione nella sostanza di Dio, ma invece nella creatura che è il termine nei confronti del quale si pronuncia la relazione? La Scrittura dice: *Signore, tu sei divenuto il nostro rifugio*. Il Signore è detto nostro rifugio in senso relativo; infatti si riferisce a noi e Dio diviene nostro rifugio perché ci rifugiamo in lui. Ma si produce allora nel suo essere qualcosa che non c'era prima che ci rifugiassimo in lui? È in noi che avviene un cambiamento: infatti eravamo peggiori prima che ci rifugiassimo in lui, e rifugiandoci in lui diventiamo migliori ma in lui non avviene alcun cambiamento. Così comincia ad essere nostro Padre quando siamo rigenerati per mezzo della grazia, perché ci ha dato il potere di divenire figli di Dio. Il nostro essere si cambia

dunque in meglio, quando diventiamo suoi figli; nello stesso tempo anche lui comincia ad essere nostro Padre, ma senza alcuna modificazione del suo essere [25].

Abbiamo detto che questo aspetto (per cui le attribuzioni riferite a Dio vanno riferite, invece, solo in un senso, nel senso cioè dell'altro termine della relazione, la creatura), non è affatto infrequente in Agostino. Ecco ancora qualcun altro di questi passi in cui, posti Dio e il mondo come termini di relazione, diventa necessario pensare che in senso *proprio* le attribuzioni riguardano il solo polo del mondo:

> Se si intende in un senso proprio che qualcosa comincia o che qualcosa finisce nella natura di Dio, [questa] è una opinione temeraria e affrettata: la si può concedere come modo troppo umano di parlare a quelli che sono piccoli e legati ad una comprensione materiale delle cose (carnalibus et parvulis) ma non perché vi si attestino, ma perché poi se ne distacchino. E, difatti, tutte le volte che si dice che Dio comincia o cessa qualcosa non bisogna intendere [queste frasi come riferite] alla sua natura, ma come riguardanti la sua creatura che gli obbedisce in modo mirabile [26].
>
> Ma se Egli prima (prius) si è astenuto e dopo (posterius) ha agito (cosa che non so come un uomo possa comprendere), senza dubbio [queste parole] « prima » e « dopo » s'applicano agli esseri che non esistevano prima e che sono poi esistiti dopo; mentre in lui nessuna volontà successiva ha modificato o soppresso una volontà precedente [27].

Insomma, se questi testi sono probanti e hanno un significato, questo sta nella dimostrazione palmare che l'intera dottrina della irriferibilità reale a Dio dei nomi divini o, più in generale, delle attribuzioni, si spiega a patto che alla base del riferimento solo in un senso delle predicazioni vi sia una dottrina della relazione irreciproca tra Dio e mondo, tra principio e principiato. Anche per questi dati, pertanto, la relazione irreciproca come mezzo di distinzione tra Dio e mondo sembra una dottrina ben lungi dall'essere assente nella teologia filosofica agostiniana.

5. *Un confronto Origene-Agostino*

Prima di far vedere un ultimo punto in cui si potrà osservare il tema dell'irreciprocità Dio-mondo calato all'interno della filosofia dei numeri, ci preme fare una pausa per alcune osservazioni che permettano di rendere visibile il guadagno costituito da un tale concetto di relazione inconvertibile (adottato da Agostino) rispetto alla patristica precedente, nel nostro caso rispetto ad Origene.

Abbiamo visto che il tema dei nomi relativi a Dio si è risolto in un certo modo: Dio è *dominus* nel senso che la creatura assume la qualifica di serva, non nel senso che vi sia simultaneità di attribuzione reale dei correlativi signore-servo tanto a Dio quanto alla creatura: la correlatività dei *nomina* è resa impossibile dall'irreciprocità dei due termini in relazione. In realtà questa concezione di una relazione in cui i correlativi non sono simultanei, rompe una tradizione ampiamente codificata sia in Platone che in Aristotele [28]. In entrambi gli autori greci ci troviamo, infatti, di fronte, con la coppia signore-servo, ad una coppia di correlativi in cui, posta l'esistenza dell'uno, è implicata simultaneamente (*ama te physei*) [29] l'esistenza dell'altro, e dove alla sparizione di un termine corrisponde la sparizione dell'altro [30]. Le due nozioni, quella di *dominus* e quella di *servus*, sembrano dialetticamente implicantisi: posta l'una è posta l'altra, né l'una né l'altra.

Tuttavia, lo abbiam visto, proprio contro questa correlatività si acuisce l'intelligenza di Agostino mostrando, dopo un'iniziale perplessità, che quando la coppia dei correlativi è applicata al rapporto Dio-mondo, i termini « signore », « padre », « rifugio » detti di Dio non implicano in lui un mutamento rispondente a quello che si verifica nell'uomo. Allo stesso modo di quando si dice che Dio è irritato con i cattivi e amabile con i buoni, questa frase non vuol dire altro di più che gli uomini, da cattivi, sopportano malamente la luce divina, da buoni, invece, con gradevolezza. In un modo del tutto analogo all'esempio porfiriano a proposito del sorgere e del tramonto del sole, Dio ha con il mondo una relazione che tocca solo quest'ultimo polo.

Ora, a nostro avviso, con la scissione della coppia dei correlativi emerge la sottigliezza agostiniana rispetto alla patristica precedente e la coscienza di quello che è il contenuto della relazione irreciproca. Vediamo in quale senso. Anche Origene si trova, come Agostino, di fronte al problema posto dall'attribuzione a Dio del termine che la Sacra Scrittura spesso gli affibbia, cioè quello di « signore », *pantokrator*, e, in virtù della correlatività che esiste tra *signore* e *servo*, anch'egli si trova di fronte all'inscindibile coppia signore-servo. L'assunzione di questa coppia di correlativi simultanei e corriferenti costringe il filosofo di Alessandria a postulare l'eternità del mondo, seppure, nel suo caso concreto, del mondo intellegibile:

> Come uno non può essere padre se non ha figlio, né può essere un signore senza un dominio o un servo, così Dio non può essere detto onnipotente se non esistono esseri sui quali egli possa esercitare il suo dominio. Perciò, perché si possa dimostrare che Dio è onnipotente, deve esistere l'universo [31] [...] Non possiamo supporre neppure un momento in cui quella facoltà benefica [di Dio] non abbia fatto il bene. Ne risulta che son sempre esistiti gli oggetti di tale bene, cioè effetti di creazione e creature, e che la facoltà di Dio beneficando secondo l'ordine ed il merito abbia dispensato a questi i benefici suoi per mezzo della sua provvidenza. Di qui ricaviamo che non c'è stato momento in cui Dio non sia stato creatore benefico e provvido [32].

Se osserviamo da vicino, a questo punto, il confronto Origene-Agostino, appare con evidenza la sottigliezza agostiniana di cui dicevamo e la coscienza precisa del contenuto della relazione irreciproca. In Origene, dati i correlativi, o meglio data la coppia dei correlativi, risulta inevitabile l'eternità del mondo, mentre questo non avviene per Agostino. Perché? Che cosa ha indotto Origene a una certa soluzione, e non Agostino? Crediamo che si possa rispondere dicendo che l'inevitabilità dell'eternità del mondo discende, in Origene, dall'accettazione senza discussione del presupposto dei correlativi. Origene pensa: se abbiamo *signore* è inevitabile il rimando immediato e simultaneo a *servo*. Ma questo vuol dire che egli non vede che tale immediato corriferimento è possibile quando si è già accettato, dei correlativi, il presupposto fondamentale, e cioè quello di potersi riferire immediatamente l'uno all'altro in quanto attribuiti a oggetti che si trovano sullo stesso piano, o entro il medesimo schema concettuale. In altre parole: « signore » dice riferimento immediato a « servo », e « servo » dice immediato riferimento a « signore », in quanto si presuppone che questi *verba* designino oggetti che si rapportano sullo *stesso piano*, per esempio degli uomini. I correlativi sono implicanti reciprocamente perché riguardanti oggetti dello *stesso tipo* o aventi una *medesima categoria comune*.

Questo aspetto era chiarissimo ad Agostino quando, parlando dei relativi, osservava che essi possono essere identici (per esempio quando abbiamo la coppia fratello-fratello dove il primo termine è in rapporto al secondo nello stesso modo in cui il secondo lo è al primo) e diversi (come la coppia padre-figlio o signore-servo). In quest'ultimo caso la relazione è diversa (« il rapporto del primo rispetto al secondo non è lo stesso del secondo rispetto al primo, giacché l'uno è padre e l'altro figlio ») [33], ma nondimeno sono entrambi uomini, *sed ambo tamen homines sunt* [34]. È diverso pertanto solo il tipo di relazione; non si tratta di una diversità di natura tra i soggetti in relazione (relatio diversa est, non natura) [35]. E questo vuol dire che i correlativi possono essere tali solo quando si presuppone un rapporto tra oggetti aventi categorie comuni. Ma quando la coppia dei correlativi si riferisce a termini che non hanno un *medium* comune, la correlatività con il suo corredo di simultaneità non può funzionare. Uno può essere realmente servo senza che per questo l'altro sia effettivamente signore.

Spezzando, insomma, per quanto riguarda il rapporto Dio-mondo, la necessità del corriferimento immediato che di per sé hanno le coppie dei correlativi, Agostino mostra di aver ben presenti due cose: *primo*, che tra Dio e mondo vi è una relazione irreciproca, *secondo*, che il contenuto della relazione irreciproca

è dato da una relazione in cui i termini che si rapportano non sono pensabili entro le medesime categorie. Quello che si era accennato all'inizio di questo capitolo a proposito dell'incomparabilità tra l'*ipsum esse*, come Principio, e gli altri anelli della serie (l'*utcumque esse*) ritorna qui con maggior forza. Tra Dio e mondo non esiste la possibilità di applicare una coppia di correlativi in quanto non esiste *termine medio* o categoria comune ad entrambi i termini che renda la correlazione immediata.

E, allora, tanto per ripetere alcune acquisizioni di questo capitolo, possiamo enunciare questi teoremi che discendono tutti dall'esistenza di una relazione irreciproca tra Dio e mondo. Se il mondo assomiglia a Dio, Dio non per questo assomiglia al mondo, dal momento che non esiste una previa e comune categoria di *sostanza* che permetta di cogliere gli elementi di somiglianza [36]. Se il mondo si allontana da Dio (o non è *cum Deo*), Dio non si allontana per questo dal mondo (anzi rimane sempre con lui), perché non esiste una previa categoria di *spazio* comune [37]. Se il mondo diventa servo di Dio, Dio non diventa per questo padrone del mondo, perché non esiste una previa e comune categoria di *tempo* [38].

6. *Ripresa*

Se adesso riprendiamo il nostro tema circa la presenza in Agostino di una relazione irreciproca, possiamo fare un breve consuntivo di ciò che è stato guadagnato: 1) la relazione irreciproca Dio-mondo è presente come schema di struttura sottinteso ed esplicito in non pochi passi agostiniani; 2) di fatto essa è il mezzo di distinzione tra due termini, che si vuol mantenere in rapporto senza far confluire in un monismo; 3) ancora: spiega l'assenza di correlatività delle coppie che di per sé avrebbero un rimando dialettico immediato; 4) quella della relazione irreciproca è una dottrina che appare con chiarezza, nella patristica, solo con Agostino.

Dei quattro punti che abbiamo appena ricordato quello che ancora richiama la nostra attenzione è il secondo. Abbiamo detto che la relazione irreciproca è di fatto il mezzo di distinzione tra due termini, Dio e mondo, che si vuole evitare di sostanzializzare. Crediamo, ora, che quanto qui si afferma trovi la sua ultima e definitiva conferma proprio nell'ambito della filosofia numerica di Agostino. Vogliamo, cioè, dimostrare che la relazione irreciproca è presente come mezzo di distinzione tra principio e principiato proprio in un ambito che meno di tutti si presta alle entificazioni (quello della filosofia numerica, appunto), e che in questo ambito, dove la separazione sostanzializzante ha meno spazio che altrove, svolge il ruolo importantissimo di tenere ferma la *differenza* senza negare la *relazione*. Divideremo l'argomentazione in due momenti: nel primo faremo il punto sull'apporto antireificante della filosofia numerica dell'Ipponate, nel secondo vedremo al rallentatore la relazione irreciproca calata in quell'ambito concettuale.

7. *L'*animus *antisostanzialistico della filosofia numerica*

La ragione per la quale risulta evidente che l'ambito della filosofia numerica è quello che maggiormente nega il carattere autonomo della *res*, della cosa, crediamo possa essere facilmente delineata. Contro l'impostazione aristotelica, la filosofia numerica, giunta ad Agostino dal neopitagorismo attraverso la mediazione neoplatonica [39], rifiuta la deduzione del concetto di unità (o di uno) da quello dell'ente singolare, di *ens singulare*, sostenendo che esso non è ricavato a partire dal modello costituito dall'unità numerica della cosa sensibile, sibbene piuttosto è l'*a priori* costitutivo del reale [40]. L'unità, allora, al posto di essere una sorta di *passio entis*, un accidente di una *res* che c'è già, e quindi da rin-

venirsi nell'empiria, è il criterio primo identificante del reale, ciò che fa del reale un *idem*, uno stesso, ed è il criterio senza il quale l'essere stesso cessa di esistere perché non può più essere pensato.

La conseguenza fondamentale di questa subordinazione della realtà all'unità, o dell'*ens* all'*unum*, è che un ente è tanto più reale quanto più tenta di raggiungere (senza mai riuscirvi) quell'Unità prima e metempirica. L'ente, allora, è considerato reale in relazione al grado di unità, e non può venire autonomizzato nella sua onticità. Questa non autonomia delle unità, che sono meno unità rispetto all'Unità perfetta, rovescia il dato della tradizione aristotelica dove la superiorità dell'*ens* sull'*unum* parte dal presupposto che ogni realtà prima di tutto *sia* autonomamente, e poi sia *una*, ovvero indivisibile [41].

I temi della superiorità dell'unità sull'essere e del rifiuto dell'empiria come mezzo di concettualizzazione dell'unità, in aperta polemica con Aristotele, si trovano entrambi in Plotino [42]. Ad essi si aggiunge un'altra affermazione: tutti i numeri sono sottratti alla loro autarchia ontica in quanto contenuti nell'Unità fondamentale. Questa concezione rappresenta l'applicazione della filosofia dell'unità alle speculazioni circa il rapporto Uno-serie di numeri, e vuole interpretare quel rapporto osservando che la serie dei numeri, pur non essendo distrutta nella sua realtà perché non scompare nell'Unità, tuttavia non può essere considerata autonomamente, in quanto di quell'Unità è una mera esplicazione [43]. La distinzione tra Unità e serie numerica è possibile pensando la serie dei numeri o i singoli numeri come *modi* progressivamente degradanti dell'Uno fondamentale, in una discesa costante sino al numero monadico (o matematico), che non ha alcuna sussistenza ontologica, ma che rappresenta soltanto la quantità discreta.

Anche Agostino, che, lo abbiam visto [44], ha ripreso dalla tradizione neopitagorica e plotiniana il concetto dell'unità indeducibile dall'empiria, rinnova entrambe le due altre posizioni, ovvero

la superiorità dell'unità sull'essere e le speculazioni sull'Unità come Unità che contiene tutti i numeri. Per la riduzione della « forma » o della « specie » all'*unum* bastano due citazioni: « La potenza stessa della forma viene lodata in nome dell'unità. Questo, infatti, è veramente assumere una forma: essere ridotti all'unità, dal momento che ciò che è sommamente *unum* è principio di ogni forma » [45], oppure: « Ogni tipo di forma è sottoposta alla regola dell'unità » [46]. Tanto vi è di essere quanto vi è di unità, dunque, e il primo è in dipendenza della seconda [47].

Per le speculazioni Unità-serie numerica vi è tutta una serie di testi dove l'Uno non è presentato come un'unità vuota, una sorta di universale astratto raggiunto attraverso una serie successiva di privazioni, bensì è un punto indivisibile in cui si trova la pienezza di tutte le dimensioni dell'essere [48]. Questa Unità è il principio che contiene in potenza tutta la serie numerica [49], *numerus sine numero*, ovvero numero che è *prima* di ogni numerazione [50], e i singoli numeri non si oppongono a questa Unità come un individuale reificato ad un generale astratto, ma come una molteplicità esplicitata all'Unità di cui è la manifestazione. Il che è come dire che non si oppongono, perché la serie numerica non è *altra cosa* dall'Unità, e chi abbandona la molteplicità per salire dalla *distensio* [51] (o esplicazione neoplatonica) all'Unità, non abbandona veramente la molteplicità perché la ritrova poi nell'Unità seppure allo stato di totale concentrazione. Là infatti tutto è *primo* nel senso di unità originaria e fondativa: la vita è *prima vita*, la verità *prima veritas*, l'essenza *prima essentia*, la sapienza *prima sapientia* [52]; in quell'Unità tutte le cose sono *uno* ed essa è l'*Unità* di tutte le cose [53].

La filosofia numerica, pertanto, nel delineare il rapporto di implicazione che l'*unum* compie rispetto a tutti gli altri numeri, è il manifesto più deciso dell'impossibilità di cosalizzare i due termini del rapporto. L'unità è modello, la serie numerica è *vestigium*, cioè copia [54]; ancora una volta (e qui con maggiore meridianità che altrove, perché parlare in termini di Unità-serie numerica è sen-

z'altro meno reificante) la differenza tra i due termini fondamentali, Dio e mondo, è una differenza che non può fissarsi in un'alterità. La relazionalità, l'impenetrazione, il corriferimento sono più che mai accentuati; dove trovare allora la distinzione?

8. *La relazione irreciproca nei rapporti Unità-serie numerica*

Anche nell'ambito della filosofia numerica è presente, l'abbiamo anticipato, il concetto di relazione irreciproca. Il testo più istruttivo in questo senso è la lettera III a Nebridio che riporteremo tra poco nel suo passo più importante [55]. Il contesto è secondo noi la riflessione di Agostino di fronte alle definizioni, ormai codificate, della *Fisica* aristotelica sulle proprietà dell'infinito. Chi legge l'opera dello Stagirita si trova di fronte a questi risultati: nelle grandezze sensibili c'è infinito per divisione (il continuo infatti è divisibile in parti a loro volta divisibili all'infinito), ma non per addizione, in quanto, poiché si sommano solo grandezze finite, non si andrà mai all'inifinito [56]. Nei numeri, invece, c'è infinito per accrescimento, potendosi sempre assumere per via d'aggiunta un numero superiore a quello dato [57], mentre non esiste un infinito per divisione, dal momento che la divisione dei numeri ha per limite l'unità indivisibile [58].

A quest'analisi aristotelica che pone per il processo all'infinito un limite *inferiore* per il numero e un limite *superiore* per la grandezza (il numero ha un minimo, ma nessun massimo; lo spazio ha un massimo, ma nessun minimo), Agostino aveva senz'altro aderito. Sia affermando la finitezza dell'universo [59], sia il processo verso l'infinitamente piccolo per divisioni successive [60], sia la possibilità dell'infinito per accrescimento numerico [61], che, infine, l'impossibilità per la serie numerica di diminuire all'infinito data appunto l'esistenza, come ultimo termine indivisibile, dell'unità numerica [62].

Ora la III lettera a Nebridio sembra problematizzare queste acquisizioni sollevando una domanda che sembra metterle in crisi: a quali condizioni è possibile un *amplissimum, quo amplius esse non possit*, un ente grandissimo (del quale non se ne possa pensare uno più grande), quando, in fatto di quantità, rimane sottinteso, è sempre possibile procedere per addizione senza mai raggiungere l'infinito e quando sappiamo, parallelamente, che non esiste un corpo che sia il più piccolo in assoluto [63]? Sia l'infinita possibilità di dividere i corpi (e la conseguente impossibilità di raggiungere il *corpus minimum* per eccellenza *quo minus cogitare nequit*) che l'impossibilità di conseguire l'infinito aggiungendo quantità finite, sembrano rendere logicamente impossibile l'assunzione di un termine « quo amplius esse non possit ». Sembra impossibile, dice Agostino; *a meno che, nisi*, non si intenda per quel termine la monade intellegibile (ovvero l'unità intellegibile); se si assume, per il termine che si cerca, quell'unità, ci troveremo di fronte ad un fatto curiosissimo: che l'unità intellegibile cresce infinitamente e non diminuisce mai, mentre l'unità sensibile diminuisce all'infinito e non può crescere infinitamente. Che cosa vuol dire questo linguaggio sibillino? Crediamo che il testo che citeremo tra poco non possa essere compreso senza por mente al fatto che si sta enunciando una tipica relazione irreciproca tra Principio e principiato, nella fattispecie la relazione irreciproca tra l'Uno, principio di tutti i numeri, e la serie matematica. Ecco, comunque, il testo:

> A meno che non abbia un gran valore quello che dissi una volta in gran segreto ad Alipio: poiché il numero intellegibile cresce all'infinito, non è lecito scomporlo oltre la monade; mentre il numero sensibile (che altro infatti è il numero sensibile se non qualcosa di corporeo o di corpo?) può diminuire all'infinito, ma non crescere all'infinito. E per questo forse a ragione i filosofi pongono la ricchezza nelle cose intellegibili, la povertà in quelle sensibili. Che cosa v'è infatti di più miserabile che poter diminuire all'infinito? E quale ricchezza è più grande di quella di crescere quanto vuoi e fin dove vuoi e amare grandemente ciò che non può diminuire? Infatti chi comprende questi numeri non ama nulla tanto quanto la monade [64].

Cerchiamo di cogliere per successive approssimazioni i contenuti del testo. Da una parte sono subito riconoscibili le congruenze con le definizioni aristoteliche: la quantità, o il numero sensibile, è infinitamente divisibile, mentre non è accrescibile sino a diventare un infinito; del numero intellegibile si dice, invece, che esso « aumenta infinitamente », intendendosi per questa locuzione non l'aristotelico numero dato (del quale se ne può pensare uno maggiore), bensì un numero che ha in sé il principio di andare all'infinito. È un Numero allora che, come sottintende la tradizione neoplatonica che sta alla base di quella definizione [65], non è più un numero fisso, un'unità vuota, ma un intellegibile che, come tale, ha la spontaneità e la libertà di estendersi all'infinito [66]. In che senso questa Unità può andare all'infinito? In che senso, come si dice subito dopo, questo numero intellegibile ha un limite nella scomposizione (non può essere diviso oltre se stesso)?

L'identità di questo numero che è infinito (ed è cioè *id quo amplius esse non possit*), e che non diminuisce mai oltre se stesso, diventerà chiara se si penserà che accrescimento e diminuzione di quel numero sono visti in relazione al numero sensibile; o più esattamente se si vede l'intero passo come una ripresa, valendosi della terminologia della filosofia numerica, del rapporto tra intellegibile e sensibile. Infatti, nelle parole di Agostino riferite al « numero che aumenta infinitamente » va letto il riferimento alla tipica relazione che corre tra l'inesteso intellegibile e il sensibile. Si tratta di una relazione irreciproca perché, sia che si tratti dell'Uno, o dell'Intelletto, o dell'Anima [67], l'intellegibile è indivisibile e si comunica pertanto (senza dover combaciare con una propria parte a parti del sensibile) tutto intero a tutte le parti del termine cui si rapporta.

Agostino aveva già ripreso questi temi: nel caso di Dio egli è tutto intero in ogni parte del mondo, nel caso dell'anima essa è tutta intera in ogni parte del corpo [68]; questa relazione irreciproca, per cui uno rimane indiviso, mentre l'altro è diviso, viene però nel nostro passo della lettera III accentuata dal carattere di *progressione* che si imprime alla divisione dei corpi. Si vuol far vedere cioè che, stante la relazione che si conosce tra intellegibile e sensibile, se si scindono, come è possibile, i corpi all'infinito, a mano a mano che si procede in questa moltiplicazione ottenuta dividendo, aumenta o cresce l'intellegibile, che risulta indiviso per ognuna delle parti in cui si è diviso il sensibile.

Si ha così il fenomeno paradossale descritto nel testo, che fa corrispondere alla *divisione* infinita del sensibile la *moltiplicazione* infinita dell'intellegibile o, il che è lo stesso, alla *diminuzione* infinita del sensibile (diminuzione determinata dalla divisione), la *crescita* infinita dell'intellegibile [69]. E l'importanza del passo agostiniano consiste nel fatto che questa relazione irreciproca, che vede aumentare l'intellegibile nella misura in cui diminuisce il sensibile (o, più esattamente, che vede l'intellegibile sempre uno mentre si moltiplica all'infinito il sensibile, perché, infatti, ciò che si moltiplica non è l'intellegibile in sé, ma solo la sua relazione al sensibile), è calata all'interno della filosofia numerica. La monade è l'*unum* ovvero il *numerus intellegibilis* che *infinite crescit* nella misura in cui si estende e si moltiplica la serie dei numeri matematici o sensibili. Tale serie, infatti, è una serie infinita e, a mano a mano che aumenta con il dispiegarsi della serie il numero delle unità matematiche, diminuisce, per il crescere appunto del tasso di molteplicità determinato dall'aumento di queste unità, il livello ontologico della serie. A mano a mano che aumenta l'insieme delle unità numeriche, aumenta la molteplicità, e quindi diminuisce l'unità e con l'unità l'essere, l'entatività della serie. Questo è il senso del *numerus sensibilis infinite minui*. Perché è vero che aumenta di esponente la serie, ma proprio per questo diminuisce, in relazione della grandezza dell'esponente, l'unità.

All'opposto, invece, il comportamento dell'*Unità*. Come principio di tutti i numeri (*unum principale*, *De vera relig.* XLIV, 81) essa cresce per il rapporto di fondazione che costituisce per ogni assieme di unità numeriche. Con l'estendersi infinito della serie numerica, si estende anche la presenza in ogni numero dell'*unum*.

Si estende o cresce infinitamente, certamente non nel senso che vi sia una pluralità infinita di *unum*, ma nel senso che in ogni molteplicità, cioè in ogni numero, si vede l'Unità, s'intende l'Unità esplicata in molteplicità. O l'Unità a quel *livello* di molteplicità. Numero intellegibile e numero sensibile, insomma, rappresentano con i loro rapporti una tipica relazione irreciproca: alla diminuzione dell'unità della serie, diminuzione costituita dall'aumentare della molteplicità numerica (o dall'estendersi infinito della serie matematica) non corrisponde una reale moltiplicazione dell'*unum*. L'Unità si moltiplica o cresce infinitamente solo nella misura in cui, essendo il principio di tutti i numeri ed essendo i numeri pure rappresentazioni di quell'*unum* [70], essa è presente tante volte quanti siano i livelli di molteplicità che si vogliono prendere in considerazione.

L'Unità monade è la totale spontaneità e libertà, che può essere presente a qualunque livello della serie che si intende aumentare o rispettivamente diminuire; per questo, infatti, si dice che « non vi è nulla di più ricco di ciò che va dove vuole e cresce quanto vuole » [71], per intendere con questa frase la presenza dell'*unum* ad ogni livello per quanto alto della serie numerica; e parimenti si dice che può « ritornare quando vuole e fin dove vuole » [72], per intendere la possibilità dell'*unum* di essere sempre presente quand'anche si riduca la serie numerica ai minimi livelli di molteplicità; per quanto minima sarà la riduzione, sarà sempre l'*unum* a essere presente; non vi è infatti alcuna possibilità che a livelli minimi di molteplicità sia presente una frazione dell'*unum*; è sempre l'*unum* tutto intero che è presente, perché « non si scompone oltre se stesso » [73].

9. *Né monismo, né dualismo, ma differenza*

Che cosa comporta la presenza della relazione irreciproca all'interno della filosofia numerica? L'avevamo accennato; qui non possiamo che ripeterlo. Comporta la presenza della distinzione

tra due oggetti che, proprio perché espressi non più in termini sostanzialistici ma in termini di Unità-serie, rendevano la possibilità di separare sempre più difficile. Se, pertanto, anche all'interno di un quadro come quello della filosofia numerica di Agostino, dove la possibilità di separazioni localizzanti e ipostatizzatrici è minima, è presente la *distinzione*, la differenza, possiamo ormai concludere questo capitolo rispondendo con sicurezza alla domanda che ci eravamo fatti.

Mai l'attacco al concetto di sostanza e alla sua possibilità intrinseca di solidificazione ha portato Agostino oltre il segno, ovvero nella direzione del monismo. Il rifiuto del dualismo ipostatizzatore (implicito in quella critica così agguerrita sia a un concetto di relazione accidentale, sia a un concetto di sostanza reificata) non si è mai rovesciato nell'assunzione della tesi di un'unica sostanza. La presenza pervasiva e costante di questa relazione irreciproca tra Principio e principiato, tra Unità e molteplicità, tra *unum* e serie numerica, sembra poter essere salutata come il mezzo, di fatto più sicuro, di difesa dai rischi del monismo senza cadere in quelli opposti del dualismo.

C'è relazione, dunque unità, dunque continuità; ma irreciproca, dunque distinzione, dunque differenza. La differenza Dio-mondo, lo si può dire ancora una volta, non viene pensata, grazie allo strumento della relazione irreciproca, né come differenza *reale*, tra cose, né come una differenza *logica*; si tratta di una differenza che è differente da queste alternative o, se si vuole, è alternativa a queste alternative.

NOTE

[1] *De imm. animae* XII, 19: « [...] nulla essentia in quantum essentia est, aliquid habet contrarium [...]; nihil est essentiae contrarium ». *De ordine* I, VI, 15: « Quid saltem censes, inquam, ordini esse contrarium? Nihil ait ille. Nam quomodo esse contrarium quidquam potest ei rei quae totum occupavit, totum obtinuit? »

[2] Cfr. O. Du Roy, *L'intelligence*, cit., p. 195: « Il commento di Porfirio sulle *Categorie* potrebbe aver fornito Agostino di questo monismo assoluto dell'essere a cui nulla si oppone ».

[3] Cfr. per es. *De diversis quaest.* 83, q. 22; q. 28; *De civ. Dei* XI, 24; V, 10.

[4] Vedi alle pp. 55-65.

[5] Per questa terminologia cfr. *Sermo* 7, 7; *Enarr. in Ps.* 101, 2, 10; *Confess.* XII, VI, 6; XIII, III, 4; XIII, 5, 6.

[6] Si prenda per es. il caso del testo di *Enarr. in Ps.* 144, 13 (citato a p. 220 nota 43) dove la *contextio creaturae*, l'ordine degli esseri creati (angelo, uomo, animale, vegetale, inorganico), è distinta per graduazioni che non presentano salti radicali (*nusquam interrupta*) al loro interno. Va detto, inoltre, che l'unico altro caso di relazione irreciproca che Agostino sostanzialmente ammette, quello tra l'anima e il corpo (vedi più sopra alle pp. 175-178), si differenzia in modo decisivo dalla relazione irreciproca che Dio ha con tutto il resto della scala entitativa, e questo in quanto, appunto, la relazione che corre tra Dio e il mondo è la relazione irreciproca che corre tra *un* termine e la *totalità* di tutti gli altri (anima e angeli compresi), mentre la relazione irreciproca che differenzia l'anima, la eccettua in un modo particolare soltanto da *quel* corpo di cui è anima, e non dalla totalità degli altri termini. Questo spinge a farci supporre che la relazione asimmetrica che corre tra Dio e tutto il resto è il modo di rendere evidente un tipo di differenza che in nessun caso si ripete tra un termine ed un altro termine della scala creata.

[7] Vedi alle pp. 210-214.

[8] *De doctrina christiana* I, 7, 7: « [...] ita cogitatur [sc. Dio] ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur adtingere ».

[9] *Confessiones* VII, IV, 6: « Neque enim nulla anima umquam potuit poteritve cogitare aliquid quod sit te melius [...] »; *De moribus* II, 11, 24: « [...] summum Bonum omnino et quo esse aut cogitari melius nihil possit ». Altri testi in O. Du Roy, *op cit.*, pp. 245 s.

[10] Discutono questo collegamento Th. A. Audet, *Une source augustinienne de l'argument de saint Anselme*, in AA.VV., *É. Gilson, philosophe de la chrétienté*, a cura di J. Maritain, Paris 1949, pp. 105-142; e F. Callahan, *The « ontological » argument for the Existence of God*, primo capitolo della sua *lecture* su *S. Augustine and the Greek philosophers*, Villanova 1967, pp. 1-47.

[11] *De lib. arbitrio* II, VI, 14: « Non continuo, si quid melius quam id quod in mea natura optimum est, invenire potuero, Deum esse dixerim. Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior ».

[12] *Ibid.*: « [...]quaeso te, si non inveneris esse aliquid supra nostram rationem nisi quod aeternum atque incommutabile est, dubitabisne hunc Deum dicere? » Si cfr. sul carattere « ipotetico » di ciò *quo nihil melius est* il preciso commento di O. Du Roy, *op. cit.*, pp. 244-246.

[13] *De moribus* II, 11, 24. Nel testo si trova *possit*.

[14] Il carattere di « condizione » del Principio plotiniano si trova particolarmente in *Enn.* I, 6.

[15] Vedi alle pp. 69 e 149.

[16] *De genesi ad litt.* IV, V, 11: « Quia et si diceretur: ‹omnia corpora in coloribus disposuisti› non hinc esset consequens ut ipsa Dei sapientia, per quam facta sunt omnia, colores in se prius habuisse intellegetur [...] ». La continuazione del testo parla di *ratio colorum*.

[17] *Sermo* 117, 2, 3.

[18] *De beata vita* IV, 34: « Hoc est animo Deum habere, id est Deo frui. Caetera enim quamvis a Deo habeantur, non habent Deum ». Vedi anche la nota seguente.

[19] *De ordine* II, VII, 20: « Nam isti nec cum Deo mihi videntur esse et a Deo tamen haberi. Itaque non possum eos sine Deo esse dicere, quos Deus habet. Cum Deo item non dico quia ipsi non habent Deum [...]. Sed fateor me formidare ista contraria, quomodo quisque nec sine Deo sit nec cum Deo ». *De Trinit.* XIV, 12, 16: « Magna itaque hominis miseria est cum illo non esse, sine quo non potest esse ».

[20] Cfr. *De ordine* II, VII, 20.

[21] Il tema della presenza nostra a Dio che varia senza che per questo Dio cessi di essere presente a noi è di origine plotiniana (*Enn.* VI, 5, 12, 25-28: « Egli non viene per essere presente, ma sei tu che ti sei allontanato quando Lui non è presente. E quando tu ti allontani, non è da Lui che ti allontani, poiché Egli è presente, né ti sei allontanato da qualche parte locale, ma mentre Egli rimane presente ti sei diretto verso ciò che gli è contrario »; e ancora VI, 9, 8, 33-35: « Lui che non ammette alcuna alterità è sempre presente; ma noi, noi non siamo presenti a Lui se non quando la nostra alterità sparisce ») e porfiriana: *Sententiae* 40 [Lamberz, p. 50]: « Egli non viene per essere presente, ma siamo noi che ci allontaniamo quando Lui non c'è ». La vicinanza del tema agostiniano con queste fonti (più precisamente con fonti simili a queste) è stata ravvisata per la prima volta da W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, cit., pp. 44-46. Per la letteratura successiva e altri testi agostiniani (per es. *Confessiones* II, III, 2: « non enim longe est a nobis omnipotentia tua etiam cum longe sumus a te ») cfr., oltre agli autori citati nella nota 71 del cap. XI, P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, cit., pp. 91, 120.

[22] *De Trinitate* VI, 10, 11: « Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coequatur ei, non illud imagini suae ». Cfr. il commento a questo

testo di TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I, q. 42, a. 1, ad 3) che estende questo principio anche alla Trinità.

[23] Si ricordi il testo fondamentale di *Enn.* I, 2, 1-2, citato a pp. 90-92 e 153, e quello porfiriano (cit. a pp. 150-152). Qui nella continuità della tradizione neoplatonica possiamo dare la formulazione dello PSEUDO-DIONIGI, *De divinis nominibus* IX, 7 916 a (PG 3): « A dire il vero questa affermazione [cioè l'affermazione che Dio non somiglia a nulla] non contraddice in alcun modo la presenza di una somiglianza con lui. E questo in quanto rispetto a Dio le medesime cose sono allo stesso tempo simili e dissimili; simili in quanto esse imitano, sin tanto che lo possono, l'Inimitabile; dissimili in quanto gli effetti restano inferiori alla Causa e si allontanano da quella nella misura in cui questa sfugge ad ogni limite e ad ogni paragone ».

[24] *De Trinitate* V, 16, 17: « Quod ergo temporaliter dici incipit Deus quod antea non dicebatur manifestum est relative dici, non tamen secundum accidens Dei quod ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens eius ad quod dici aliquid Deus incipit relative ». Cfr. il testo di *De genesi ad litteram* IV, XVIII, 34: Dio è detto riposarsi in relazione al momento in cui la creatura è compiuta (*consummata*).

[25] *De Trinitate* V, 16, 17. Non riportiamo il testo per l'eccessiva lunghezza. L'obiezione che Agostino si pone e risolve in questo brano del *De Trinitate* [come è possibile che Dio sia signore senza che il mondo sia eternamente servo, obiezione alla quale risponde come abbiam visto con la sua teoria della relazione], si trova formulata sia nelle *Confessiones* (XI, X, 12: « Si autem Dei voluntas sempiterna erat, ut esset creatura, cur non sempiterna et creatura? ») che nel *De civitate Dei* (XII, 16: « Ego quidem sicut Dominum Deum aliquando dominum non fuisse dicere non audeo, ita hominem numquam antea fuisse et ex quodam tempore primum hominem creatum esse dubitare non debeo. Sed cum cogito cuius rei dominus semper fuerit, si semper creatura non fuit, adfirmare aliquid pertimesco [...] »). Il testo del *De civitate*, però, lascia cadere la soluzione della relazione irreciproca e diversamente dal *De Trinitate* conclude a questa risposta: il nome divino, *dominus*, può essere predicato eternamente di Dio purché si intenda la locuzione *semper dominus fuit* di Dio (« Quapropter si Deus semper dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui servientem ») come una locuzione che riguarda la sola durata della creazione senza che con questo si eguagli in durata Dio: da quando c'è la creazione c'è il tempo, poiché questo sorge insieme a quella; e allora per tutto il tempo della creazione, *omni tempore*, Dio è signore e la creatura è serva (« Quis autem dicat non semper fuit quod omni tempore fuit »), ma questo non vuol dire che Dio e mondo hanno una durata uguale; Dio infatti c'è anche prima del tempo, ed è sempre signore *solo* rispetto a tutta la durata di un tempo che vale solo per la creatura (« erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa »). H. KUSCH (*Der Titel « Dominus » bei Augustinus und Thomas von Aquino*, in *Studien über Augustinus*, Leipzig 1953) ha ragione a cogliere la differenza tra i due testi, rispettivamente, del *De Trinitate* e del *De civitate Dei* (pp. 188-194), ma ci sembra azzardata quella parte della sua affermazione sulla priorità cronologica del *De Trinitate* rispetto al testo del *De civitate* (in contrasto con la tesi di O. PERLER, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustin als vorbildliche Ursache der Welt*, Fribourg 1931, pp. 104 s.) dovuta al fatto che nel primo testo il concetto di relazione, quello della signoria di Dio, sarebbe risolto nominalisticamente, mentre nel XII libro del *De civitate*, per la preocccupazione di salvaguardare un altro concetto di relazione, quello sussistente delle persone della Trinità, tale concetto

tangenziale di relazione verrebbe messo da parte e si arriverebbe all'affermazione, appunto, di un *dominus* che compete da sempre a Dio. In realtà l'affermazione che il *semper dominus* va attribuito a Dio solo limitatamente a tutto il tempo della creazione, e che ciò non implica che il mondo sia coeterno a Dio (perché Dio sarà sempre « prima » di un tempo che riguarda solo il mondo) indica a sufficienza, anche nel *De civitate*, la stessa coscienza di una relazione irreciproca: il tempo vale solo per uno dei due termini del rapporto, e, anche se il mondo esiste da sempre, questo non comporta un'identità di durata con Dio che sarà detto *semper dominus* solo relativamente al tempo della creatura, non in sé. È sottinteso, allora, che per quanto lo riguarda Dio non è eternamente *dominus*.

[26] *De genesi ad litteram lib. imperf.* V, 19: « Quia et incipere aliquid et desinere in natura Dei, si proprie accipiatur, temeraria et praeceps opinio est: carnalibus tamen et parvulis, non tamquam in ea mansuris, sed tamquam inde surrecturis humanissime concedenda est. Quidquid enim incipere et desinere Deus dicitur nullo modo in ipsius natura, sed in eius creatura quae illi miris modis obtemperat, intelligendum est ».

[27] *De civ. Dei* XII, 18: « Hoc procul dubio, quod dicitur prius et posterius in rebus prius non existentibus et posterius existentibus fuit; in illo autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem [...] ». Si cfr. anche la finale del testo del *De Trinit.* V, 16, 17 che richiama l'immagine porfiriana del sorgere e del tramonto del sole relativo solo a noi: Dio è come la luce « insopportabile agli occhi dei malati, gradevole ai sani. Ma sono gli occhi che cambiano, non la luce ».

[28] Per Platone, *Parmenide* 133 d-134 a; per Aristotele, *Categorie* 7, 7 b 15-22. In questi due testi è presa in considerazione proprio la coppia dei correlativi padrone e servo; in Platone per dimostrare che data la loro simultaneità si dovrebbe evincere analogamente un'uguale simultaneità tra conoscenza ideale da una parte e idee conosciute dall'altra; in Aristotele, per distinguere la relazione conoscenza-oggetto conosciuto dalla simultaneità dei correlativi signore-servo (*ibid.* 15-35). Vedi il commento preciso di H. A. WOLFSON, *The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle*, in *Studies*, cit., pp. 98-114.

[29] *Categorie* 7, 7 b 15.

[30] *Ibid.* 19-21.

[31] Cfr. *De principiis* I, 2, 10 (P. Koetschau) [GCS V, pp. 41-42].

[32] *Ibid.* I, 4, 3 [pp. 65-66]. Per la posizione di Atanasio vedi alle pp. 292-294.

[33] *Epistula* 170, 6: « Eadem scilicet cum frater refertur ad fratrem [...]. In his enim quod est iste ad illum, hoc est ille ad istum. Diversa sunt autem, sicut pater ad filium, filius ad patrem [...]. Non est quidem hoc iste ad illum, quod ille ad istum ».

[34] *Ibid.*

[35] *Ibid.* Il che vuol dire che la relazione tra padre e figlio non è dello stesso tipo di quella tra fratelli (che è la stessa da qualunque polo venga guardata), ma non per questo *meno reciprocabile o convertibile.*

[36] Che la relazione irreciproca sia quella in cui manca un termine medio è detto, nella tradizione neoplatonica, in modo molto chiaro anche dallo PSEUDO-DIONIGI, *De divinis nominibus* IX, 6, 913 c-d: « Se si considerano le realtà del medesimo rango, è ben possibile che esse siano simili le une alle altre, che tra loro la somiglianza sia reciproca e che esse siano mutualmente simili *in virtù della preesistenza in loro di una forma simile* (*katà proegoumenon homoiu eidos*). Ma quando si tratta della relazione della causa all'effetto, non possiamo ammettere alcuna reciprocità ». Il corsivo è nostro.

[37] *Enarr. in Ps.* 99, 5: « Non enim locorum intervallis acceditur ad Deum, aut receditur a Deo [...]. Nam ille numquam discessit a te; recedit a te Deus, cum tu recedis a Deo. Praesentia sunt caecis omnia, sicut videntibus; uno loco stans caecus et videns, iisdem formis rerum uterque circumfunditur; ille est praesens rebus, ille absens ».

[38] Sull'inesistenza di una medesima categoria di tempo e di spazio tra Dio e il mondo cfr. anche PORFIRIO, *In Parmenidem* (Hadot, p. 76): « [...] non bisogna intendere l'espressione " le cose che vengono dopo di lui " nel senso che [...] esse coesisterebbero con lui sia per il luogo, sia per un medesimo processo di realizzazione della loro sostanza [...] ».

[39] Sullo scritto del neopitagorico NICOMACO di Gerasa, *Introductio arithmetica*, accessibile ad Agostino in una traduzione di Apuleio, cfr. A. SOLIGNAC, *Doxographies et manuels*, art. cit., pp. 133-137.

[40] Per queste considerazioni si veda l'intelligente commento *geistesgeschichtlich* a questo problema di K. FLASCH, sia in *Die Metaphysik*, cit., pp. 240-255, che nella voce *Einheit* dell'*Hist. Wörter. der Philos.*, vol. II, pp. 367 ss. Per i testi antichi una visione del tema è desumibile dal trattato plotiniano VI, 6 e da parti di VI, 9.

[41] Cfr. per es. *Metafisica* X, 2, 1053 b 16-21 (uno ed essere non sono sostanza ma predicati della sostanza); e *ibid.* X, 2, 1054 a 13-19: « Che l'uno abbia, in un certo senso, i medesimi significati dell'essere risulta evidente dal fatto che, così come l'essere, l'uno è strettamente connesso a ciascuna delle categorie e non si esaurisce in nessuna di esse [...]. E risulta anche evidente dal fatto che quando si dice " un uomo " non si dice nulla di più di quando si dice semplicemente " uomo ", così come " essere " non aggiunge nulla all'essenza, o alla qualità, o alla quantità ». Quest'ultimo testo è discusso nella nota seguente da Plotino. Cfr. anche *Metafisica* IV, 2, 1003 b 26 dove si usa lo stesso esempio.

[42] Sull'aprioricità della nozione di unità cfr. *Enn.* VI, 6, 13, 1-16; e sulla superiorità dell'unità sull'essere cfr. *Enn.* VI, 9, 2, 8-20: « Come si potrà determinare l'uno in un modo diverso dal dire che è essere? [Perché] o è la stessa cosa dell'ente (" uomo " e " un uomo " sono la stessa cosa), oppure l'uno è una specie di numero per ciascuna cosa [...]. Ma se il numero non è altro che una semplice funzione dell'anima che percorre le cose contandole, l'uno allora non sarebbe più qualcosa di [indipendentemente] reale. Ma la nostra riflessione ci dice che se le singole cose perdono l'unità, non sono più nulla. Dobbiamo pertanto vedere se l'uno e l'essere sono lo stesso nel caso di una singola cosa, e in generale. Ma se l'essere di una singola cosa non è altro che molteplicità, ed è impossibile che l'uno sia molteplicità, è evidente che sono differenti [uomo e un uomo non sono pertanto la stessa cosa]. Uomo, pertanto, è un essere animato, razionale, formato da parti, e tutte queste molte parti sono tenute insieme in virtù di quell'uno ».

[43] Cfr. *Enn.* VI, 6, 9, 27-42.

[44] Vedi alle pp. 22-25 e relative note.

[45] *De gen. ad litteram lib. imperf.* X, 32: « Vis ipsa formae commendatur nomine unitatis. Hoc est enim vere formari, in unum aliquid redigi; quoniam summe unum est omnis formae principium ».

[46] *De gen. contra Manichaeos* 12, 18: « Omnis enim forma ad unitatis regulam cogitur ».

[47] *De moribus eccl.* II, VI, 8: « Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est ». Questo ed altri testi dovrebbero ridimensionare l'affermazione di J. KOCH, *Augustinischer und dionysicher Neuplatonismus*, in « Kantstudien » (1956-1957), pp. 117-133, che pone una alternativa tra la metafisica dell'unità di Plotino e Proclo, da una parte, e una metafisica dell'essere di Agostino, dall'altra.

[49] *Ibid.* VI, XVII, 56: « Numerus autem et ab uno incipit; unum [...] quod est principium numerorum ». *Ibid.* I, XI, 19; *De lib. arb.* II, VIII, 22.

[50] *Enarr. in Ps.* 146, 11: ipsum numerum quis numerat?

[51] *Confessiones* XI, XXIX, 39. Cfr. anche questi altri testi dove si parla del processo di raccoglimento dalla dispersione in cui si trova l'uomo verso l'unità di quella molteplicità che è Dio: *Confess.* II, I, 1: *ibid.* X, XXIX, 40.

[52] *De vera rel.* XXX, 55; *ibid.* XXXI, 57.

[53] *De Trinitate* VI, 10, 11: unum omnia (riferito al Verbo).

[54] *De vera relig.* XL, 75: vestigia primorum numerorum.

[55] Ha studiato questo testo con il consueto acume P. HADOT, *Numerus intellegibilis infinite crescit*, in « Divinitas » (1967), pp. 181-191. E ad esso in qualche punto ci rifacciamo.

[56] *Fisica* III, 7, 207 b 15-20. Ciò che manca per esistere all'infinito per addizione è che, essendo per definizione tutte finite le grandezze da sommare, non ci sarà mai qualcosa *ancora* oltre di esse da aggiungere per procedere infinitamente nell'addizione. Si noti che per Aristotele l'infinito per divisione è un infinito in potenza, ma in un'accezione diversa dal senso usuale di una potenza (il bronzo) che un giorno diventerà in atto la statua (cfr. *ibid.* III, 6, 206 a 18 ss.); è una potenza che non diventerà mai atto, anche se sotto un certo aspetto, come processo, lo è. Questo infinito, infatti, come un'olimpiade o un giorno esiste mediante il generarsi successivo delle parti. Sull'analogia di questo infinito per divisione con quello per addizione cfr. *ibid.* III, 6, 206 b 1 ss. L'infinito per divisione è tale perché non può mai esaurire il finito, l'infinito per addizione solo se sarà concepito come l'inverso della divisione, e cioè come una somma di frazioni diminuenti secondo un rapporto costante, solo in questo senso non esaurirà la totalità data e potrà essere un processo infinito per addizione. Cfr. R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956, pp. 226-229. Vedi, anche W. D. ROSS, *Aristotle*, cit., pp. 85-87.

[57] *Ibid.* 7, 207 b 10. È l'infinito potenziale della serie.

[58] *Ibid.* 7, 207 b 8.

[59] *De civ. Dei* XII, 15.

[60] *De imm. animae VII*, 12: « Potest infinite caedendo, infinite minui ».

[61] *De civ. Dei* XII, 19.

[62] *De lib. arb.* II, VIII, 21.

[63] *Epistula* III, 2: « Quare cum corpus nullum esse minimum sinitur, quo pacto sinamus esse amplissimum, quo amplius esse non possit? »

[64] *Ibid.*: « Nisi forte illud quod Alypio aliquando dixi occultissime, habet magnam vim: ut quoniam numerus ille intellegibilis infinite crescit, non tamen infinite minuitur, nam non eum licet ultra monadem resolvere; contra sensibilis (nam quid est aliud sensibilis numerus, nisi corporeorum vel corporum quantitas?) minui quidem infinite, sed infinite crescere nequeat. Et ideo fortasse merito philosophi in rebus intellegibilibus divitias ponunt, in sensibilibus egestatem. Quid enim aerumniosius quam minus atque minus semper posse fieri? Quid divitius quam crescere quantum velis, ire quo velis, redire cum velis, quousque velis, et hoc multum amare quod minui non potest? Quisquis namque intellegit istos numeros, nihil sic amat ut monadem ».

[65] Cfr. *Enn.* VI, 5, 9, 14: l'anima è un numero la cui natura è d'accrescersi. Per l'equivalente agostiniano cfr. *De ordine* II, XVIII, 48.

[66] Cfr. il resto del testo plotiniano: *Enn.* VI, 5, 9, 15-20.
[67] Oltre al testo citato precedentemente cfr. *Enn.* IV, 3, 8, 35-47.
[68] Per es. *De imm. animae* XVI, 25; *De civ. Dei* XVI, 5. Sul tema dell'*ubique totus* di Dio vedi più avanti alle pp. 266-271.
[69] Sulla divisione del sensibile che è una moltiplicazione che diminuisce, cfr. anche *Enn.* VI, 5, 12, 13 ss.; e *Enarr. in Ps.* 4, 9.
[70] *De lib. arb.* II, VIII, 22.
[71] *Epistula* III, 2. Vedi nota 64.
[72] *Ibid.* Vedi nota 64.
[73] *Ibid.* Vedi nota 64.

XIII. DIO È NEL MONDO IN QUANTO IL MONDO È IN DIO

1. *Premessa*

Nei capitoli precedenti abbiamo passato in rassegna alcuni nodi della costruzione agostiniana. Ci è sembrato di poter affermare tanto la presenza di un concetto di relazione essenziale, quanto quello di una sostanza non fissisticamente isolata, quanto, finalmente, la presenza di un concetto di relazione irreciproca tra Principio e principiato. Non ci rimane ora che vedere all'opera il rapporto Dio-mondo nel caso concreto del problema del luogo o dello spazio, in una sede, se si vuole, più propriamente cosmologica. Ecco la domanda: quanto al luogo, dove sta Dio, dove sta il mondo?

Per rispondere dettaglieremo il discorso in tre parti. Nella *prima* enucleeremo un dato molto importante, conforme all'assenza di un concetto di sostanza fissisticamente intesa: l'inisolabilità di Principio e principiato. Nella *seconda* affiancheremo al tema dell'inisolabilità Dio-mondo il tema della differenza, in questo caso della differenza *modale* tra Dio e mondo, facendo vedere come il contenuto della differenza modale stia nel fatto che ciò che il mondo è nella dispersione Dio lo è nella concentrazione, e che per questa ragione come un *minus* qualitativo è riassunto in un *plus* qualitativo, allo stesso modo il mondo è contenuto *modo eminentiori* in Dio (*modo eminentiori*, in una condizione più eminente,

evidentemente perché un « meno » in un « più » non è più tale, ma è identico al più). Nella *terza* vedremo, infine, come il mondo oltre ad essere contenuto virtualmente in Dio, lo è anche *qua talis*, ovvero formalmente, così come è. In questo caso dall'organizzarsi dei due *philosophoumena* secondo i quali da una parte il mondo è in Dio e, dall'altra, Dio è nel mondo, dal gerarchizzarsi di questi due, apparirà la relazione irreciproca Dio-mondo relativamente al tema dello spazio.

2. *L'inseparabilità di Dio dal mondo, e viceversa*

L'inisolabilità del mondo da Dio è affermata più volte e con dovizia di argomentazione dall'Ipponate. Diamone qui tre esemplificazioni: la postesistenza delle cose nelle idee, l'inseparabilità di Dio dal mondo, l'inseparabilità del mondo da Dio. Il mondo è così poco isolabile da Dio che, anche quando esso appare nella presenza, continua tuttavia a condurre un'esistenza più vera come *ratio*, nel fondamento. Come l'opera esiste nell'intelletto dell'artista prima che egli la compia e non cessa di esservi e dimorarvi anche quando egli vi abbia posto mano e l'abbia compiuta, anzi lì è veramente (*ibi melius est*), mentre nella presenza essa è destinata a finire, così nell'intelletto di Dio, nel Verbo, tutte le cose sono contenute, prima di essere fatte, quando lo sono e anche dopo la loro scomparsa [1]. Se le cose, o il mondo, pertanto, hanno sempre e soltanto la loro vera esistenza nell'idea o, cristianamente, nel Verbo, lì infatti si trovano *sine vetustate*, *sine ruina* [2], se continuano ad esistere in un'eccezionale postesistenza nel Principio, che ha peraltro presieduto al loro ingresso nella dimensione spazio-temporale, questo vuol dire che esse cose, o esso mondo, non possono essere considerati isolatamente, nella loro fatticità, come a se stanti, ma vanno visti sempre in relazione a ciò che veramente sono, al loro *senso* (che è quello che hanno in Dio).

Questa inisolabilità è poi esplicitamente messa a tema come

inisolabilità di Dio dal mondo e del mondo da Dio. Di Dio dal mondo: qui l'inseparabilità è resa evidente dal fatto che se per un attimo si supponesse che il rapporto Dio-mondo è dello stesso tipo di quello che corre tra il costruttore e la costruzione, dove l'uno è esterno all'altro [3], e se si pensasse che, *sicut structor*, Dio possa allontanarsi dalla sua opera, ci troveremmo allora, all'istante, *ictu oculi*, di fronte al crollo immediato della creazione [4]; perché l'allontanamento di Dio equivale alla sottrazione della forma, e una volta sottratta la forma non può rimanere più nulla [5]. Del mondo da Dio: anche qui l'inseparabilità è tale da escludere che, come in un rapporto tra medico e paziente, il mondo possa come il malato, una volta conclusasi l'azione terapeutica, *recedere*, allontanarsi e vivere per conto suo (sanari et abire) [6]; il tempo dell'azione divina non è un tempo che si coniuga al passato, ma è un *semper fieri*, ovvero un presente passivo, un esser soggetti sempre, da parte di coloro che sono sottoposti, all'azione divina: « L'uomo, pertanto, non deve rivolgersi a Dio in maniera tale che una volta che sia stato reso giusto da lui (cum ab eo factus fuerit iustus) se ne possa allontanare, ma in modo tale da poter essere sempre continuamente reso tale (ut ab illo semper fiat). Perché, per il fatto stesso che egli non si allontana da Dio, per la presenza di quello (eius praesentia) viene giustificato e illuminato e beatificato » [7].

Non soltanto il paragone Dio-uomo e Dio-mondo con la coppia *iustitia-iustus* richiama l'evidente matrice platonica (*Sofista* 247 a 2-6) [8] e l'insecabile rapporto tra causa eidetica e causato; ma anche l'azione verbale che non può essere declinata al passato, ma è sempre un *fit*, un'azione che avviene presentemente, delucida sino in fondo il carattere di inestricabile indissolubilità che corre tra l'eidos e la « cosa »: come l'aria per la presenza della luce non è diventata luminosa (non factus est lucidus) ma diviene luminosa (sed fit), e questo perché, se si potesse usare il tempo al passato, vorrebbe dire che essa avrebbe una luminosità sua propria e rimarrebbe tale anche in assenza di luce, allo stesso modo l'uomo è

giustificato dalla presenza costante e indefettibile di Dio, perché, ove questa venisse a mancare, egli cadrebbe immediatamente nelle tenebre (continuo tenebratur) [9].

L'impossibilità, dunque, che l'agire dell'eidos possa estinguersi o annullarsi indica chiaramente che questa azione non è una azione che avviene con un movimento, né secondo un ritmo temporale; si tratta di una *parousia*, di una presenza, da parte di un soggetto non ipostatizzato nei confronti di un altro soggetto non ipostatizzato. La *iustitia* divina, o Dio giustificante, non sono una sostanza nei confronti della quale lo *iustus homo* sia un predicato, né, inversamente, lo *iustus* è un soggetto empirico che resiste come *altra cosa* alla *iustitia* divina. Al contrario, piuttosto, abbiamo qui un'impenetrazione dell'uno nell'altro; impenetrazione che significa indissolubilità, inseparabilità, inisolabilità tra Dio e mondo, fondamento e fondati, idea e cosa, giustizia divina e uomo giustificato.

A proposito, ancora, dell'ultima coppia citata, *iustitia-iustus*, Agostino avrà modo di indicare il verbo preciso di questa correlatività e insidenza reciproca, l'*inhaerire*: la giustizia non è nell'animo giusto né come una *fantasia* (come potrebbe esserlo l'immagine della Cartagine un giorno vista e ora assente davanti agli occhi) né come un *fantasma* (ovvero come la rappresentazione immaginaria di un'Alessandria mai veduta) [10], ma come *praesens*, secondo la terminologia platonica, in un *iustus* che pur si distingue da essa [11]. A sua volta l'animo che vede presso di sé l'idea di giustizia (ipsum verum iustum videat) e sa di non esserle identico, non può diventare *iustus animus* se non, letteralmente, *in-haerendo* a quella forma che è la giustizia [12].

3. Aliter, aliter

Stabilito, ordunque, il carattere di inseparabilità che corre tra Dio e mondo, passiamo all'altro nodo del nostro discorso, quello della differenza. Inisolabilità, infatti, non vuol dire indifferenza, e

qui la differenza non essendo iscritta all'interno di una concezione di sostanze ipostatizzate, di *capita mortua* entificati, è una differenza modale, una differenza di livelli come è riscontrabile dalla significativa applicazione dell'avverbio *aliter*. Ci troviamo, insomma, come abbiamo più volte accennato, di fronte ad una concezione unitaria del reale dove le differenze sono di tipo « avverbiale », non di tipo « sostantificante » (quando naturalmente si intenda rettamente entrambe queste due affermazioni: « non sostantificante » nel senso di escludente alterità cosali, « avverbiale » nel senso di una distinzione che è autentica differenza).

Aliter hic, *aliter* ibi [13], ovvero la stessa realtà è in un modo qui, nella dimensione spazio-temporale, in un altro modo là nel fondamento; la stessa realtà qui è cosa, là è idea o principio o *ratio*; e come cosa là nell'idea è uguale all'idea. Nel discorso agostiniano *aliter* è chiaramente un termine tecnico che si oppone al sostantificante *alius o aliud* (raramente usato), e sta ad indicare, appunto, nella continuità la differenza, nell'inisolabilità la distinzione.

La coppia *aliter-aliter* indica, infatti, che una cosa è essere *in propria natura*, e cioè essere al livello delle cose, o del mondo, e un'altra essere nel principio, *in Verbo illo* [14]; essere *in Verbo illo* non significa altro che essere esattamente come Dio, essere *quae ipse est* [15]; l'essere, invece, *in se ipsa* da parte della creatura [16] significa il collocarsi ad un livello modalmente inferiore; significa che a quel livello, nella dimensione di quell'*aliter*, noi ci troviamo di fronte a cose periture, mentre nell'altro *aliter* si rinviene l'eterno [17]; l'*aliter* delle cose, insomma, è l'*aliter* della manifestazione spazio temporale che si rivela *sensibus nostris*; l'*aliter* delle *rationes* delle cose è, invece, l'*aliter* del fondamento [18].

4. *Il contenuto della differenza modale*

Se con queste parole si è appurato il fatto in Agostino della dottrina di una differenza modale tra Dio e mondo, tra *rationes*

e cose, non rimane ora che qualificare più da vicino il contenuto di questa differenza.

Agostino non si limita ad affermare che esistono due livelli di realtà, quello del mondo e quello di Dio, e che tra questi due passa una differenza qualitativa, ma ne specifica il contenuto: Dio è l'unità complicativa (*singulare*) di tutto ciò che sul piano del mondo appare come *pluraliter* [19]. E questo è il modo di essere dell'effetto *dentro* la causa; tutti gli effetti possibili di una causa sono, infatti, raccolti in *potenza* in quella causa e, si badi bene, vi sono raccolti in un modo di totale concentrazione che corrisponde anche ad un livello più alto. Gli effetti, infatti, che sono impliciti in potenza in una causa attiva sono in quella causa in un modo diverso da come sono in loro stessi e, a maggior ragione, da come sarebbero nella materia. Nella materia o nella causa materiale gli effetti sono altresì impliciti, ma in una condizione inferiore a quella in cui si trovano come effetti nella causa agente in atto, dove si trovano in una condizione superiore [20]; e questo perché la causa agente attiva non è *meno* dei suoi effetti, come la materia, ma *più* dei suoi effetti; come è più dei suoi effetti una potenza che è oltre ogni agire. La potenza della causa attiva, insomma, è la potenza del virtuale che è forza, non del *possibile* che è passività, imperfezione.

Quanto detto lo si può esprimere in altre parole: data una differenza qualitativa, come quella che passa tra Dio e mondo, il « meno » qualitativo, che è il mondo, è contenuto, riassunto, concentrato, nel « più » che è Dio (un « più » qualitativo, infatti, non può che contenere tutti i « meno », non può che averne tutte le possibilità), ma se si va a cercare questo « meno » nel « più » non lo si trova più come « meno », ma lo si trova « modo eminentiori », che è come dire che al suo posto si trova il « più ». E, per converso, mentre il *meno* qualitativo è contenuto nel *più* qualitativo, il *più* qualitativo non può essere contenuto nel *meno* qualitativo e, se lo si va a cercare nel *meno*, non lo si trova se non parzialmente, come *meno* appunto.

A questo punto possiamo rivolgerci una domanda: l'essere del mondo contenuto in Dio, è l'essere dell'*Aufhebung*, cioè di ciò che è tolto (nella sua immediatezza e finitezza spazio-temporale), ma insieme conservato (in quanto non del tutto distrutto) perché presente in Dio almeno come *ratio*, come principio? Oppure, oltre al *modus nobilior et eminentior* delle cose in Dio, ve ne è anche un altro?

Prima di rispondere in un senso positivo a questa domanda, vogliamo dare una breve documentazione del rapporto mondo-Dio appena delineato, ovvero di quel rapporto che è tipico tra effetti e causa, in cui la seconda contiene in un'assoluta concentrazione ciò che il primo è nella dispersione. Nel senso di un'assoluta « plotiniana » concentrazione in Dio di ciò che nel mondo appare esplicato depongono quei testi che vedono l'insieme delle *rationes* (che rappresentano il mondo in Dio) totalmente confluenti in Dio, e Dio come l'unità complicativa di esse [21], o anche quelli in cui Dio appare il punto di massima implicazione di ciò che si squaderna tanto verticalmente nella direzione della sostanza-universo, quanto orizzontalmente nella direzione della storia umana di questo universo.. Uno di questi, prova provata in Agostino di una dottrina della concentrazione in Dio di tutto, mondo e storia, natura e atti umani, è l'*Epistula* XIV a Nebridio.

In essa Agostino si pone il problema della possibilità dell'esistenza in Dio della *ratio singularis*, dell'eidos, non solo dell'uomo in generale, ma di quest'uomo particolare, di Nebridio [22], e mentre apparentemente sembra in un primo momento negarla [23], subito dopo afferma che *in illa sinceritate*, ovvero nella purissima Sapienza divina, sono racchiuse e concentrate tutte le *rationes* di quei singoli uomini che appaiono nello sviluppo del tempo [24].

La contraddizione si spiega tenendo presente che, se è vero che nel testo si parla di un'unica idea di uomo, come di un'unica idea di angolo, questo dipende dal nostro intelletto finito che quando pensa l'idea la pensa come una totalità riassuntiva, prescindendo da particolari; ma questo non vuol dire che nell'idea di

uomo non sia racchiusa anche l'idea di quell'uomo singolo, o nell'idea di angolo anche l'idea di un particolare angolo. Lo si vede al momento dell'esecuzione di un progetto. Per esempio: non si potrebbe disegnare un quadrato se non si avesse già determinata nell'idea generale di angolo l'idea di una figura che ha quattro angoli insieme, e dunque se non si avesse già determinata la *ratio anguli* come *ratio* di un particolare angolo, quello che è *simul* ad altri tre [25]. Lo stesso vale per l'uomo; in generale per l'uomo vi è un'unica *ratio*, ma quando si vuole passare dall'idea generale all'esplicazione nella presenza di un *populus*, per quanto anche qui si tratti di un'unica *ratio*, ci si rende conto che al suo interno essa è già specificata secondo i diversi uomini che compongono il *populus*: è una *ratio hominum*, non una *ratio hominis* [26].

Così Dio ha in sé la *ratio universi*, ma poiché l'universo è formato da parti, e Nebridio può a buon diritto essere detto una parte dell'universo, dobbiamo concludere che Dio ha in sé la *ratio* di quella parte che è Nebridio [27]. Quello che dunque rimane conclusivo di tutto questo discorso è che *ibi*, ovvero in Dio, si concentrano le *rationes plurimorum hominum*, *rationes* che comprendono anche il dispiegamento storico (orbis temporis), lo svolgersi degli atti di tutti gli uomini di tutto l'universo, perché non è possibile che un tutto non abbia e contenga in sé non solo ogni parte, ma anche ogni avventura e avvenimento della parte.

Questo *totum* in cui ogni cosa è ridotta ad un'unità incandescente, perfettamente fusa (*ad unum omnia*), è Dio; è un tutto che contiene le parti in un modo completamente diverso da come si potrebbe pensare che le contenga un tutto somma delle parti [28]. Nel tutto somma delle parti le parti sono ancora tali, l'una esterna all'altra, e non hanno ancora mutato condizione; ma il tutto in cui il filo della dispersione è fuso perfettamente, è un tutto in cui le parti hanno definitivamente lasciato la loro condizione di reciproca escludenza ed opposizione, è un tutto in cui le parti *sono* ancora, *sono contenute*, ma in una condizione del tutto diversa,

una condizione più perfetta, più completa, più felice, sottratta alla negazione reciproca:

> Là, dunque, vi è una totalità che qui si rinviene costituita da singole parti e da singole cose. Là tutto è insieme nello stesso tempo, e non v'è solo quello che è nelle creature; là io trovo la totalità delle cose, ma come [fondate] nel Creatore e dunque tanto più splendide, perché queste sono visibili, quelle invisibili; queste temporali, quelle eterne; queste mutevoli, quelle immutabili; queste corruttibili, quelle incorruttibili [29].

È chiaro che questo tutto, questo *totum simul* o *unum omnia*, non differisce dalle parti, o dalla somma delle parti che è il mondo, nel senso che in esso vi siano *altre parti*. Non si tratta di una differenza *di* contenuti, in quanto in Dio non vi sono né parti *diverse* da quelle del mondo, né altre parti *oltre* quelle del mondo; si tratta invece di una differenza *dal* contenuto o, in altri termini, di una differenza dal modo di essere delle parti del mondo. Questa differenza di Dio dal modo di essere del mondo è la differenza che corre tra la totale concentrazione o la totale complicazione delle parti (sì che le parti non sono più tali, non sono più separate) e la totale esplicazione. La differenza modale, pertanto, è la differenza che corre tra un tutto assolutamente disperso e un tutto in cui quelle medesime parti sono così concentrate da appartenere ad un *altro piano*.

5. *L'insidenza formale del mondo in Dio*

Riassumendo il guadagnato sin qui, possiamo darne un breve rendiconto: all'inisolabilità Dio-mondo, principio-principiato, ecc., fa da contrappeso la dottrina della differenza modale; questa differenza modale Dio-mondo si è presentata come differenza tra un modo in cui il tutto è presente senza opposizione ed esteriorità reciproca (ed è uguale a Dio e contenuto in lui) e un modo in cui il tutto è costituito dalla somma delle parti, nella condizione, pertanto, dell'esteriorità reciproca. Il *plus* qualitativo che è Dio, con-

tiene tutto il mondo e i suoi sviluppi in un modo completamente diverso da come il mondo è in se stesso. Lo contiene in un modo così diverso che il mondo non è più tale, ma è identico a Dio; il mondo inside in Dio identico a Dio, inside *modo eminentiori.*

La domanda che ci poniamo adesso è se questa intraneità virtuale delle cose in Dio, o del mondo in Dio (virtuale nel senso che Dio è quel *plus* che contiene, come una *potenza* superiore all'atto, quell'esplicazione che è il mondo), sia l'unica per Agostino. Non è difficile rispondere negativamente, tanto più che qui, come altrove, l'Ipponate non si discosta dal grande solco della tradizione classica [30]. Difatti, è evidente che l'essere « fuori » o l'essere « accanto » delle cose rispetto a Dio non è un fuori o un accanto spaziale; le citazioni agostiniane precedentemente rassegnate sull'impossibilità per la creazione di essere separata dal suo autore, come lo potrebbe essere un manufatto umano, stanno appunto ad indicare che ciò che è *ex* (da) Dio (cioè deriva da Dio) rimane comunque *in* lui, perché se ne fosse separato sarebbe separato dall'essere e sarebbe dunque nulla [31]. Mentre, insomma, le cause secondarie producono gli effetti a partire da loro stesse (*a se*), ma non li trattengono in sé (*non in se*) e li collocano al loro fianco nella dimensione spaziale, ovvero nella dimensione dell'altrove, solo la causa prima è quella causa che produce *ex se* gli effetti trattenendoli *in se* [32].

Sulla base di queste considerazioni, allora, non v'è da stupirsi nel trovare la dottrina dell'*essere in, qua talis*, delle cose in Dio, ampiamente documentata nel santo [33]. La citazione più classica è quella di *Confessiones* IV, 12, 18, dove, rifiutando l'immagine tecnomorfa di un'azione esterna al causato o disgiungibile da esso, Agostino contrassegna la *creatio* come l'operazione di un essere che non si distacca da ciò che fa; anzi, piuttosto, ciò che è fatto da Dio rimane in lui: « Non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt ». Dio, infatti, non trova la sua collocazione in qualche luogo (*alicubi*); se così fosse egli sarebbe corpo. Ma poiché non è possibile pensarlo come corpo, si deve piuttosto credere

che le cose non siano in lui come in un « luogo » [34]; oppure pensare che si trovino in lui *come se* Egli fosse il loro luogo, perché l'essere in Dio delle cose non è il sussistere in un luogo ma è l'essere nel fondamento. Questo, infatti, è il principio neoplatonico che detta la necessità dell'« essere in », *qua talis*, del fondato nel fondamento: ciò che ha bisogno per emergere di un altro, ha bisogno *sotto ogni aspetto* di quello (*anche per continuare ad essere*), e questo bisogno di appoggio per durare è soddisfatto dal legame che, anche ora che è apparso nella presenza, il fondato continua ad avere con il fondamento, legame che è espresso dalla locuzione *essere in quello* [35].

Ora, se è vero, come è vero, che nessun essere (eccetto Dio) pone se stesso (ché in questo caso esso contraddittoriamente sarebbe prima di essere) [36], è necessario che la totalità delle cose, essendo causata, debba trovarsi, per continuare ad essere, in colui che l'ha creata; è vero, infatti, che la parte può stare nel tutto, ma il tutto non può stare che in colui del quale molto opportunamente *Atti* XVII, 28 dice: « *In illo vivimus et movemur et sumus* » [37].

La citazione di questo passo degli *Atti* è quanto mai significativa; insieme all'altra di *Romani* 11,36 (ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia) rappresenta un concetto di causa il più lontano possibile da un'immagine antropomorfa e corrispondente pienamente all'idea che si vuole dare di un'insidenza nel principio. Mentre, infatti, la serie tipica delle preposizioni causali (causa efficiente=hypo; causa strumentale = di'hou; causa materiale = ex hou; causa esemplare = kath'ho; causa finale = di'ho) [38] è orientata all'immagine dell'*artifex* che produce un'opera con un'azione tecnico-estrinseca e in cui altre concause intervengono, diverse l'una dall'altra e non interscambiabili con quella dell'artigiano (per esempio la causa materiale o quella strumentale, o il luogo o il tempo), la serie fatta propria da Agostino, miscelando senza difficoltà l'*in illo* di *Atti* con l'*ex ipso et per ipsum et in ipso* di *Romani*, vuole rappresentarci l'immagine di un unico Principio primo che, come

un fiume, è sorgente, letto, e termine da cui parte, in cui scorre, e verso cui giunge l'effetto [39].

Questo quadro « emanatistico » non toglie assolutamente che *per modum differentiae* il causato si distingua dalla causa [40]; vuole soltanto mettere in evidenza il carattere non estrinseco del rapporto tra Principio e principiato, e insieme l'indissolubile insidenza ben accennata dalla decorrenza del mondo nel fiume divino. Con le parole di Agostino:

> *E certamente non è lontano da ciascuno di noi*, come dice l'Apostolo, che aggiunge: *In lui infatti viviamo, ci muoviamo e siamo* [...]. Che c'è, infatti, che non sia in lui (in ipso), del quale la Sacra Scrittura dice: *poiché da lui e per mezzo di lui e in lui sono tutte le cose*? Perciò se in lui sono tutte le cose, in chi possono vivere gli esseri che vivono e muoversi gli esseri che si muovono, se non in colui che sono? [41]

In illo, in lui, dunque, come nella *causa subsistendi* [42], di ogni creatura, sussiste e si trova la totalità del mondo; da lui (*ex illo*) tutto deriva; e mentre egli rimane in sé (*dum ipse manet in se*), a sé revoca, *retorquet*, tutte le cose che finiscono per trovare in lui il « luogo » ove possono conservarsi nell'essere [43]. Il termine « luogo », per quanto attribuito metaforicamente a Dio, non gli è però del tutto improprio: Dio, infatti, conserva del luogo il ruolo di termine a cui tendono i corpi, per una sorta di appetito naturale, e in cui, una volta arrivati, permangono [44].

In un'altra serie di testi Agostino propone la stessa tesi dell'intraneità *fisica* delle cose in Dio, volgendola all'attivo: non tanto le cose sono in Dio, quanto Dio le « contiene ». Dio abita il mondo non essendovi contenuto ma contenendolo [45]; mentre gli uomini abitano nelle case in modo tale che se queste sparissero loro cadrebbero, Dio abita nel mondo (o nei santi) in modo tale che se fosse egli ad allontanarsi sarebbe questo a cadere, perché egli contiene (cioè fonda) il luogo dove abita [46].

Altrove, infine, la stessa dottrina dell'*in illo* di tutte le cose in Dio è applicata specificatamente alla relazione uomo-Dio rimarcandone la paradossale natura: come potrà l'uomo invocare Dio, se invocare significa invocare affinché Dio venga nell'uomo, quando si pensi che l'uomo *in cui* Dio dovrebbe venire ed essere contenuto, da sempre, invece di contenerlo, si trova *dentro* di lui (nisi essem in te) [47]? E l'uomo è a tal punto *in* Dio che se non fosse in lui, non potrebbe neppure essere in se stesso: « Infatti per me il mio bene è rimanere in Dio, dal momento che se non dimorerò in lui non potrò rimanere neppure in me stesso » [48]. Dio, evidentemente, è più intimo all'uomo di quanto l'uomo sia a se stesso [49], e l'essere *in se stesso* dell'uomo non può essere diverso dall'essere in Dio.

Arrivati a questo punto appartiene all'evidenza affermare che la dottrina dell'intraneità virtuale del mondo in Dio viene affiancata in Agostino da quella dell'insidenza reale. L'essere *in* delle cose nel fondamento non è soltanto di tipo *virtuale*; non si tratta soltanto di un'immanenza potenziale del causato nella causa che contiene tutti i suoi possibili effetti e che, essendo potenza oltre l'agire, li ha in sé in una condizione superiore a quella che gli effetti sono per loro stessi. Vi è anche un « essere in », *formale*, delle cose in Dio.

6. *La negazione dello spazio come* medium *tra Dio e il mondo*

È legittimo chiedersi, allora, quale importanza rivesta questa intraneità formale delle cose in Dio, rispetto al tema, trattato all'inizio di questo capitolo, dell'inisolabilità Dio-mondo o idea-ideato. La risposta può essere data agevolmente a due livelli.

Il primo è questo: il tema dell'*in illo* delle cose in Dio nega esplicitamente lo spazio come *medium* concettuale comune tra Dio e il mondo. Si tratta di una negazione importante, perché si manifesta come un'applicazione di quello che si è lungamente andati dicendo qua e là in questo libro, parlando del carattere irrapportabile dei due termini del paragone. Non c'è uno spazio come ca-

tegoria preesistente e sussistente a Dio e al mondo; il mondo si trova, risiede, ha il suo luogo in Dio. Questo vuol dire, allora, anti-aristotelicamente e platonicamente, che il mondo non è in un *container*, in un luogo, nei confronti del quale Dio agisce; il mondo non è in uno spazio sostantificato, ma *accade* in Dio [50].

Il secondo è quest'altro: l'*in illo* delle cose in Dio, il loro riferimento anche formale a Dio, e non solo virtuale, accentua il carattere di *intrinseca relazione* che il mondo è rispetto al Principio. Quanto si era detto nelle pagine passate ritorna qui con la forza di una conseguenza necessaria avvalorata dalla documentazione: se in linea di principio non esistono *supposita* isolabili, se la categoria dominante è quella di relazione entitativa, allora con l'*esse in illo* si può considerare definitivamente consacrata la tesi dell'essenziale relazionalità del mondo.

Ma non esiste anche, ci si potrebbe chiedere, l'apoftegma contrario di *ubique totus*, di Dio tutto intero presente nel mondo? Non rappresenta questa locuzione una sorta di contrasto alla tesi che il mondo è pura relazione a Dio? In realtà, come vedremo tra poco dal concatenarsi di questi due *philosophoumena*, non apparirà una negazione, *bensì* piuttosto una conferma della tesi che vede il mondo come relazione essenziale a Dio.

7. *L'*ubique totus *di Dio e alcuni tentativi di elucidarlo*

Come è stato osservato, la locuzione *ubique totus* [51], sia da sola che completata dall'altra espressione *nusquam locorum*, è di origine plotiniano-porfiriana [52]. Con essa si vuole delucidare il modo della presenza divina nel mondo. Mentre il tema dell'*in illo* delle cose in Dio tendeva a stagliare la *trascendenza* divina come trascendenza del fondamento che contiene (*periechei*) in sé il mondo, quest'altra espressione *ubique totus* vuole mettere in evidenza il modo dell'immanenza, della *parousia* del principio. Come è già

stato accennato, la caratteristica fondamentale di ciò che è corpo o, il che è lo stesso, di ciò che si trova nello spazio, è, secondo Agostino, di estendersi meno nella parte che nel tutto (per esempio, un corpo umano che ha varie parti come le braccia, la testa, ecc. occupa uno spazio minore con alcune delle sue parti di quanto ne occupi con il corpo intero) [53]; all'opposto diversa è la condizione della presenza divina.

Come già aveva risposto Plotino all'obiezione che il *Parmenide* platonico muoveva alla teoria delle forme [54], l'Ipponate enuncia con grande sicurezza in modo particolare nella *Epistula* 187 (*De praesentia Dei*) il carattere non locale, né frammentarizzabile della presenza divina. Non solo essa è *estensiva* per la totalità dell'universo, ma anche, quel che più conta, è *intensiva*. Non solo Dio è in tutte le parti del mondo, ma è tutto intero (*ubique totus*) per ogni singola parte, e questo per la semplice ragione che non essendovi parti in Dio, non è possibile che ad una sua parte combaci il cielo, ad un'altra la terra, come sarebbe il caso di un rapporto in cui intervenissero l'aria o l'acqua (entrambe sarebbero, infatti, una parte in cielo e una parte in terra, e sarebbero intere sommando le due parti in cui si sono divise); Dio non risulta *totus* sommando le singole parti secondo cui egli si sarebbe diviso [55]. Dio è dappertutto, poiché non vi è luogo che egli eluda, ed è tutto intero in ogni parte di quel tutto (*ubique totus* o anche *ubique simul totus*), perché non esiste una parte di lui che sia finitima ad una parte delle cose, combaciando con una parte uguale ad una parte uguale, le piccole alle piccole, le grandi alle grandi, bensì egli è presente ugualmente e tutto intero ad ogni parte del mondo:

> Si dice che egli è dappertutto, per il motivo che non è assente in alcuna parte delle cose, ch'egli è intero ovunque per il motivo che non rende una parte di sé presente ad una parte delle cose, e a un'altra parte un'altra parte di se stesso, parti uguali a parti uguali, cioè minore per una minore e maggiore per una maggiore, ma è presente per intero non solo a tutto il creato ma nello stesso tempo a qualunque parte di esso [56].

Agostino, oltre alla mera affermazione, cerca anche di rendere comprensibile questo tipo di onnipresenza divina tracciando una serie di esempi in cui intervengono soggetti la cui intensità di presenza non dipende dall'estensione di spazio che occupano. Dio è onnipresente tutto intero, come l'immortalità nel corpo dell'uomo è tutta intera e indivisibile in ogni parte: « Mentre infatti lo stesso corpo immortale è minore in una parte che nell'intero, la sua immortalità è completa tanto in una parte del corpo quanto nell'intero; e le membra, benché siano alcune maggiori delle altre, non sono tuttavia le une più immortali delle altre » [57]. Dio è indivisibile e tutto intero come la salute di un corpo per la quale non diciamo certo, quando un corpo è uniformemente sano, che la mano, dal momento che è più grande di un dito, per questo è rispetto a quello più sana [58]. Per continuare negli esempi, come non si può pensare che la sapienza [59] o la giustizia [60] o la verità [61] si distribuiscono in maniera direttamente proporzionale alla mole dei soggetti umani (di più in un corpo grande che in un corpo piccolo, oppure di più in due uomini saggi che non in un uomo solo) ma si deve pensare che giustizia, verità, sapienza sono tanto nell'uno quanto nell'altro e tanta in ciascuno dei due quanta in ambedue [62], così, a maggior ragione, un tipo di presenza dipendente dall'estensione dovrà essere escluso per Dio. A meno, cosa che sarebbe assurda, di ammettere per una qualità di un corpo creato (come la salute, per esempio) una caratteristica che invece si verrebbe a negare a Dio [63].

Certo, tra il modo di essere presente, indipendentemente dall'estensione interessata, di una qualità come la salute o di un colore come la bianchezza, e il modo di essere presente dell'anima e, a maggior ragione, di Dio vi è una differenza. La salute o il colore bianco quando siano diffusi nella stessa intensità danno un'idea dell'*ubique totus* divino o del *tota in toto corpore et tota in partibus eius* dell'anima; non sono, infatti, più presenti nella somma del corpo su cui, per così dire, sono spalmati di quanto non lo siano in una parte pur piccola [64]; ma il loro modo di essere

presenti ha anche un lato negativo, e cioè quello di poter essere numericamente divisi, e dunque mostrarsi, previa modificazione, più o meno intensi in una parte piuttosto che in un'altra [65]; e questo è esattamente ciò che distingue il loro modo di essere da quello dell'anima, la quale, quando subisce alterazioni determinate da sensazioni, le subisce tutta intera nello stesso modo:

> L'anima, tuttavia, non è tutta presente allo stesso modo in cui la bianchezza, o altra proprietà sensibile, è tutta in ogni singola parte del corpo. Infatti l'alterazione che avviene in una parte del corpo per il cambiamento di bianchezza può non riguardare la bianchezza che è in un'altra parte. Quindi si deve ammettere che essa ha diverse posizioni secondo le diverse posizioni dell'estensione. Ma è provato che così non avviene per l'anima in merito alla sensazione di cui si è parlato [66].

In realtà, quello che qui si è descritto a proposito dell'anima (e a maggior ragione per Dio) è un primo sgrossamento teoretico che distingue il modo di presenza di una qualità che non ha estensione (*mole*), ma che è divisibile secondo l'estensione, dal modo di presenza dei veri intellegibili. Essi infatti, come suggerisce Plotino, che sta alla base dei testi agostiniani [67], non solo hanno la stessa intensità dappertutto, ma anche dappertutto sono numericamente *uno*, ovvero indivisi:

> In più la bianchezza che si trova in una parte di un corpo bianco è specificatamente la stessa di quella che si trova in un'altra parte; ma non è la stessa numericamente; al contrario è una sola e medesima anima quella che si trova nel piede e nella mano come lo prova l'esistenza delle percezioni. Infine una medesima qualità si mostra divisa in parti, ma una medesima anima, propriamente parlando, non si divide; si dice che si divide in quanto è dappertutto (pantakou) [68].

La presenza indivisa (ou memerisménon), totale (holon), dappertutto (pantakou), degli incorporei plotiniani negli eccezionali trattati VI, 4 e VI, 5 rappresenta il vero modello su cui Agostino ricalca *l'ubique totus* di Dio. Alla presenza divina si avvicinano infatti molto gli esempi di origine plotiniana sul suono, o sulla

scienza, o sul Bene [69]: in questi casi, a differenza di una qualità come la bianchezza, noi ci troviamo di fronte a soggetti che sono comuni tutti interi a tutti senza doversi parcellizzare. Agostino riprende in modo particolare l'esempio del suono [70]: Dio o il Verbo divino sono *ubique totus* nello stesso modo di una parola (vox o sonum) che, quando risuona nell'aria, è sentita tutta intera dall'uditore, in qualunque punto egli si trovi, senza che debba parcellizzarsi in parti di suono corrispondenti a parti di aria:

> Che v'è di più meraviglioso di quel che avviene a proposito delle nostre voci o delle parole che risuonano, cioè di una cosa che passa rapidissima? Quando parliamo non vi è posto neppure per la seconda sillaba, se la prima non ha cessato di risuonare, eppure se c'è uno che ci ascolta, ode tutto ciò che diciamo (totum audit quod dicimus); se ce ne sono due, odono entrambi ugualmente ciò che i singoli odono per intero; se stanno a sentire molti individui in silenzio, non fanno a pezzi e dividono tra loro i suoni, come i cibi, prendendone una parte ciascuno, ma tutto ciò che risuona risulta intero per tutti come per i singoli [71].

Oltre a ciò, tanto nel caso di un suono quanto nel caso di una luce [72], il rapporto di indiminuzione essenziale che essi hanno nei confronti di eventuali menomazioni o degli uditori (sordi o meno) o degli spettatori (veggenti o ciechi), dà un'idea dell'indipendenza di Dio rispetto al mondo, sempre presente tutto intero anche se ricevuto variamente *pro capacitatis diversitate* degli enti:

> In realtà Dio, perché possa abitare, non si divide nei loro cuori o nei loro corpi, dando una parte di sé ad una persona e un'altra parte ad un'altra [...] ma piuttosto [fa] come avviene di un suono qualsiasi che, benché sia un fenomeno corporeo e transitorio, un sordo non lo percepisce, un sordastro non lo percepisce tutto intero e, tra quelli che lo odono posti alla stessa distanza, uno lo sente tanto meglio di un altro quanto più ha l'udito acuto, e tanto meno quanto lo ha più debole, benché quel suono non risuoni ora meno ora più (*cum ille non varie magis minusve insonet*), ma arrivi, rimanendo sempre alla stessa intensità, a tutti nel luogo in cui si trovano (sed in eo loco, in quo sunt, omnibus aequaliter praesto sit). Quanto più Dio [...] che è una sostanza incorporea e viva in modo immutabile, può essere presente con tutto il suo essere in tutte le cose, e a ciascuna tutto intero, sebbene coloro in cui abita lo abbiano, gli uni meno, gli altri più, a seconda della loro diversa capacità! [73]

La presenza repletiva, l'*ubique totus*, di Dio nel mondo non è dunque inimmaginabile. Tuttavia, oltre ai limiti posti precedentemente a proposito della divisibilità delle qualità, Agostino ne aggiunge ancora altri che decisamente eccettuano il modo della presenza di Dio da tutto il resto, anima compresa. Facendo un ultimo sforzo nel percorrerli, vedremo al termine come i due apoftegmi, l'*in illo* delle cose in Dio e l'*ubique totus* di Dio nelle cose, siano concatenati. Dalla loro connessione apparirà ancora una volta l'immagine della relazione irreciproca.

8. Ubique totus *o* in illo? *Ricompare la relazione irreciproca*

Tutti gli esempi citati indicano un modo di presenza *ubique totus* condizionato. Nel caso delle qualità, come il colore o la salute, ciò che interessava mostrare era la possibilità di una presenza essenzialmente identica e indipendente dall'estensione occupata. Ma ciò che veniva a mancare era la sussistenza delle qualità, una volta che venisse sottratto loro il corpo, dal momento che ogni qualità è una qualità diffusa *in un corpo* e dipendente per sussistere da esso [74]. Nel caso del suono si presentava la condizione necessaria di un tempo in cui distendersi e di uno spazio, quello dell'uditore, verso cui dirigersi; l'esistenza della *vox* risultava così legata ad una divisibilità temporale e a una collocazione spaziale [75]. Infine, nel caso dell'anima, per quanto con essa si evidenziassero tanto un tipo di presenza non locale né temporale, quanto l'impossibilità di pensare quella relazione in termini di qualità-sostrato, tuttavia l'anima non era presente *ubique tota,* tutta intera dappertutto, ma solo in *quel* corpo [76].

Se si osserva in ognuno di questi casi, in cui si cerca di comprendere il modo della presenza divina nel mondo, l'indipendenza,

dall'estensione, degli esempi addotti non cancella ogni tipo di dipendenza. La qualità non può sussistere senza il sostrato (ecco perché, oltretutto, non è veramente *ubique*); il suono è relativo a *quegli* uditori in quel dato spazio e nei limiti del tempo dato. L'anima è l'anima di quel corpo. Ognuno di questi termini non ha una vera *ubiquitas* e si esaurisce in una relazione condizionata dall'altro con cui è in relazione: si tratta cioè di una onnipresenza e di una indipendenza dall'estensione solo *relative a* (a quel sostrato, a quegli uditori, a quel corpo). La presenza modale dell'anima o le presenze indipendenti dallo spazio e « dappertutto » del suono o di un colore non sono perciò sufficienti a dare un'idea del rapporto di *ubiquitas* che Dio ha con il mondo. È chiaro, da quanto andiamo dicendo, che qui ancora una volta Agostino si rifiuta di pensare la relazione Dio-mondo nei termini di una relazione tra due cose o nei termini di una relazione tra sostanza-accidente. Ma non basta; qui si vuole fare intendere qualcosa di più, e cioè che tra Dio e mondo vi è una relazione irreciproca. Quella relazione irreciproca che in qualche modo era emersa dai rapporti tra l'anima e il corpo [77], qui si trova applicata al rapporto Dio-mondo e con particolare riferimento al tema dello spazio: non Dio è *ubique totus* nel mondo bensì il mondo è in Dio, *in illo*. Come è possibile vedere che dei due apoftegmi uno solo è quello che in senso proprio è vero?

L'elemento che fa emergere la superiorità dell'*in illo* sull'*ubique totus* è costituito dal fatto, peraltro perfettamente coerente alla dottrina della graduazione della sostanza, di una partecipazione diversa a un Dio identicamente presente, da parte degli uomini e delle cose (alii alia plus eum capiunt, alii alia minus) [78]. Non basta allora dire che Dio è *ubique*, o *ubique totus*, per spiegare questo fatto. Finché manteniamo il solo *ubique totus*, la partecipazione diversa risulta inconciliabile con la presenza tutta intera di Dio, uguale in ogni uomo. Come Dio può essere uguale in ogni singolo se per la partecipazione è diverso? « In qual modo dunque è vero quanto abbiamo affermato più sopra, che cioè Dio

è intero dappertutto, dal momento che è presente in alcuni in misura maggiore e in altri in misura minore? » [79] Evidentemente per spiegare questa apparente insolubilità bisogna ricordare che Agostino qualche pagina prima ha scritto che Dio è *ubique totus*, ma più precisamente che è *in se ipso ubique totus* [80]. È l'*in se ipso* che chiarisce che Dio non è veramente e direttamente nel mondo, nelle cose, negli uomini, ma che è in loro senza sussistervi [81]. Se egli fosse veramente nelle cose, la sua relazione con le cose sarebbe una relazione di dipendenza, avrebbe bisogno delle cose per essere [82], mentre in realtà dire che è *ubique* vuol dire, più che presente, che non è assente; e questa affermazione ha la sua luce proprio nella locuzione *in se ipso*, che afferma che Dio non è contenuto dalle cose in cui si trova.

Se le cose o gli uomini lo hanno in un modo diverso (ed è vero) ed egli fosse veramente in loro, egli sarebbe ora più ora meno nelle cose e non potrebbe essere veramente tutto intero in tutto. Ma se Dio, aggiunge Agostino, viene partecipato meno da qualcuno non per questo è minore [83]. Bisogna allora concludere che, proprio per il fatto che la partecipazione delle cose è diversa, Dio *non è nelle cose, ma in se stesso*: « Deve considerarsi attentamente quanto abbiamo detto prima, che cioè Dio è intero dappertutto in se stesso. Non [è] perciò nelle cose che lo contengono *dal momento che* alcune lo hanno in misura maggiore e altre in misura minore » [84].

Qui allora diventa chiara la *concatenatio* dei due *philosophoumena*, *in illo* e *ubique totus*: l'affermazione *ubique totus* è un'affermazione indiretta ed è fondata dall'immanenza (in illo) delle cose, immanenza in colui che, peraltro, rimane *in se ipso* [85]. *In illo potius quam ipse alicubi* [86]; le cose e il mondo sono in lui, piuttosto che egli da qualche parte [87]. È questa *concatenatio* che rivela l'attivazione dello schema della relazione irreciproca. Una sola delle sue affermazioni che negano la mediazione dello spazio tra Dio e mondo è quella che guida: Dio è tutto intero dappertutto in quanto le cose sono in Dio. Se così non fosse, se l'affermazione

centrale non fosse quella dell'*in illo* del mondo in Dio, non sarebbero conciliabili tra loro, da una parte, la diversa partecipazione degli enti e, dall'altra, il dogma di « Dio presente ovunque tutto intero ».

Se, allo stesso modo reale in cui le cose sono in Dio, Dio fosse nelle cose, se la relazione fosse la stessa (se l'*ubique totus* fosse sullo stesso piano o il reciproco dell'*in illo*), non si capirebbe, dato il *factum* della graduazione degli enti, come Dio potrebbe essere tutto intero dappertutto in modo eguale. Ma se Dio è *ubique totus* solo in quanto le cose sono in lui, allora è possibile che le cose abbiano una relazione diversa con Dio (partecipino diversamente a lui) senza che Dio debba avere una relazione diversa con le cose (cioè senza che Dio debba essere diversamente in esse). Dio, allora, potrà essere, per quanto lo riguarda, sempre intero dappertutto, e se le cose lo parteciperanno in maniera diversa, chi meno, chi più, questa diminuzione o aumento riguarderà le cose, non Dio. Poiché le cose sono sempre comunque *in illo*, ogni loro minore partecipazione non diminuisce per questo la presenza tutta intera di Dio.

La negazione dello spazio — negazione che era già stata preparata dalla riflessione plato-neoplatonica (prima come rifiuto di un *container* sussistente *oltre* le cose [88], poi come rifiuto di un *medium* concettuale comune a Dio e al mondo [89]) — viene accolta in pieno in Agostino. In lui essa appare rigorosamente inserita nel quadro della relazione irreciproca Dio-mondo. Dio è nel mondo in quanto il mondo è in Dio, Dio è identico e tutto intero dappertutto, *ubique totus*, in quanto la partecipazione diversa degli enti non può far variare il partecipato. L'onnipresenza dell'intellegibile è conciliabile con i diversi gradi di partecipazione, proprio perché, come aveva osservato Plotino, non è lui a essere presente alle cose, ma sono le cose che gli sono presenti [90]; allo stesso modo in cui, osservava ancora il filosofo greco a proposito dei rapporti anima-corpo, il movimento dell'anima verso il corpo non è altro in realtà che il movimento del corpo verso di essa [91].

La relazione irreciproca per cui B assomiglia ad A senza che A somigli a B, qui, in sede cosmologica, suona: il mondo *qua talis* è in Dio (in illo), ma Dio *qua talis* non è nel mondo (rimane infatti *in se ipso*); è *ubique totus* nel senso che il mondo è in lui. Tradotto in termini tecnici si potrà dire che all'*in illo* del mondo in Dio corrisponde l'*immanenza* del mondo, all'*in se ipso* di Dio corrisponde la trascendenza di Dio [92].

9. *L'erroneità delle accuse di deismo e oggettivizzazione*

Non potrà mancare, infine, nel chiudere questo capitolo in cui si sono passati in rassegna tanti temi, dall'inisolabilità Dio-mondo all'enucleazione della differenza modale, dall'insidenza virtuale e formale sino alla relazione irreciproca in sede cosmologica, non potrà mancare, dicevamo, un brevissimo confronto tra ciò che si è acquisito con la dottrina dell'intraneità del mondo in Dio e le accuse di deismo e antropomorfismo formulate da alcuni [93] alla filosofia antica. Come non vedere che la dottrina dell'immanenza del mondo in Dio, formulata da Agostino in fedele continuità con la tradizione neoplatonica, ci allontana il più possibile dalla tentazione di pensare il rapporto Dio-mondo secondo un'immagine antropomorfico-tecnica di esteriorità tra Dio e mondo come tra orologiaio ed orologio?

L'immagine che emerge prepotente dalla riflessione dell'Ipponate, tematizzata dalla preminenza accordata alla locuzione *in illo* e rafforzata dalla convergenza su di essa di due citazioni bibliche [94], è, invece, quella di Dio come di un flusso da cui, in cui, e verso cui, il mondo insieme deriva, sta e ritorna. La grande preghiera dei *Soliloquia*, dove si succedono a cascata i ritmi ternari dell'*in quo, a quo, in quem*, mostra senza difficoltà la traccia di uno schema di emanazione, ritorno e insidenza in Dio [95]. Questo *defluere* da Dio da parte del mondo, questo *reverti, converti* e questo *stare, requiescere, manere* in lui avvengono senza che mai,

in nessun momento, vengano pretermessi i due dati fondamentali dell'emanazione neoplatonica: la *differenza* modale e l'*immanenza* del causato nella causa. In nessun momento, che si collochi tra l'uscita-origine e la meta-ritorno, s'incontra una fase di esteriorità deistica tra Dio e il mondo, né, tanto meno, di identità panteistica. Tra uscita e ritorno, la totalità del mondo si trova sempre in Dio (*in quo omnia sunt*) [96]; il mondo scorre per così dire in lui. Dio, da cui tutto deriva, è dentro ogni cosa senza esserne incluso (interior omni re), perché le cose sono in lui (quia in ipso sunt omnia); è fuori da ogni cosa (exterior omni re) senza esserne escluso, poiché senza di lui non c'è nulla (sine quo nihil est); è sopra ogni cosa, perché tutto è sotto di lui (sub quo totum est); è insieme a ogni cosa, perché nulla gli è separato (cum quo totum est) [97].

Queste immagini di contemporanea esclusività e inclusività, di eccezione e inisolabilità, di trascendenza ed immanenza [98], ci sembrano rispondere eloquentemente alle accuse di oggettivizzazione e di estrinsecismo che ancor oggi, del tutto ingiustamente, possono essere lanciate contro la teologia filosofica antica, e in particolare contro quella agostiniana.

NOTE

[1] Cfr. per es. *In Johannem* I, 17: « Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam: si enim in arte arcam non haberet unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit, quae videtur oculis [...]. Ecce facta est in opere; numquid destitit esse in arte? Et illa in opere facta est, et illa manet quae in arte est, nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa quae in arte est alia fabricari ». Cfr. *De vera relig.* XXII, 42.

[2] *In Johannem* XXXVII, 8.

[3] *Ibid.* II, 10: « Non sic iste [Dio] in mundo erat. Sed quomodo erat? Quomodo artifex regens quod fecit. Non enim sic fecit quomodo facit faber. Forinsecus est arca quam facit, et illa in alio loco posita est, cum fabricatur; et quamvis iuxta sit, ipse alio loco sedet qui fabricat, et extrinsecus est ad illud quod fabricat; Deus autem mundo infusus fabricat, ubique positus fabricat, et non recedit aliquo, non extrinsecus quasi versat molem quem fabricat ».

[4] *De gen. ad litt.* IV, XI, 22: « Neque enim, sicut structor aedium, cum fabricaverit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus eius, ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit ».

[5] *De lib. arb.* II, XVII, 45: « Forma penitus subtracta nulla erunt ».

[6] *De gen. ad litt.* VIII, XII, 25: « Neque enim tale aliquid est homo, ut factus, deserente eo qui fecit, possit aliquid facere bene tamquam ex se ipso; sed tota eius actio bona est ad eum converti, a quo factus est, et ab eo iustus, pius, beatusque semper fieri, non fieri et recedere, sicut a corporis medico sanari et abire, quia medicus corporis operarius fuit extrinsecus serviens naturae intrisecus operanti sub Deo [...] ».

[7] *Ibid.*: « Non ergo ita debet homo ad Deum convertere, ut, cum factus fuerit iustus, abscedat, sed ita, ut ab illo semper fiat. Eo quippe ipso, cum ab illo non discedit, eius sibi praesentia iustificatur et inluminatur [...] ».

[8] Come è noto, la coppia *iustitia* e *iustus*, come emblematica della partecipazione, sarà adottata in modo particolare da Meister Eckhart. L'editore delle opere latine del mistico riconosce che questo teorema ha la sua fonte in Agostino (cfr. M. ECKART, *Lateinische Werke, III. In Johannem*, Stuttgart, 1936, p. 13; cfr. anche per una raccolta di testi il bel libro di A. KLEIN, *M. Eckhart e la dottrina mistica della giustificazione*, Milano 1978).

[9] *De gen. ad litt.* VIII, XII, 26: « Sed potius sicut aer praesente lumine non factus est lucidus, sed fit, quia si factus esset, non autem fieret, etiam

absente lumine maneret, sic homo Deo sibi praesente inluminatur, absente autem continuo tenebratur [...] ». M. Eckhart ancor più di Agostino mette in rilievo che lo schema Dio-uomo, o Dio-mondo, è pensato attraverso le categorie dell'agire-partire, che sono, in quanto azioni implicantisi, le meno suscettibili di sostantificazione (vedi il testo citato da Klein a pp. 25-26).

10 *De Trinit.* VIII, 6, 9: « Non aliquam rem absentem cogito, sicut Carthaginem, aut fingo ut possum, sicut Alexandriam ».

11 *Ibid.*: « Sed praesens quiddam cerno, et cerno apud me, etsi non sum ipse quod cerno ».

12 *Ibid.*: « Quod unde esse potuerunt, nisi inhaerendo eidem ipsi formae quam intuentur, ut inde formentur et sint iusti animi ». Su Dio come *iustitia* alla quale inerendo si diventa giusti cfr. *Epist.* 120, 4, 19: « Ea porro iustitia quae vivit in se ipsa, procul dubio Deus est [...] ita cum in se ipsa sit iustitia, etiam nobis fit iustitia, cum ei cohaerendo iuste vivimus; et tanto magis minusve iusti sumus, quanto magis illi minusve cohaeremus ». Sul rapporto iustitia-iustus come il rapporto tra la concentrazione e la dispersione cfr. *Enarr. in Ps.* 10, 11: « In multis enim iustis quasi multae iustitiae videntur esse, cum sit una Dei, cuius omnes participant. Tamquam si una facies intueatur plura specula quod in illa singulare est, de illis pluribus pluraliter redditur ». Sul plesso iustitia-iustus vedi ancora *Enarr. in Ps.* 61, 21; 109, 1.

13 *Enarr. in Ps.* 61, 18.

14 *Ibid.*

15 *De gen. ad litt.* II, VI, 12.

16 *Ibid.* IV, XXXI, 50.

17 *Ibid.* VI, X, 17.

18 *Ibid.* V, XII, 28.

19 Si veda il testo di *Enarr. in Ps.* 10, 11 citato alla nota 12. Certamente non si può trovare in Agostino la formula esplicita del Cusano (« simplicitas divina omnium rerum est complicativa », *De mente* III), ma la vicinanza e il contenuto delle sue formule (per es. quelle del rapporto tra l'*unum principium numerorum* e il resto dei numeri) con quelle analoghe di Plotino che stanno alla base della dialettica *complicatio-explicatio* (per es. *Enn.* VI, 6, 9, 29-30; VI, 8, 18, 17-18) inquadrano il santo come una stazione sulla strada della formulazione esplicita del *philosophoumenon*.

20 Cfr. per es. la formulazione di Tommaso, *Summa Theol.* I, 4, a. 2: « Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente; praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet praeexistere in potentia causae materialis, sit praeexistere imperfectiori modo, eo quod materia in quantum huiusmodi, est imperfecta; agens vero, in quantum huiusmodi, est perfectum ».

21 Cfr. per l'*unum omnia* del Verbo: *De Trinit.* IV, 1, 3; *De civ. Dei* XI, 10, 3; e poi *De imm. animae* IV, 5: « Quamvis enim ars una multarum quasi quidam coetus rationum esse dicatur, tamen ars etiam una ratio dici verissime atque intelligi potest » (per il carattere di contenuto intellegibile dell'*ars*, rimandiamo alle pp. 103-109); *De ordine* II, XIX, 51: « In illo vero mundo intellegibili quamlibet partem tamquam totum, pulchram esse atque perfectam »; *Epist.* 147, 17, 43: « Nonne omnia in uno sint sine angustia, et suis terminis nota sunt, sine circuitu regionum? »; *Enarr. in Ps.* 61, 18: « In quo simul sunt omnia, non diversa, non separata, non inaequalia ».

22 *Epist.* 14, 4: « Item quaeris utrum summa illa veritas [...] generaliter hominis an etiam uniuscuiusque nostrum rationem contineat ».

23 *Ibid.*: « Sed mihi videtur quod ad hominem faciendum attinet, hominis quidem tantum non meam vel tuam ibi esse rationem ».

24 *Ibid.*: « Quod autem ad orbem temporis varias hominum rationes in illa sinceritate vivere ».

25 *Ibid.*: « Nam in disciplina metiendi una est anguli ratio, una quadrati. Itaque quoties demonstrare angulum volo, non nisi una ratio mihi occurrit. Sed quadratum nequaquam scriberem, nisi quattuor simul angulorum rationem intuerer ».

26 *Ibid.*: « Ita quilibet homo una ratione, qua homo intellegitur factus est. At ut populus fiat, quamvis et ipsa una ratio, non tamen hominis ratio, sed hominum ».

27 *Ibid.*: « Si igitur pars huius universi est Nebridius, sicut est, et omne universum partibus confit; non potuit universi conditor Deus rationem partium non habere [...] quamquam miris rursus modis ad unum omnia redigantur ».

28 La differenza tra un tutto senza parti (in uno simul habentem), l'intelligenza, e un tutto che consta di parti (dove una metà è minore dell'intero), il corpo, è tracciata in *Epist.* 147, 18, 45.

29 *Sermo* 117, 10, 14: « Totum ergo ibi quod hic ex partibus singulis et rebus singulis invenitur. Totum ergo ibi simul, et non hoc solum quod in creaturis; totum invenio ibi, sed tamquam in Creatore, tanto amplius, quod haec visibilia, illa invisibilia; haec temporalia, illa aeterna; haec commutabilia, illa incommutabilia; haec corruptibilia, illa incorruptibilia ».

30 Cfr. per un rassegna di testi K. Kremer, *Gott und Welt*, cit., pp. 27-52.

31 Cfr. per es. *De gen ad litt.* IV, XII, 23: « Neque enim tamquam substantia eius sic in illo sumus, [...] sed utique, cum aliud sumus quam ipse, non ob aliud in illo sumus nisi quia operatur, et hoc est opus eius [...]. Unde conligitur, quod si hoc opus suum rebus subtraxerit, nec vivebimur nec movebimur nec erimus »; *Confess.* IV, XII, 18: « In illo fixae [le anime] stabiliuntur, alioquin irent et perirent ».

32 *De gen. ad litt.* IV, XVIII, 34: a quo, in quo.

33 Una raccolta dei passi più significativi si trova in S. J. Grabowski, *St. Augustine and the Presence of God*, in « Theological Studies » (1952), pp. 336-358; Id., *The Allpresent God. A Study in St. Augustine*, St. Louis and London 1954; Id., *God « contains » the Universe. A Study in Patristic Theology*, in « Revue de l'Université de Ottawa » (1956), pp. 90*-113*; 165*-187* (su Agostino alle pp. 170-177).

34 Cfr. *De diversis quaest.* 83, q. 20: « Non tamen ita in illo, ut ipse sit locus ».

35 Cfr. *Enn.* V, 5, 9, 1-4.

36 *De imm. animae* VIII, 14: « Nulla res se facit aut gignit, alioquin erat antequam esset ».

37 *De gen. ad litt.* IV, XVIII, 32: « Neque enim caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, universa scilicet spiritalis corporalisque creatura in se ipsa manet, sed utique in illo de quo dictum est: in illo vivimus et movemur et sumus, quia, etsi, unaquaeque pars potest esse in toto, cuius pars est, ipsum tamen totum non est nisi ab illo, a quo conditum est ».

38 Vedi a p. 92 di questo testo e nota 44.

39 Si cfr. sulla differenza tra le due serie di preposizioni le intelligenti considerazioni di H. Dörrie, *Präpositionen und Metaphysik. Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen*, in « Museum Helveticum » (1969), pp. 217-228. Un'immagine del « fiume » divino in cui si trova e scorre la creazione può essere *De gen. ad*

litt. VIII, XXVI, 48: « [...] cum sit ipse nullo locorum vel intervallo vel spatio incommutabili excellentique potentia et interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia [...] et antiquior est omnibus, quia ipse est ante omnia, et novior omnibus, quia idem ipse post omnia ». Ma vedi più avanti alle pp. 275-276 e note allegate.

40 Vedi sopra nota 31.

41 *De Trinit.* XIV, 12, 16: « Et quidem non longe positus ab unoquoque nostrum, sicut Apostolus dicit, adiungens: In illo enim vivimus et movemur et sumus [...]. Nam quid non est in ipso, de quo divine scriptum est: Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia? Proinde si in ipso sunt omnia, in quo tandem possunt vivere quae vivunt, et moveri quae moventur, nisi in quo sunt? »

42 *De gen. ad litt.* IV, XII, 22.

43 *Ibid.* IV, XVIII, 34: « Et ideo, dum ipse manet in se, quidquid ex illo est retorquet ad se, ut omnis creatura in se habeat naturae suae terminum, quo non sit, quod ipse est, in illo autem quietis locum, quo servet, quod ipsa est ».

44 *Ibid.*: « Sed quia et ipsa corpora non manent in loco, nisi quo sui ponderis tamquam adpetitu perveniunt, ut eo comperto requiescant, ideo non incongruenter a corporalibus ad spiritalia verbum transfertur, ut dicatur locus, cum res plurimum distet ».

45 *Sermo* 342, 3: « Deus enim habitando continet, non continetur ».

46 *Enarr. in Ps.* 122, 4: « Aliter enim nos habitamus in domo, aliter Deus in sanctis: tu habitas in domo; si subtracta fuerit cadis; Deus autem sic habitat in sanctis, ut si ipse discesserit, cadant [...]. In quibus nos habitamus, ipsa nos continent; in quibus Deus habitat, ipse illos continet ».

47 *Confess.* I, II, 2: « Et quomodo invocabo Deum meum, Deum et dominum meum, quoniam utique in me ipsum eum invocabo, cum invocabo eum? et quis locus est in me, quo veniat in me Deus meus? quo Deus veniat in me, Deus, qui fecit caelum et terram? itane, domine Deus meus, est quicquam in me, quod capiat te? [...] quoniam itaque et ego sum, quid peto, ut venias in me, qui non essem, nisi esses in me? [...] Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia? »

48 *Ibid.* VII, XI, 17: « Si non manebo in illo nec in me potero ».

49 *Ibid.* III, VI, 11: « Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo ». Questa formula comparativa *interior* (intimo meo) o *interiorem mihi* (*Enarr. in Ps.* 134, 4) non può che volere dire « più interno a me di me stesso ». È errata pertanto l'asserzione di D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937, p. 72, che la nega ad Agostino e l'attribuisce per la prima volta ad Eckhart: Got ist mir nêher denn ich mir selber bin.

50 Si confronti questa conclusione con le osservazioni del capitolo VIII: pp. 133-136 e 138 ss.

51 Una prima raccolta dei passi in cui è presente l'espressione si trova nell'appendice *Ubique totus* del libro di O. DU ROY, *op. cit.*, pp. 470-471. Per es: *De morib.* I, XI, 19; *De lib. arb.* II, XIV, 37-38; *Cont. epist. fund.* 15, 20; *De Trinit.* V, 1, 2; XIII, 19, 24; XIV, 15, 21; *In Johannem* I, 8 ecc.

52 Una disamina della formula « dappertutto e in nessun luogo », pantakou kai oudamou (corrispondente all'agostiniano *Confessiones* VI, III, 4: ubique totus et nusquam locorum) la si può trovare in K. KREMER, *Gott und Welt*, cit., pp. 43-44; 80-82. I testi essenziali di Plotino sono: *Enn.* III, 9, 4, 1-9; V, 5, 8, 25-29; V, 5, 9; VI, 8, 16, 1 ss. (i trattati VI, 4 e VI, 5, come indica il Du Roy, si riferiscono alla prima parte dell'apoftegma: ubique totus). In Porfirio i testi che la riprendono sono *Sententiae* 27 (Lamberz, p. 16), 31 (p. 22), 38 (p. 46).

53 *Sermo* 117, 4: « Omne autem quod spatium loci occupat, minus est in parte quam in toto. Pars corporis humani, verbi gratia, brachium; utique minus est brachium quam totum corpus. Et si minus est brachium breviorem locum occupat. Item caput, quia pars est corporis, in minore loco est, et minus est quam totum corpus, cui caput est. Sic omnia quae sunt in loco, minora sunt in parte quam in toto ». Cfr. anche *Epist.* 187, 4, 11.

54 L'obiezione si trova in *Parmenide* 131 a-c; essa tende a porre la possibilità della presenza delle idee come quella di un velo che copre una molteplicità di individui, rendendo con ciò impossibile la loro presenza indivisa: « Sarà, dunque, tutto intero su ciascuna parte il velo? oppure una parte del velo su uno, un'altra parte su un altro? Una parte. Ma allora in questo caso, o Socrate — avrebbe detto Parmenide —, le idee stesse sarebbero divise. Sarebbe così che le cose che partecipano alle forme finirebbero per partecipare ad una parte delle idee e non avremmo più il " tutto in ciascuno ", ma " una parte per ciascuno " ». Ricordiamo a questa obiezione la risposta di PLOTINO, *Enn.* V, 5, 9, 18-26. Cfr. anche J. TROUILLARD, *Le « Parménide » de Platon et son interprétation néoplatonicienne*, in AA.VV., *Études néoplatoniciennes*, Neuchâtel 1973, pp. 9-26, dove è citata la risposta di Proclo: l'idea non si divide perché non è un oggetto, ma un atto.

55 *Sermo* 277, 13, 13: « In loco non videtur Deus, per partes non videtur Deus, spatiis diffusus intervallisque separatus non videtur Deus. Quamvis impleat coelum et terram, non ideo tamen dimidius est in coelo, dimidius in terra. Nam aer iste si implet coelum et terram, pars eius quae in coelo est, non est in terra. Et quidquid aqua implet, implet quidem spatium quo capitur, sed dimidia est in dimidio spatio, dimidia in alio dimidio, tota in toto. Non tale est aliquid Deus [...] quia ubique totus Deus: non alibi dimidius, et alibi alio dimidio constitutus, sed ubique totus ».

56 *Epist* 187, 5, 17: « Ideo enim ubique esse dicitur, quia nulli parti rerum absens est; ideo totus, quia non parti rerum partem suam praesentem praebet, et alteri parti alteram partem, aequales aequalibus, minori vero minorem, maiorique maiorem; sed non solum universitati creaturae, verum etiam cuilibet parti eius pariter adest ».

57 *Ibid.* 187, 4, 12: « Nam cum ipsum immortale corpus minus sit in parte quam in toto, immortalitas eius tam plena est in parte quam in toto et, cum sint aliis alia maiora, non tamen aliis alia immortaliora sunt membra ». Stesso esempio in *De civ. Dei* XI, 10, 2.

58 *Ibid.*

59 *Ibid.* 187, 4, 11. Vedi nota 62.

60 *Sermo* 4, 5, 7.

61 *Epist.* 118, 4, 23.

62 *Ibid.* 187, 4, 11: « Et si duo sunt sapientes, quorum sit alter corpore grandior, neuter sapientior, non est illa in maiore maior, minor in minore, aut minor in uno quam in duobus; sed tanta in hoc quanta in illo, et tanta in unoquoque quanta in utroque; neque enim, si aequaliter sunt omnino sapientes, plus sapiunt ambo quam singuli; quemadmodum si aequaliter sint immortales, non plus vivunt ambo quam singuli ».

63 *Ibid.* 187, 4, 13: « Absit ergo ut quod potest in corpore qualitas creati corporis, non possit in seipsa substantia Creatoris ».

64 *Ibid.* 187, 6, 18: « Etenim cum per totam suam molem corpus aequaliter sanum est, aut aequaliter candidum, non est in una quam in alia parte eius sanitas maior aut candor nec maior in toto quam in parte eius; quia non sanius aut candidius totum constat esse quam partem ».

65 *Ibid.*

66 *De imm. animae* XVI, 25; si integri questo testo con *Epist.* 118, 4, 24: « Nam manifestum est totam sentire animam, cum per corpus aliquid sentit; nam totam utique non latet, quidquid illud est quod sentitur ».

67 Tra coloro che hanno studiato l'influenza di *Enn.* VI, 4 e VI, 5 su Agostino ricordiamo in passato: L. GRANDGEORGE, *S. Augustin et le néoplatonisme*, Paris 1896, pp. 70-72; e di recente l'importante R. O' CONNELL, *Ennead VI, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine*, in « Revue des Etudes Augustiniennes » (1963), pp. 1-39. Le immagini più famose di una presenza indivisa e tutta intera si trovano, come è noto, in *Enn.* VI, 4, 7 (una forza e una luce che non si parcellizzano nelle parti corrispondenti dell'oggetto sollevato o illuminato).

68 *Enn.* VI, 4, 1, 23-29. Cfr. *Enn.* IV, 2, 1, 29-53. Osservano giustamente R. BEUTLER e W. THEILER, *ed. cit.*, Band II b, che l'anima è esistenzialmente la stessa e tutta intera in ogni parte del corpo; le qualità, invece, sono le stesse solo essenzialmente. Ovvero non è la stessa numericamente identica quantità di bianco a essere spalmata su più parti dello stesso corpo. Cfr. anche *Enn.* IV, 3, 2.

69 Si cfr. i parallelismi messi in rilievo tra *Enn.* VI, 5, 10 (dove vi è un affollarsi di esemplificazioni di una presenza che non si frammentarizza in chi la riceve: unità, prudenza, bene, scienza) e alcuni passi del *De lib. arb.* in R. O' CONNELL, *art. cit.*, pp. 22-24.

70 *Enn.* VI, 4, 12, 1-23 (spec. 18-23).

71 *Epist.* 137, 2, 7.

72 *Ibid.*

73 *Ibid.* 187, 6, 19.

74 *Ibid.* 187, 6, 18: « Tolle ipsa corpora qualitatibus corporum non erit ubi sint, et ideo necesse est ut non sint ».

75 *Ibid.* 187, 6, 19.

76 *De Trinit.* VI, 6, 8: « In toto [sott. corpore] tota est, et in qualibet parte eius ».

77 Vedi alle pp. 175-178.

78 *Epist.* 187, 5, 17.

79 *Ibid.*: « Quomodo ergo verum supra diximus, quod Deus ubique sit totus quando in aliis est amplius, in aliis minus? »

80 *Ibid.* 187, 4, 14: « Non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed in solo caelo totus, et in sola terra totus, et in caelo et in terra totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus ».

81 *Ibid.* 187, 6, 18: « Porro autem quod parum distincte putavimus posse intellegi cum diceremus Deum esse ubique totum, nisi adderemus: " in seipso " video diligentius exponendum. Quomodo enim ubique, si in seipso? Ubique scilicet, quia nusquam est absens. In seipso autem, quia non continetur ab eis, quibus est praesens, tamquam sine eis esse non possit ».

82 *Ibid*: « Totus enim in seipso est, nec in quibus est, ita est, ut indigeat eis, tamquam non possit esse nisi in eis ».

83 *Ibid.*: « At vero Deus non si minus capitur ab illo cui praesens est, ideo ipse minor est ».

84 *Ibid.* 187, 5, 17: « Sed non est negligenter intuendum quod diximus, in seipso ubique totum. Non ergo in eis, *quia* alia plus eum capiunt alia minus ». La lezione *quia*, conservata dai Maurini, ci sembra più coerente all'intero discorso della lezione *quae*. Oltretutto è conforme al senso della domanda che precede immediatamente queste righe e che abbiamo riportata alla nota 79.

85 *Ibid.* 187, 6, 19: « Aeterna stabilitate in seipso manens, totus adesse rebus omnibus potest, et singulis totus ». Sul valore tecnico di questo *manere in seipso* nella tradizione neoplatonica cfr. H. DÖRRIE, *Porphyrios*, cit., p. 56 (in nota): sta ad indicare la sussistenza dell'intellegibile che rimane totalmente in sé pur non mancando in altro (*Enn.* V, 1, 3, 11-12; V, 4, 2, 35).

86 *De divers. quaest.* 83, q. 20: « In illo *potius* sunt omnia quam ipse alicubi ». Il corsivo è nostro.

87 Per es.: tu sei dentro tutti (li riempi) in quanto tu li contieni (e cioè in quanto sono in te): « Capiunt ergone te caelum et terra, quoniam tu imples ea? [...] an [...] quae imples continendo imples? » (*Conf.* I, III, 3); « Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem nisi esses in me. An *potius* non essem nisi essem in te? » (*Conf.* I, II, 2). Cfr. anche S. J. GRABOWSKI, *The Allpresent*, cit., pp. 115 s., 131 s., 147 s., 151, 223, 224 che rassegna una serie di testi dove è indicata la preminenza dell'*in illo* sull'*ubique totus*; e le conclusioni di K. KREMER, *Gott und Welt*, cit., p. 95.

88 Cfr. quanto è stato detto su Platone alle pp. 133-136.

89 Vedi, a proposito di Plotino, alle pp. 148-150.

90 *Enn.* VI, 4, 11, 1-9.

91 *Ibid.* VI, 4, 12, 34-41. Analoga, e modello di questo tema dell'anima che è detta venire senza muoversi da sé, è la *parousia* di Dio, *Enn.* V, 5, 8, 25-26: « Che meraviglia, non è venuto ed eppure è là; non è da nessuna parte eppure non v'è luogo in cui non sia ». Vedi *Epist.* 137, 2, 4: « Novit [Dio] venire non recedendo ubi erat; novit abire non deserendo quo venerat »; e *Conf.* IV, XII, 19. Solo interpretando la *parousia* cristiana come incarnazione, come fa E. BRÉHIER, *op. cit.*, vol. VI, si può vedere una sostanziale differenza tra le due concezioni, quella neoplatonica e quella cristiana. A prescindere, infatti, dal tema della condiscendenza divina espresso nell'Incarnazione del Verbo non esiste nella teologia filosofica agostiniana, come in quella plotiniana, un movimento di Dio verso il mondo, ma solo del mondo verso Dio.

92 Cfr. K. KREMER, *Gott und Welt*, cit., p. 95.

93 Vedi per es. alle pp. 1-3.

94 Ricordiamo che si tratta di *Rom.* XI, 36 e di *Atti* XVII, 28.

95 *Solil.* I, 1, 3: « Deus a quo averti cadere, in quem converti resurgere, in quo manere consistere est. Deus a quo exire, mori; in quem redire, revivíscere; in quo habitare, vivere est ».

96 *Conf.* I, II, 2: « An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia? »

97 Cfr. *Solil.* I, 1, 4: « Deus a quo manant usque ad nos omnia bona, a quo coercentur a nobis omnia mala. Deus supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est. Deus sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est »; *De gen. ad litt.* VIII, XXVI, 48: « Cum sit ipse nullo locorum vel intervallo vel spatio incommutabili excellentique potentia et interior omni re, quia in ipso sunt omnia et exterior omni re, quia ipse super omnia »; cfr. anche *Sermo* 117, 2, 3. Per un'influenza di queste formule nel Medioevo cfr. per es. GREGORIO MAGNO, *Moralia* II, 2; e S. BONAVENTURA, *Itinerarium* V, 8.

98 Cfr. anche *Enarr. in Ps.* 74, 11: « Si *praesens* est hic atque illic, et *absens nusquam*, ubi stas, ibi pulsa ».

XIV. CREAZIONE E PROVVIDENZA EIDETICHE

1. *Ancora la causalità eidetica. Il motivo del* quia bonus

Gli elementi che abbiamo raccolto lungo il corso di questa seconda parte non lasciano più dubbi sulla natura della causa divina. Se non ci sono più, come si è visto dal capitolo sul *magis et minus* sostanziale, *hypokeimena* isolati, sostanze autonome; se il concetto di relazione non è minimalizzato, ma ci troviamo di fronte ad un concetto di relazione entitativo; se non esiste uno spazio presupposto in cui vengono a situarsi causa e causato, l'uno esterno all'altro; se tutto questo è assodato, possiamo dire con facilità che il *facere* agostiniano come termine principe per indicare l'azione divina [1] non si presta alle raffigurazioni efficienti di un movimento prodotto da un soggetto sostantificato che termina ad un altro soggetto entificato, posto al punto finale dell'azione. Né può essere diversamente. A parte quello che è già stato detto in precedenza a proposito di altri elementi che rivelano la caratteristica di *ratio sufficiens* dell'azione divina (il pensiero sintetico relazionale come rivelativo di un certo tipo di causa e l'assenza di uno schema ri-produttorio per la causalità divina) [2], che l'azione divina sia nell'Ipponate quella della platonica *ratio essendi* è dimostrato cogentemente, ora, dalla coerenza dell'intero discorso.

Se, infatti, esiste una causa che contiene gli effetti *qua talis*,

anche quando questi sono in essere, questa causa non può essere efficiente. E nella causalità divina di Agostino, oltre all'esteriorità spaziale, viene negata all'effetto una posteriorità nel tempo [3], che è un altro elemento tipico della produzione efficiente [4]. Ora 1) l'assenza di un termine *medium*, spaziale o altro che sia, in cui convergano agente e paziente, motore e mosso, 2) l'assenza di una concezione ipostatizzante della sostanza, 3) l'idea di una relazione di *in-existentia* tra Dio e mondo, di indissolubile impenetrazione, su cui ci siamo già soffermati, tutti questi elementi escludono la causalità efficiente. La partecipazione agostiniana, pertanto, non è soltanto un modo, seppure molto frequente, con cui intendere la causalità divina, una sorta di accentuazione della causalità esemplare che di suo sarebbe limitata alla produzione dell'essenza delle cose (causalità esemplare alla quale poi, grazie alla mediazione di *Esodo* III, 14 [Ego sum qui sum], Agostino affiancherebbe una causalità efficiente per una posizione di quelle essenze nell'esistenza) [5]; no, non è così, la causalità esemplare è la causalità *par excellence*.

La causalità eidetica, espressa dalla partecipazione, non ha bisogno di un supplemento efficiente perché vi sia produzione nella presenza. La forma platonica, o la *Veritas* agostiniana, non è mai una *semplice* o una *mera* idealità cui competerebbe un'attività esclusivamente formale. La *forma non formata*, la *forma omnium formatorum* di Agostino ha in sé anche il momento dinamico, l'efficienza e la forza, e non vi è nessuna ragione per dubitare che ricevere la forma (o partecipare alla forma) non sia anche ricevere immediatamente con la forma anche l'esser lì, il *Dasein* oltre al *Sosein*. Per un platonico come Agostino, ricevere la forma non può significare altro che essere anche posti in atto, in quanto solo la forma possiede attualità [6]. Un dato ulteriore, infine, che prova definitivamente la causalità eidetica del Dio agostiniano è la stessa riduzione del motivo del perché (cur) della creazione, espresso talvolta in termini volontaristici [7], alla bontà divina e non alla volontà: Dio ha creato il mondo *quia bonus est* e non tanto *quia voluit* [8]. Con questo la risposta al perché si rivela anche come una risposta al come (quomodo) della creazione divina: perché Dio crea? Perché è buono. Perché, essendo buono, crea? Perché Dio, che è pienezza e perfezione totali e non conosce invidia, per il solo fatto che *è*, è immediatamente produttivo. Questa modalità di produrre *essendo* se stesso (e non *facendo*), è la modalità, come è evidente, della causa eidetica.

Il testo riassuntivo di questo giro di concetti è l'*Enarratio in Psalmos* 134, innervata sul tema di Dio come unico vero bene, che è buono di suo [9] e a cui gli altri partecipano. Commentando il versetto 6: *Omnia quaecumque voluit Dominus fecit in caelo et in terra*, Agostino organizza in tre tempi il passaggio del « perché » della creazione dal motivo della volontà a quello della bontà: 1) Dio compie quello che compie perché lo vuole; 2) ma anche l'uomo compie quello che compie a motivo della sua volontà. Solo che questa volontà non è libera, perché è dettata dal bisogno (*necessitas*) di mangiare, di abitare ecc.; 3) ora, si sottintende, il contrario di un'azione dettata dal bisogno è un'azione determinata intrinsecamente; e questa è esattamente l'azione divina, un agire senza indigenza (*nullo quod fecit eguit*) ma esclusivamente per bontà (*bonitate fecit*) [10]. Né, dirà Agostino altrove, l'essere determinati intrinsecamente, come è il caso del *bonum diffusivum sui*, potrà esser pensato come un soggiacere alla necessità: dove non c'è indigenza, non c'è necessità, ma libertà [11].

La causalità divina, dunque, è eidetica e non efficiente, e la logica agostiniana con i suoi concetti non rigidi e fissistici, ma mobili, di sostanza e relazione, sta alla base di questo tipo di creazione mediante la forma. Rimane ora da vedere quale influenza abbiano sulla concezione della provvidenza agostiniana (*administratio*) le determinazioni della sua logica.

Bisogna subito affermare, mentre stiamo tentando di avvicinarci al concetto di provvidenza agostiniana, che l'Ipponate, nell'endiadi *condere atque administrare* [12], vuole indicare un collegamento immediato tra l'azione della produzione (la *conditio*) e

quella del reggimento provvidenziale [13]. La provvidenza non è un altro atto rispetto alla creazione, ma è un momento interno a quello della creazione, il momento che continua, una volta poste tutte le *conditiones*, l'atto iniziale di fondazione. Creazione e provvidenza, sono, dunque, un solo atto insuccessivo [14].

A questa prima precisazione del concetto di *providentia*, Agostino ne affianca altre tre che a nostro avviso mostrano, con grande linearità, il convergere nella sua dottrina dei dati tanto della *prónoia* plato-neoplatonica quanto della logica ad essa soggiacente. Queste precisazioni, vere e proprie dilucidazioni della struttura della *providentia* del santo, sono, nell'ordine della nostra trattazione: 1) la non localizzazione del governo divino; 2) l'inisolabilità della presenza dell'essere divino dalla sua potenza; 3) la libertà del mondo.

2. *Una* providentia *non localizzabile*

Cominciamo dalla prima. Come già Plotino [15], anche Agostino è in rotta con la provvidenza cosmologizzata della tradizione aristotelica [16]. Non solo nel grande commento al *Genesi* [17], ma anche nelle *Enarrationes* [18], l'idea che la provvidenza divina sia limitata alle regioni sopralunari viene ampiamente rifiutata. *Ista terrena et extrema* [19], oppure *haec ultima et ima* [20], o ancora *haec terrena et ima* [21], queste lande estreme e sublunari rientrano perfettamente nella cura provvidenziale. Né, del resto, può essere diversamente se si pensa alla concezione dello spazio da cui parte la riflessione dell'Ipponate. Se il mondo è in Dio, se il mondo nel suo essere attuale è in Dio, come si evince dall'applicazione dell'*in illo* della totalità delle cose [22], Dio non può essere assolutamente lontano, non diciamo solo dal mondo nel suo complesso, ma neppure dalle più vili o piccole delle parti che lo compongono (etiam vilissimas abiectissimasque particulàs) [23].

A questa posizione, in cui Dio diventa il risvolto delle cose

minime, si contrappone l'altra aristotelica per la quale, se c'è un luogo dell'universo, Dio ha una posizione cosmologicamente definita (le regioni più alte) [24]. Dio allora agisce sul mondo attraverso il luogo che circonda quel mondo e al quale, per un'applicazione dello schema di inerenza predicato-soggetto in sede cosmologica [25], il mondo inerisce. E in una concezione di cause efficienti e sostanze reificate la provvidenza divina arriva a toccare le parti più vicine a sé del mondo, cosmologizzandosi e localizzandosi [26]. Ma se non c'è luogo del mondo, se il luogo del mondo è, metaforicamente, Dio [27], la provvidenza cosmologizzata è sostituita dalla provvidenza eidetica. L'*eidos*, la forma, il principio — osserva molto opportunamente Agostino — è la provvidenza stessa (forma est eorum providentia); essa è il risvolto della cosa, da cui la cosa non può essere sottratta, pena il suo annullamento [28]. Dio come eidos è *interior omni re* [29], nel senso che è la radice di ogni cosa, il risvolto più intimo alla cosa della cosa stessa [30], anche se contemporaneamente egli è eccedente la consistenza di quella [31], *interior* ma anche *exterior, intra* ma anche *supra*, in quanto, come abbiamo visto, sempre trascendente una creazione che gli è immanente.

Solo in questa chiave, della *providentia* come *senso* occulto e intimo di ciascuna cosa, si può ridimensionare il richiamo, altrimenti ingenuo nel suo tentativo di teodicea, alla necessità di assumere un punto di vista più complessivo per cogliere il disegno di un piano voluto nel mosaico del mondo [32]. La provvidenza di Dio, infatti, si coglie non tanto perché si assume il punto di vista dell'intero dove il male (apparente) converge e coopera a favore del bene [33] (spiegazione che diremmo di tipo teologico), né tanto perché, esteticamente, con il peggio risalta il meglio [34], ma perché non si può fare a meno di coglierla. Per quanto, infatti, esistano in Agostino anche questi tentativi estrinsecisti di teodicea, il vero concetto *filosofico* di provvidenza è un altro. La provvidenza divina la si coglie, si è detto, perché non si può fare a meno di coglierla, e questo perché è tanto dentro di noi, tanto il

bene è fin *dentro* il male, tanto sarebbe impossibile staccarsi da essa [35], tanto è immanente in noi, che, posto per ipotesi che ci volessimo scagliare contro di essa, ci scaglieremmo contro noi stessi [36]. La *providentia*, pertanto, non è un principio eteronomo, posto come istanza esteriore a controllare e ordinare quello che c'è già, bensì un eidos, così immanente all'uomo, così modalmente vicino da essergli più intrinseco di quanto non gli siano tutte le altre cose [37].

Questa impossibilità per il mondo e per l'uomo di essere separati dalla provvidenza di Dio [38], che Agostino più volte contrappone all'immagine deistica dello *structor*, su cui ci siamo già soffermati, che lascia sussistere la sua opera, ha anche un'altra valenza: vale in campo storico. Infatti, solo la posizione che dichiara che il mondo è in Dio permette che la storia umana non si svolga accidentalmente e dunque indipendentemente da Dio, come una sorta di macchina che una volta messa in piedi continua secondo le sue leggi [39]; solo, cioè, un Dio pensato metafisicamente « fuori » da ogni luogo e da ogni tempo può permettere concettualmente una azione e una presenza continua e permanente nella storia umana e non un intervento saltuario che apparterrà pure alla nozione teologica di « storia della salvezza », ma che non dimostrerà senz'altro un maggiore coinvolgimento di Dio nelle azioni degli uomini [40]. Questi ultimi accordi stanno indubitabilmente ad indicare che nella nozione filosofica di *praesentia* eidetica, di provvidenza ideale, sono già contenute in germe tutte le risposte sia all'accusa di soggiacere a raffigurazioni deistiche sia a quella di non tener conto della storia umana. Mondo e opere umane, natura e storia sono profondamente presenti all'occhio divino, non *nonostante* l'impianto metafisico, ma proprio *grazie* a quello.

3. *Essenza indisgiungibile dalla potenza*

Passiamo ora al secondo punto accennato. Agostino precisa in un senso altrettanto antideistico che l'onnipresenza divina non

va limitata soltanto all'*azione* divina, ma anche all'*essenza* divina: Dio fa, Dio crea, Dio agisce, essendo presente *sicut Deus*, nella sua qualità di Dio [41]. Dio *ubique totus* non è *philosophoumenon* che possa riguardare soltanto la sua potenza, ma si riferisce direttamente anche alla sua natura; la *praesentia* è la *praesentia* dell'essere stesso di Dio indistinto dal suo agire [42].

A ben vedere, questa indifferenza tra sostanza e potenza, tra *ousia* e *dynamis* di Dio, non è un risultato concettuale di poco conto. Esso si oppone a quella sottile discriminazione, in germe di tipo deistico, che pensa separatamente, all'interno della sostanza divina, da una parte un'essenza irraggiungibile e trascendente, dall'altra una *dynamis*-azione immanente nel mondo. Questa impostazione, a dire il vero, non è meno localizzante di quella che in senso stretto pone Dio « nelle regioni più alte », perché fallisce il concetto autentico di trascendenza [che è sempre di trascendenza modale; si confronti, per esempio, la *eterótes* o la *diaphorá* plotiniana] preoccupandosi di tener ferma come extramondana *almeno* l'essenza di Dio [43].

La preoccupazione di tener l'essenza fuori del mondo, separata dalla potenza, non è, in altri termini, niente di diverso dall'errore di scindere la trascendenza dall'immanenza, errore che in un capitolo passato avevamo riscontrato nel medioplatonismo [44], errore consistente nel fatto che pensando la pura trascendenza, l'assoluta trascendenza, separata dall'immanenza, si finisce per cosalizzarla, oggettivizzarla, darle una posizione, un « al di là » del mondo che non è meno spaziale della localizzazione. Oltre a ciò, lo si è visto, pensando la trascendenza come pura trascendenza, si è costretti ad affiancarle, per spiegare il mondo, una forza che di suo, efficientemente, lo pone in essere.

Ora, per comprendere la portata del passo compiuto da Agostino nel mantenere egualmente immanente (*ubique*) come la potenza anche l'essenza di Dio (di contro allo schema prevalente nei cristiani, anche non subordinazionisti, di un'*ousia* che è solo presente per la sua *dynamis* [45]), concependo una *praesentia* che è *prae-*

sentia dell'essere divino (e non solo dell'azione), bisogna risalire ancora una volta al concetto di sostanza che sta alla base del suo pensiero.

L'incomprensione del plesso dialettico trascendenza-immanenza ha alla sua origine un concetto di sostanza che abbiamo già incontrato, una sostanza che è pensata fissisticamente separata e a cui in seguito si attribuiscono accidentalmente, secondo lo schema inerenziale, le azioni, le attività, i movimenti. In questo schema, di origine aristotelica [46], l'ente prima di tutto *è* e poi *agisce*, non è un ente che è essenzialmente movimento, attività; all'opposto, la logica neoplatonica non cosificando la sostanza, ma parlando per livelli [47], non rendendo irrilevante la relazione, ma entitatizzandola [48], ha fornito, di principio, se non sempre di fatto, ad Agostino un'idea di sostanza in cui l'*ousia* non è separabile dall'*enérgheia* [49], un'*ousia* che è essa stessa essenzialmente *enérgheia*. Sulla base di questa logica, allora, diventa comprensibile perché l'Intelligibile neoplatonico non è senza agire [50], come nel platonico *Sofista* le idee erano al tempo stesso essere e movimento, o ancor meglio *essere-movimento* [51].

Si potrà mettere in dubbio che in Agostino vi sia sempre una trattazione della sostanza fedele a questo criterio anti-cosificante e anti-isolante [52], tuttavia, a parte quello che in questa direzione è stato detto, anche a proposito degli enti creati, in questa seconda parte [53], un altro segno inequivocabile che nell'Ipponate vi sia una coscienza precisa che la sostanza in Dio sia un'unità indissolubile di essere e agire è dato da un preciso confronto che istituiremo tra poco a proposito dell'onnipresenza del Verbo tra Agostino e un autore cristiano, peraltro molto avvertito contro i rischi della sostanzializzazione, come Atanasio [54]. L'importanza del confronto con Atanasio sta nel fatto che mentre da una parte in Atanasio abbiamo la scissione nel Verbo tra *ousia* ed *enérgheia*, tra l'essenza del Verbo, e la sua azione, dall'altra, in Agostino, questo non avviene. Vediamo.

Il problema fondamentale, in sede di teologia filosofica, per

Atanasio è quello di mantenere una linea in cui l'eternità del Logos non comporti l'eternità del mondo. Per far questo Atanasio si preoccupa prima di tutto di strappare la seconda persona da una funzione cosmologica e strumentale: « Quand'anche Dio non avesse disposto di creare il mondo, o una parte di esso, nondimeno il Logos sarebbe stato con il Padre e il Padre in lui » [55]. Fatto questo, e reso coeterno il Figlio al Padre, Atanasio si è trovato di fronte al problema se risolvere in senso origeniano o in senso agostiniano il rapporto con la creazione del mondo. In assenza anche qui, come in Origene, di una dottrina della relazione irreciproca, c'era il rischio, mantenendo l'eternità immutabile di Dio, di eternizzare il mondo, così come aveva fatto il filosofo di Alessandria [56]. La soluzione di Atanasio al problema allora era diventata questa: se si distinguono gli atti (tra cui la volontà) dall'essenza eterna, si può mantenere immutabile Dio senza per questo rendere eterno il mondo. Il mondo è solo coesistente alla volontà attuata di Dio, mentre il Logos è coeterno all'essenza [57]. Il risultato inevitabile, però, di questa distinzione reale tra essenza e energia in Dio diventa l'inferiorità [58] e conseguentemente l'inerenza dell'agire rispetto all'essere [59], con un ritorno all'impostazione aristotelica e ripercussioni sulla teologia successiva [60].

L'impostazione atanasiana a proposito della differenza tra essere ed agire dell'Unitrinità non può che ripetersi puntualmente per il Verbo, come avevamo anticipato; e proprio dal confronto con Agostino appare la differenza e il guadagno offerto dalla logica neoplatonica. Mentre in Atanasio la vittoria sulla spazializzazione si esprime, da parte del Verbo Incarnato, in un dialettica di lontano-vicino, qui-là, fuori-dentro, in cui è esaltata l'ubiquità di chi è in un corpo (quello di Gesù) senza per questo aver abbandonato il seno del Padre, ma non si spinge sino al punto di superare nei rapporti con la creazione il limite costituito dall'affermazione che il Verbo come Dio è « fuori » dal mondo per l'essenza e « dentro » solo per la potenza [61], in Agostino, in forza dell'indissolubilità plotiniana tra *ousia* ed *enérgheia*, questa distinzione salta.

All'affermazione atanasiana che il Verbo come Dio è presente per la potenza, e non per l'*ousia*, Agostino risponde in tre tempi: *prima* ricordando la fondamentale caratteristica di Dio, quella di essere *ubique totus*, superando l'immagine quasi invincibile di pensarlo come un corpo esteso, presente in una parte maggiore in modo maggiore, e in una parte minore in modo minore, e richiamando l'attenzione sul fatto che il suo essere integralmente in ogni parte comporta anche il rimanere integralmente dove era prima di venire: Dio viene rimanendo, oppure rimane uscendo [62]; *in secondo luogo* ricordando, come Atanasio, che questa caratteristica di stare anche quando se n'è andato e, rispettivamente, di essere prima di venire vale anche per l'Incarnazione: il Verbo non ha abbandonato, incarnandosi, il governo dell'universo [63]; *in terzo luogo* applicando al Verbo stesso, nei confronti della creazione, il paradosso della *parousia* neoplatonica: come l'immanenza nel mondo è immanenza di tutto il Verbo divino, senza distinzioni tra essere e potere (totus praesens nusquam discissus), così la trascendenza non riguarda solo l'essere del Verbo ma anche la sua potenza (totus latens, nusquam conclusus):

> Orbene il Verbo di Dio e Figlio di Dio, coeterno al Padre, che è ad un tempo Potenza e Sapienza di Dio, la quale abbraccia con potenza e governa con dolcezza tutte le cose, dalle creature razionali più elevate fino alle infime creature materiali, presente e nascosta, non racchiusa in nessun luogo, non separata da nessun luogo, in nessun luogo turgida, ma senza voluminosità tutta intera in ogni luogo, [...] assunse la natura umana [...] [64].

Contro, pertanto, la provvidenza di stampo aristotelico di un Essere fissato « fuori » del mondo e « dentro » invece solo per la potenza, calco di una struttura logica dove la sostanza è considerata separatamente e ritenuta separabile dall'esplicazione, possiamo ben dire che la *providentia* agostiniana riguadagna il carattere assolutamente inoggettivabile dell'idea platonica: una trascendenza mai separabile dall'immanenza, un'esteriorità mai senza interiorità, un essere mai senza l'agire.

4. *La libertà del mondo*

E con questo siamo arrivati all'ultima determinazione della provvidenza agostiniana: la libertà del mondo. Come è possibile, una volta che si prenda sul serio questa presenza di Dio nel mondo, non solo come potenza, ma anche come essenza, che il piano della creazione sia libero? Se Dio stesso è qui (e non solo *ekei*, là), se Dio stesso è il rovescio, o l'altro versante delle cose, in quanto esse insidono in lui, e senza di lui non potrebbero sussistere, come può il mondo essere libero? Se Dio è più intimo al mondo del mondo stesso, se la totalità delle cose in quanto causata si muove per così dire sulla schiena dell'*eidos*, sì che se questo si inabissasse non vi sarebbe più nessuna possibilità per quella, dove sta la verosimiglianza dell'affermazione agostiniana secondo cui gli uomini sono liberi? Si badi che non si tratta di sapere se in Agostino si trovino dichiarazioni circa la libertà psicologica (far questo o far quello, il bene o il male) dell'uomo (nelle opere giovanili e nella considerazione più propriamente filosofica tali dichiarazioni abbondano) [65], ma di sapere se il mondo può essere diverso da come è.

È vero: nella tesi dell'*ubique totus* di Dio abbiamo visto l'immanenza di Dio nel mondo, ma nell'*in se ipso ubique totus* i limiti di questa immanenza; il mondo non coincide con Dio, poiché Dio è sempre *oltre* il mondo. Tuttavia, se non esiste un'equazione tra il tutto di Dio e il tutto del mondo, sì che il mondo diventi il calco necessario, la riproduzione necessaria su un altro piano di tutto quello che è Dio, vi è comunque un aspetto di *inflessibilità* nello svolgersi del mondo che non ammette deroghe rispetto alla *lex universitatis* della divina sapienza [66]. Lo svolgersi del mondo deve avere un'assoluta corrispondenza ai decreti della *praescientia* divina. Ora il carattere necessitante (apparentemente necessitante) della prescienza divina non è costituito da una sorta di pre-sapere anticipato da parte di Dio, che annullerebbe la libertà umana. È quasi sempre chiaro che il *prae* della *prae-*

scientia non è un « prima » temporale. Dio non conosce meglio oggi di ieri, e questo in quanto il suo sapere *prima* è un sapere dall'interno delle cose, è un sapere dalle loro *rationes*, cioè è un sapere da se stesso in quanto quelle si trovano in lui; non è quello di Dio un sapere da *fuori*, quando le cose sono poste nell'esistenza. Egli le conosce perfettamente in tutto il loro sviluppo e in ogni variazione di quello sviluppo, ma non come si conosce un dato esterno; nell'ipotesi che fosse così, la sua conoscenza dipenderebbe dalle cose e questo sarebbe contraddittorio con la tesi dell'autosufficienza divina [67]. Come un artista che sa le cose perché le fa, Dio conosce le cose facendole, perché conoscendole le fa; il sapere di Dio, infatti, è causativo: nel momento in cui conosce il mondo lo fa [68].

Ma, appunto, se l'immagine di un presapere di esistenti concreti, separati da Dio, viene scartata con questo discorso, come evitare con questa risposta la possibilità del determinismo di un mondo che corrisponda totalmente a quelle *rationes* che si trovano in Dio e che Dio conosce sapendo se stesso [69]? Dio, dice Agostino, non soltanto conosce il mondo *esclusivamente* nelle *rationes* [70], non soltanto proprio perché lo conosce nelle *rationes* lo conosce *perfettamente* quanto alla sua struttura [71]; ma lo conosce perfettamente anche per quanto riguarda la storia di quella struttura: tutto lo svolgersi del mondo infatti è iscritto nelle *rationes* [72]. Ad ogni cosa corrisponde una *ratio* in Dio [73], e lo svolgimento temporale, l'*orbis temporis*, di quella cosa è esso pure *preciso* in Dio; quando la tal cosa comincerà, quando la tal cosa finirà, i tempi e i modi del suo sviluppo sono fissati nella *ratio* divina [74]. L'idea in Dio contiene e determina anche l'aspetto singolare ed accidentale del singolo ente, il suo dove e il suo quando [75].

Se nelle *rationes* è presente tutta la struttura ed il destino del mondo, dove sta la contingenza? Non si può negare scorrendo i testi che abbiamo citato in nota che tutto si svolga secondo un piano prefissato, il piano ideale; come mai, ci si potrebbe chiedere, Agostino non ha sentito il carattere deterministico di questo svolgimento del mondo, sia in senso verticale, nella direzione della sostanza, che in quello orizzontale, della successione temporale di questa sostanza, esplicazione questa che si svolge secondo l'immutabile ed eterna legge divina? La risposta, crediamo, che può dimostrare che da parte di Agostino non si tratti di un'inerzia teoretica, ma di una coscienza chiara seppur inesplicita, che all'interno dello schema neoplatonico da lui adottato non vi è alcuna necessità per il causato, quella risposta, crediamo, la si può trovare riandando al tipo di relazione che corre tra causa e causato. Solo in questo modo apparirà perché, per Agostino, non vi sia bisogno di dimostrare che il mondo, per quanto si svolga perfettamente secondo le *rationes* di Dio, non sia per questo meno libero. Ora non vi è bisogno di un supplemento di dimostrazione quando le cose, viste nel loro quadro, appaiono immediatamente evidenti. Dove sta l'evidenza della libertà del causato rispetto alla causa nella tradizione neoplatonica? La risposta non può essere che questa: nella particolare relazione di somiglianza tra causa e causato. Il causato imita la causa, ma non *totalmente*.

Già Plotino aveva ritenuto perfettamente compossibile il piano della provvidenza con la libertà delle azioni umane. L'immagine del mondo come quella di un immenso e ben più vero teatro, in cui gli uomini sono chiamati per seguire le prescrizioni di un autore [76], non toglie la libertà di recitare in modo diverso da quello prefissato [77], o di compiere atti malvagi che sono contrari al piano della provvidenza [78]; o di atti buoni che sono sì secondo il piano della provvidenza senza per questo essere compiuti da essa, come le pratiche di igiene sono secondo le prescrizioni del medico senza per questo esser compiute da quello [79]. La stessa metafora dell'albero del mondo che si sviluppa, come da un seme indivisibile, a partire dal Principio [80] (e che Plotino aveva rimproverato agli stoici per il sapore panteistico di identità tra causa e causato che essa presuppone) [81], non toglie la libertà all'uomo.

Ma al di là di queste immagini, come mai ciò che avviene secondo la provvidenza è ciò nonostante libero? La risposta la si può dare ricordando che avviene appunto *secondo* la provvidenza e non *uguale* alla provvidenza. La possibilità, infatti, di non comportarsi esattamente come i dettami della provvidenza, mimando la provvidenza e reduplicandola sul piano del mondo, dipende in ultima analisi dal rapporto che corre tra l'eidos da una parte e l'ideato dall'altro. L'eidos, è vero, produce cose simili a sé [82], ma sempre e soltanto *solo* simili [83]; di quella somiglianza che corre tra causa eidetica e causato, che non è né una identità parziale né, tanto meno, un'identità totale [84]. Nella somiglianza che corre tra l'ideato e l'idea, l'ideato imita il *tutto* dell'idea, senza per questo dover e poter riprendere e ripetere in questa imitazione *parti* dell'idea.

La sua somiglianza con l'idea non è una somiglianza come quella che corre tra termini posti allo stesso livello: in questo caso la somiglianza non sarebbe altro che un'uguaglianza parziale (*alcuni* punti del primo termine hanno una corrispondenza in alcuni punti dell'altro, ma non tutti) [85] e, in questo stesso caso, l'uguaglianza non sarebbe altro che una somiglianza portata al massimo (*tutti* gli elementi che sono presenti in una sono presenti nell'altra) [86]. Non è così la somiglianza che si è istituita tra modello e copia. Non è una somiglianza che ha punti in comune e altri no. E la ragione perché sia così è evidente: non ci sono elementi o parti in comune tra causa ideale e causato che io possa ritrovare tanto nell'uno come nell'altro, e non ci sono parti in comune perché non ci sono parti nell'idea. La somiglianza che corre tra *eidos* e ideato è allora una somiglianza che corre tra il tutto inanalizzabile dell'idea e il tutto somma di parti del causato.

Qui sta appunto la libertà del piano del mondo. Se nell'*eidos* imitato esistessero parti *già* definite, vi sarebbe necessità nel mondo, perché il passaggio dal piano dell'eidos a quello del mondo sarebbe una pura reduplicazione, allo stesso modo in cui l'immagine, per quanto miniaturizzata, che gli elementi o le parti

formano nel negativo di una pellicola, viene semplicemente riprodotta tale e quale (mantenendo costanti i rapporti tra gli elementi) sul piano dello schermo. Il mondo allora, se esistessero parti determinate nel Principio, riprodurrebbe non solo l'eidos nel suo complesso ma il disegno stesso, la struttura stessa del Principio. Ma così non è: ci sono sì le *rationes* di ogni cosa e di ogni svolgimento di quella cosa nel Principio, ma esse non sono determinate e finite con quelle differenze che hanno tra di loro le cose mondane; esse non si escludono l'un l'altra per una differenza cosale, di spazio, numerica, ecc., bensì sono una tutte le altre [87], sono in un sol punto senza difficoltà e senza ristrettezza [88], ognuna rifrazione, sotto una visuale particolare, dell'unica Verità [89] in cui sono contenute in unità indissolubile e totalmente permeabile: *omnes unum in ea* [90].

Questa unità inanalizzabile in parti viene imitata dal mondo, il quale imita il tutto dell'idea, senza per questo dover corrispondere, nelle sue proprie forme, ad una struttura precisa dell'idea; imita il tutto di un *eidos* senza per questo avere esso, il mondo, una forma necessaria, e questo perché non c'è nel Principio una struttura determinata che dia come esito un'unica possibilità imitativa. Il mondo può essere diverso da come è; in questo « può », o « poteva », sta la sua libertà [91].

È facile trovare l'essenziale di queste conclusioni in Agostino. Che nel Principio non vi siano parti lo abbiamo appena visto parlando delle *rationes*. Che il mondo come immagine imiti il tutto dell'idea, e dunque sotto un certo aspetto abbia un elemento necessitante al suo interno, abbia un *debere*, una conformità, è detto sia nei testi che parlano dello sviluppo secondo le *rationes*, sia in quelli in cui la relazione tra copia e modello è pensata, appunto, come l'imitazione di una totalità; come Eckhart per il quale tutta la *iustitia* è nello *iustus*, perché *media iustitia non est iustitia* [92], così Agostino osserva che il quadrato empirico è giudicato secondo *tutta* la norma ideale della quadratura e non secondo una parte di essa, o che secondo *tutto* il contenuto ideale dell'egua-

glianza è giudicata l'armonia empirica [93]. All'immagine, dunque, in una filosofia di tradizione neoplatonica non deve mancare nulla dell'idea [94]. A motivo di questa somiglianza che la copia deve avere con l'idea abbiamo la non arbitrarietà del mondo; ma poiché nella somiglianza che il mondo ha (ed è) rispetto a Dio non manca la differenza, la dissomiglianza [95], dobbiamo dire che il mondo è libero, perché non riprende, né può riprendere tale e quale il modello. Lo imita *tutto*, ma non *totalmente*, allo stesso modo in cui l'idea è tutta intera nell'immagine (Eckhart: tota intus; Agostino: interior omni re), ma insieme non è totalmente in essa (Eckhart: tota deforis; Agostino: exterior omni re) [96].

La libertà del mondo, la sua non necessità stanno, dunque, in questa particolare condizione di avere una forma ma non connessa determinatamente ad un disegno particolare esistente nel Principio; l'inesistenza di questo disegno necessario nel Principio è la libertà del mondo. Ma questa libertà non è solo la libertà dell'*insieme* del piano del mondo; riguarda anche i singoli punti di esso [97]. Certamente, che i pezzi sulla scacchiera non siano disposti sincronicamente in un modo necessario, che il loro numero e la loro qualità non rispondano ad un *fatum*, tutto questo è la condizione prima e principale perché vi sia libertà di giocare, ma questa libertà della scacchiera non coincide con l'altra che riguarda il movimento dei singoli pezzi; in una parola, per continuare nella metafora, questo primo piano della libertà (la libertà della scacchiera) non coincide con la libertà che riguarda lo svolgersi (diacronico) della partita. E in questo caso in Plotino, come in Agostino, poiché l'intero accadere è improntato all'azione di forme ideali, e non meccaniche [98], non abbiamo la *series implexa causarum* della Stoa dove, come in un meccanismo, posto un antecedente, sono posti *eo ipso* tutti i conseguenti [99]. Il mondo allora non è determinato non soltanto quanto alla sua *struttura*, ma anche quanto alla *storia* di quella struttura. Esiste cioè, per parlare paradossalmente in termini meccanici, la possibilità di un *gioco* tra i dati del mondo.

Questa libertà vale particolarmente per l'uomo la cui azione

non è mai causalmente determinata. Ogni uomo è libero di essere quello che vuole e questa libertà è tale che Dio stesso, pur potendo fare in modo che l'uomo non pecchi, vuole che l'uomo sia come egli desidera essere [100]. Abbiamo parlato di « gioco », però, di relativa latitudine del poter essere. E questo perché questa libertà, anche quella delle creature spirituali, degli angeli, non sarà mai contro la legge divina, ma sarà sempre una libertà tale da non sovvertire la *lex universitatis*. Ci sarà una *potestas* degli angeli che potrà valersi di un *privato iure*, ma mai contro le *legibus publicis*, perché se a loro è dato di agire in proprio, lo è in quanto permesso dalla legge dell'universo [101]. Come in Plotino, abbiamo nell'Ipponate una libertà *secondo* la provvidenza, non *al di fuori* di essa; ma non per questo meno libertà.

Con queste ultime battute crediamo si possa concludere in tutta tranquillità dicendo che (come quello di creazione) anche il concetto di *providentia* agostiniano si installa nel solco della *traditio* neoplatonica. Sia il rifiuto della provvidenza cosmologizzata, sia la tematica dell'indisgiungibile relazione tra presenza dell'essere divino e presenza della potenza, sia la libertà dell'intero piano del mondo (libertà che, come si è visto, è il risultato di una relazione di somiglianza irreciproca tra la Radice di tutto e il piano dell'universo), come, infine, la libertà delle creature spirituali, tutti questi sono dati ereditati dal neoplatonismo. L'esistenza di questa continuità naturalmente non toglie nulla alla penetratività agostiniana.

NOTE

[1] *Facere*, infatti, è termine che si differenzia dai consimili *condere*, *ordinare*, *creare*, in quanto non si presta ad ambiguità circa la possibilità di un'esistenza autonoma precedente la creazione divina, cfr. *Cont. adv. Legis et proph.* I, 23: *facere* vuol dire « id fieri quod si non fieret, omnino non esset; creari autem ex eo quod erat condi aliquid vel constitui ». Solo *facere* corrisponde, pertanto, al nostro creare. Vedi altri testi e commento in Du Roy, *op. cit.*, p. 235. Con questo, naturalmente, non si dice che l'uso del termine *facere* sia sufficiente per provare l'esistenza di una causalità efficiente.

[2] Vedi alle pp. 22-26 e 65-71.

[3] La creazione, dunque, non avviene *dopo* una successione temporale. Agostino, pertanto, non esclude la possibilità di un'esistenza senza inizio da attribuirsi al mondo e agli angeli; esistenza tuttavia che implica lo stesso dipendenza e diversità dall'eternità divina (questa non scorre mai, mentre l'altra è una mutabilità continua), cfr. *De civ. Dei* XII, 16, 2; e la nota *Temps et éternité* al vol. 35 della *Bibliothèque augustinienne*, Paris 1959, pp. 473-476.

[4] Cfr. la definizione tomistica di *Summa Th.* I, 46, a. 2: « [...] considerandum est quod causa efficiens quae agit per motum, de necessitate praecedit tempore suum effectum: quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis ».

[5] Cfr. per es. J. Pegueroles, *El ser y el tiempo, la forma y la materia. Sintesis de la metafisica de san Agustin*, in « Pensamiento » (1972), pp. 189-190.

[6] Cfr. a questo proposito le intelligenti riflessioni di K. Kremer, *Die neupl. Seinsphilosophie*, cit., pp. 383-384, e dello stesso, *Der Schöpfungsgedanke*, cit., p. 155 (in nota).

[7] Per es. *De gen. con. Manichaeos* I, 2, 4: « Quis autem dicit: quare voluit facere coelum et terram? maius aliquid quaerit quam est voluntas Dei; nihil autem maius invenire potest »; e inoltre: *De div. quaest.* 83, q. 28; *Ad Orosium* I, 3.

[8] Ecco un testo rappresentativo: « Et vidit Deus lucem quia bona est. Si ergo quaerimus quis fecerit: Deus est; si per quid fecerit: dixit: Fiat et facta est; si quare fecerit: quia bona est. Nec auctor est excellentior Deo, nec ars efficacior Dei verbo, nec causa melior quam ut bonum crearetur a Deo bono » (*De civ. Dei* XI, 21). Per una rassegna di altri testi sulla stessa linea cfr. R. H. Cousineau, *Creation and Freedom. An Augustinian Problem: Quia voluit? and/or Quia bonus?*, in « Recherches Augustiniennes » (1962), pp. 253-271 (spec. 255 s.). L'autore ha messo in risalto la presenza nell'opera del santo di entrambe le due tradizioni *quia voluit* e *quia bonus*, ma ha visto nella seconda una minaccia verso la prima (pp. 253, 255, 258, 268 s.) e nel tema agostiniano dell'*amor diffusivus* un tentativo di mediare antinomie peraltro mai completamente sopibili.

[9] Cfr. *Enarr. in Ps.* 134, 3: « Ille bono suo bonus est, non aliunde participato bono: ille seipso bono bonus est, non adhaerendo alteri bono ».

[10] *Ibid.* 134, 10: « [1] Non omnia quae fecit coactus est facere, sed " omnia quaecumque voluit fecit ". Causa omnium quae fecit, voluntas eius est. [2] Facis tu domum, quia si nolles facere, sine habitatione remaneres; necessitas cogit te facere domum, non libera voluntas. Facis vestem, quia si non faceres, nudus ambulares; ad faciendam ergo vestem necessitate duceris, non libera voluntate. Conseris montem vitibus, semen spargis, quia nisi feceris, alimenta non habebis: omnia haec necessitate facis. [3] Deus bonitate fecit, nullo quod fecit eguit; ideo " omnia quaecumque voluit fecit " ». L'*ideo* finale, come osserva il Cousineau (p. 256), non ha la forza conclusiva di un *ergo* sillogistico (che riporterebbe il discorso sul piano della volontà), ma vuole solo riportare l'attenzione al versetto biblico dal quale si era partiti.

[11] Cfr. per es. *De div. quaest.* 83, q. 22: « Ubi nulla indigentia, nulla necessitas, ubi nullus defectus, nulla indigentia. Nullus autem defectus in Deo: nulla ergo necessitas ». E ancora *De gen. ad litt.* I, V, 11: « Inest enim Deo benignitas summa et sancta et iusta et quidam non ex indigentia, sed ex beneficentia veniens amor in opera sua »; e infine (con una secchissima distinzione tra amore bisognoso e amore sovrabbondante) *ibid.* I, VII, 13: « An quia egenus atque indigus amor ita diligit ut rebus, quas diligit, subiciatur, propterea [si dice che lo Spirito di Dio era portato sopra le acque] [...] ne facienda opera sua per indigentiae necessitatem potius quam per abundantiam beneficentiae Deus amare putaretur? » Sul carattere manifestamente neoplatonico di queste espressioni cfr. J. Wytzes, *Bemerkungen*, cit., p. 141.

[12] Vedi, tra gli altri, *De Trinit.* III, 9, 16, e testi nella nota seguente.

[13] Cfr. *De gen. ad litt.* V, IV, 10-11; V, VIII, 23; V, IX, 21; V, XI, 27; V, XXIII, 46.

[14] *De gen. ad litt.* V, XXIII, 46: « [Dopo l'atto della creazione] nulla ulterius creaturam instituens, sed ea quae omnia simul fecit, administratorio acto gubernans et regens sine cessatione operatur, simul requiescens et operans sicut iam ista tractata sunt ». Si osservi il ripetersi dell'avverbio *simul*.

[15] Vedi, indietro, alle pp. 140-141.

[16] Diciamo della « tradizione » in quanto si tratta di una opinione attribuita dai dossografi ad Aristotele (cfr. H. Diels, *Dox. graec.* 330 a 5-12, b 8-15, Berlin 1879). Vedi anche i testi citati da H. Happ, *Weltbild und Seinslehre*, cit., pp. 79 ss. (in particolare Alessandro di Afrodisia).

[17] *De gen. ad litt.* V, XXI, 42: « Nec omnino audiendi sunt, qui putaverunt sublimes quidem mundi partes, id est a confinio corpulentioris aeris huius et supra, divina providentia gubernari; hanc autem imam partem terrenam et humidam aerisque huius vicinioris [...] casibus potius et fortuitis motibus agitari ».

[18] Cfr. per es. *Enarr.* 109, 2; 145, 13-14; 148, 10.

[19] *De gen. ad litt.* V, XX, 40; extrema et exigua (*ibid.* V, XXII, 43).

[20] *De ordine* I, 1. Sull'influenza plotiniana di queste espressioni cfr. A. Solignac, *Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le debut du « De ordine » de Saint Augustin*, in « Archives de Philosophie » (1957), pp. 446-465 (spec. 446-450).

[21] *De civ. Dei* X, 14. Testo che dimostra la conoscenza diretta ed esplicita di *Enn.* III, 2, 13, 18-29. Vedi anche P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Paris 1924, pp. 122-123.

[22] *De gen. ad litt.* IV, XVIII, 32. Vedi n. 37 a p. 279.

[23] *Ibid.* V, XXI, 42: « Ore suo salvator, cum dicit unum passerem non cadere in terram sine Dei voluntate, et quod fenum agri post paululum mittendum in clibanum ipse tamen vestiat, nonne confirmat non solum totam istam partem mundi, partem rebus mortalibus et corruptibilibus deputatam, verum etiam vilissimas eius abiectissimasque particulas divina providentia regi? »

[24] Vedi alle pp. 117-119.

[25] Vedi alle pp. 136-138

[26] Vedi alle pp. 139-141.

[27] *De div. quaest.* 83, q. 20.

[28] *De lib. arb.* II, XVII, 45: « Hinc etiam comprehenditur omnia providentia gubernari. Si enim omnia quae sunt, forma penitus subtracta nulla erunt, forma ipsa incommutabilis, per quam mutabilia cuncta subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et agantur, ipsa est eorum providentia: non enim ista essent, si illa non esset ».

[29] *De gen. ad litt.* VIII, XXVI, 48.

[30] Cfr. *Conf.* III, VI, 11: « Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo »; *Enarr. in Ps.* 134, 4: « Rursus cum ad illum, quantum possum, ingressus fuero, interiorem mihi et superiorem invenio ».

[31] Oltre ai testi citati subito sopra cfr. anche *De gen. ad litt.* VIII, XXVI, 48.

[32] Cfr. per es. *De ordine* I, 1, 2; *De lib. arb.* III, V, 14; *De musica* VI, XI, 30. Un mosaico che comprende, come è noto, il boia, le prostitute, ecc. Sulle molteplici risonanze di questi temi con i trattati *Sulla provvidenza* di Plotino, cfr. A. SOLIGNAC, *art. cit.*; sulla mediazione plotiniano-agostiniana del tema della *kosmokalia* nei confronti del Medioevo cfr. W. HÜBENER, *Malum auget decorem in universo. Die kosmologischen Integration des Bösen in der Hochscholastik*, in AA.VV., *Miscellanea Mediaevalia*, Berlin, 1977, pp. 1-26.

[33] Cfr. *De civ. Dei* XII, 4. In generale il tema della creazione come meraviglioso insieme o come *pulcherrimum carmen*, in cui la distruzione violenta delle creature, che *decedendo et succedendo* si alternano sulla scena del mondo, non manca, per questo, di risultare modulatissima: cfr. *Conf.* IV, X, 15; *De civ. Dei* X, 15; XI, 6; XI, 18; XII, 4; *Epist.* 138, 1, 5; ecc.

[34] *De lib. arb.* III, IX, 25; *De ordine* II, IV, 12.

[35] Sull'impossibilità di staccarsi dalla provvidenza come *forma*, per ogni ente, cfr. per es. *De lib. arb.* III, V, 16: « Omnisque peccatrix anima quocumque ceciderit, nulla commutatione corpus efficitur, nec omnino illi aufertur quod anima est [ciò per cui è anima] ». In generale sull'inamissibilità della forma cfr. quanto è stato scritto più sopra alle pp. 210-214.

[36] *Conf.* III, VIII, 16: « Sed quae flagitia in te, qui non corrumperis? aut quae adversus te facinora, cui noceri non potest? sed hoc vindicas, quod in se homines perpetrant, quia etiam cum in te peccant, impie faciunt in animas suas ».

[37] *De gen. ad litt.* V, XVI, 34: « Tamen propinquior nobis est qui fecit, quam multa [le molte cose] quae facta sunt ».

[38] Cfr., per es. *De gen. ad litt.* IV, XII, 22-23; *ibid.* V, XXI, 40; *ibid.* VIII, XII, 25-26; *ibid.* IX, XV, 27-28; *In Johannem* II, 10.

[39] *De gen. ad litt.* V, XX, 40: « Sunt enim qui arbitrarentur tantummodo mundum ipsum factum a Deo, cetera iam fieri ab ipso mundo, sicut ille ordinavit et iussit, Deum autem ipsum nihil operari. Contra quos profertur illa sententia domini: pater meus usque modo operatur ».

[40] Concepire la provvidenza ebraica come alternativa a quella « greca », e cioè come la preoccupazione personale di un Dio che porta la storia al suo compimento, come fa L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, cit. pp. 11-12, 39, sarà un parlare non « astratto », ma che certamente non appartiene al tipo della riflessione rigorosa in cui si cerca di rendere ragione dei dati. Né certamente si può dire che la provvidenza ebraica si distingue da quella greca per il fatto che *solo* nella prima sarebbe messa in risalto la contingenza radicale del mondo. L'immagine che lo Scheffczyk si fa della *prónoia* è sempre di tipo stoico-aristotelico, piuttosto che non di tipo greco-platonico; solo in questo senso egli la può interpretare più addossata dalla parte della legge naturale necessaria che non come prossimità indisgiungibile con l'*eidos*. Con questo naturalmente non vogliamo dire che Agostino svaluti l'*oikonomia* divina da una parte, o che, dall'altra, non metta nel dovuto risalto ciò che la conoscenza storica, come conoscenza del particolare, apporta di conferma alla conoscenza delle *intentiones* ideali. Cfr. *De Trinit.* IV, 16, 21.

[41] Cfr. *De civ. Dei* VII, 30, dove, dopo un lungo elenco di opere di Dio, creazione del mondo, delle anime, concessione dell'uso della parola, della predizione dell'avvenire, ecc. si scrive: « Haec autem facit atque agit unus verus Deus, sed sicut Deus, id est ubique totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus, in nullas partes sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens caelum et terram praesente potentia, non indigente natura ».

[42] Cfr. *In Johannem* II, 10: « Deus autem mundo infusus fabricat, ubique positus fabricat, et non recedit aliquo, non extrinsecus quasi versat molem quam fabricat. Praesentia maiestatis facit quod facit; praesentia sua gubernat quod fecit ».

[43] Il carattere *spaziale* di questa interpretazione della trascendenza era già stato visto da Plotino; si ha un'idea locale della presenza dell'intellegibile quando non si riesce a pensarla se non secondo il tipo della presenza di un soggetto che, non potendo essere tutto insieme in un altro, vi sarà almeno per una parte, la potenza, lasciando « fuori » l'essenza. Vedi il testo di *Enn.* VI, 4, 3 citato alla nota 27 a p. 130.

[44] Cfr. alle pp. 119-121.

[45] Cfr. ORIGENE, dove, da una parte abbiamo la trascendenza assoluta del Padre al di là di ogni realtà intellegibile (*Contra Celsum* VII, 38) e, dall'altra, il Figlio che, come « potenza » pervade la creazione (*De principiis* I, 2, 9; II, 1, 3); e ancor di più CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* II, 2: « Egli che è lontano, è venuto vicino, miracolo indicibile. " Io sono un Dio che chiama a sé » dice il Signore. Egli è lontano quanto alla sua essenza (kat'ousian) — infatti come è possibile che ciò che ha avuto inizio si avvicini a ciò che non è mai cominciato? — tuttavia è molto vicino per il potere (dynamei) per cui tutte le cose sono contenute [...]. Per questa ragione la potenza di Dio è sempre presente, attualmente in contatto con noi [...] » (GCS II, p. 115).

[46] Questo ricordiamolo ancora, non è l'unico Aristotele. Parlando del Nous (cfr. *De anima* III, 5, 430 a 18) lo schema predicamentale è superato: l'intelletto è essenzialmente atto (te ousia on energheia), non un soggetto a cui l'attività risulti additiva, e proprio perché non è nessun contenuto determinato e cosale, esso può, in un certo modo, essere tutto (*ibid.* III, 4, 429 a 15-431 b 21).

[47] Vedi alle pp. 216-217.

[48] Vedi alle pp. 161-162.

[49] Vedi per il concetto di sostanza della tradizione platonica alle pp. 40-45.

[50] Sull'impossibilità di separare essere ed attività in Plotino oltre al già citato *Enn.* VI, 4, 3, 1-12, vanno indicati anche VI, 5, 8, 1-15 e VI, 5, 10, 28-31, dove si rifiuta l'idea che la presenza dell'intellegibile sia da intendersi materialmente secondo la metafora della luce, come una presenza di una potenza-raggio, e non della fonte luminosa. Tutta l'idea è presente; anche la materia, « che è in tutti i suoi punti in contatto con l'idea, non è in contatto con il tutto dell'idea ». L'idea è *tota* ma non *totaliter* in ogni punto del mondo sensibile.

[51] Caratteristico del diverso concetto di movimento che hanno Platone e Aristotele è il fatto che mentre per l'uno il movimento è la costante del mondo intellegibile (*Sofista* 249 a), per l'altro il movimento è solo una funzione di cose già sussistenti: non c'è una *kinesis* « oltre » le cose, non c'è il movimento intellegibile, ma ci sono cose che, tra l'altro, si muovono (cfr. *Metafisica* XI, 9, 1065 b 7). Ha ragione perfettamente K. FLASCH a sostenere che in questo modo il concetto di movimento viene cosalizzato (*Metaphysik des Einen*, cit., p. 62).

[52] Ricordiamo quanto abbiamo scritto a proposito della *substantia* agostiniana alle pp. 163 ss.

[53] La tematica, cioè del *magis et minus esse*.

[54] Ci riferiamo qui, in particolare, alla ricostruzione fatta dai due bellissimi saggi di G. FLOROVSKY, *The Concept of Creation in Saint Athanasius*, in « Studia Patristica » (1969), pp. 36-57; e TH. F. TORRANCE, *Athanasius: A Study in the Foundations of Classical Theology*, in *Theology in Reconciliation*, London 1975, pp. 215-266.

[55] *Contra arianos* II, 31 (PG 26).

[56] Vedi alle pp. 234 s.

[57] *Contra arianos* III, 60-62: il Figlio non è il risultato (demiourghema) della volontà, come lo è la creazione (ktisis), ma per natura progenie specifica dell'essenza (ousia) divina.

[58] *Ibid.* III, 62: « ciò che è risultato per natura (to kata physin) supera e precede ciò che è per volontà (to bouleusthai) ». Cfr. II, 2: l'essere di Dio precede il volere.

[59] L'inerenza appare nella distinzione subordinazionista che ora, al posto di passare tra il Padre e il Figlio, passa tra l'essenza e la volontà. Dio è Padre, Figlio, Spirito Santo, ma questo è un primo livello; il secondo livello è quello della volontà che è comune alle tre persone. Vedi G. FLOROVSKY, *op. cit.*, pp. 48-49. Il passaggio dalla diade essenza-volontà o deliberazione alla diade essenza-energia o potere si trova di già in Cirillo di Alessandria (vedi testi citati da Florovsky a p. 55).

[60] Vedi il testo esemplare di Giovanni Damasceno (cit. dal Florovsky): Dio non muta perché la creazione tocca solo la volontà, non la natura divina (*De fide ortodoxa*, I, 8).

[61] *De Incarnatione* 17, 1-9 (ed. e trad. R. W. THOMSON, *Oxford Early Christian Texts*, Oxford 1971): «Egli non era rinchiuso nel corpo, e non era nel corpo in maniera tale da non essere anche altrove. Né egli muoveva il corpo in modo tale da lasciare l'universo privo della sua azione e della sua provvidenza; ma, cosa quanto mai paradossale, pur essendo il Verbo, egli non era contenuto da nessuno, bensì piuttosto conteneva ogni cosa. E, attualmente presente in tutta la creazione, da una parte le è fuori quanto all'essenza (ektos kat'ousian), dall'altra le è dentro con il suo potere (tais heautou dynamesi), dando ordine all'universo, estendendo la sua provvidenza sopra ogni cosa. Dando la vita a tutti, sia insieme che separatamente, contiene l'universo e non è contenuto, stando interamente e sotto ogni aspetto solo

nel Padre suo ». Il TORRANCE, *Theology*, cit., p. 224 (in nota) non dà alcuna ragione del suo rifiuto di considerare questo testo come un esempio della distinzione reale tra ousia ed energheia; cfr. dello stesso *The Relation*, cit., p. 63.

[62] *Epist.* 137, 2, 4.

[63] *Ibid.* 137, 2, 6.

[64] *Ibid.* 137, 3, 12: « Verbum, igitur, Dei, idemque Dei Filius, Patri coaeternus, eademque Virtus et Sapientia Dei, a superno fine creaturae rationalis usque ad infimum finem creaturae corporalis attingens fortiter, et disponens omnia suaviter, praesens et latens, nusquam conclusa, nusquam discissa, nusquam tumida, sed sine mole ubique tota [...] suscepit hominem [...] ». Sul Verbo *simul ubique totum* cfr. *ibid.* 137, 2, 7. Sull'identità essere-potere in Agostino cfr. anche i testi citati da R. J. O' CONNELL, *Ennead VI, 4, VI, 5*, cit., p. 11 (in nota).

[65] Si legga al proposito il capitolo *La liberté chrétienne* della *Introduction* di E. GILSON (pp. 185-216), dove sono raccolti i testi in materia e dove comunque è messa in risalto la differenza tra il *liberum arbitrium* come *possibilitas boni malique*, e la *libertas* come liberazione dal peccato e impossibilità di peccare (*Contra Jul. opus imperf.* VI, 11).

[66] *De divers. quaest.* 83, q. 79: « Est enim lex universitatis divina sapientia »; *ibid.* q. 40: « Ordo rerum [...] occultus quidem, sed sub divina providentia, certus tamen ».

[67] *De Trinit.* XV, 13, 22: « Non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. Nec aliter ea scivit creata, quam creanda; non enim eius sapientiae aliquid accessit ex eis; sed illis existentibus sicut oportebat, et quando oportebat, illa mansit ut erat ».

[68] *Ad Orosium* 8, 9: « Noverat ergo Deus omnia quae fecit antequam faceret. Non enim possumus eum dicere ignorata fecisse, et ea nisi facta didicisse; nescisse quid faceret, sed scisse quod fecit. Hoc si de aliquo artifice homine diceremus, insipientissime saperemus. Noverat ergo ea facienda, non facta; noverat ut faceret, non quia fecerat ».

[69] *De gen ad litt.* V, XV, 33: « In se ipso enumeravit omnia quae fecit ».

[70] *Ibid.* IV, XXIII, 40: « Multum quippe interest inter cognitionem rei cuiusque in verbo Dei et cognitionem eius in natura eius, ut illud merito ad diem pertineat, hoc ad vesperam. In comparatione enim lucis illius, quae in verbo Dei conspicitur, omnis cognitio, qua creaturam quamlibet in se ipsa novimus non immerito nox dici potest ». Dato questo dislivello tra la conoscenza dello stesso oggetto in Dio e la conoscenza dell'oggetto in se stesso (conoscenza notturna), diventa evidente questa esclusività per Dio; conosce in se stesso le *rationes* perché esse sono ontologicamente prima: « Neque enim cognitio fieri potest, nisi cognoscenda praecedant: quae item priora sunt in verbo, per quod facta sunt omnia, quam in his, quae facta sunt, omnibus » (*ibid.* V, XXXII, 49).

[71] Cfr. *De civ. Dei* XI, 29: « Melius ibi [...] quam in ea ipsa [...] illic clariore, hic obscuriore cognitione »; *De gen. ad litt.* V, XV, 33: « Ibi meliora, ubi veriora, ubi aeterna et incommutabilia ». Non inganni l'uso del comparativo; si tratta evidentemente di una conoscenza che non ha l'uguale in perfezione.

[72] Cfr. *Epist.* 14, 4: orbem temporis; *De Trinit.* IV, 1, 3: « Ibi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul; non solum quae nunc sunt in hac universa creatura, verum etiam quae fuerunt et quae futura sunt »; *ibid.* XII, 14, 23: « Non autem solum rerum sensibilium in locis positarum sine spatiis localibus manent intellegibiles incorporalesque rationes; verum etiam motionum in temporibus transeuntium sine temporali transitu stant etiam utique intellegibiles, non sensibiles »;

ibid. XV, 13, 22: « Sed futura omnia temporalia, atque in eis etiam quid et quando ab illo petituri fueramus, et quos et de quibus rebus vel exauditurus vel non exauditurus esset, sine initio, ante praescivit ».

[73] *Ad Oros.* 8, 9: « In Dei sapientia omnium facendarum rerum rationes esse potuerunt, non tamen factae ».

[74] Cfr. *De gen. ad litt.* I, II, 6: « Cum enim verba [queste parole come « quando », « allora »] sint temporis, cum dicimus " quando " et " aliquando ", aeternum tamen est in verbo Dei, quando fieri aliquid debeat, et *tunc fit quando fieri debuisse in illo verbo est* » (sott. nostra); *De civ. Dei* XII, 17: « Quomodo autem promisit [...] nisi quia in eius aeternitate atque in ipso Verbo eius eidem coaterno iam praedestinatione fixum erat, quod suo tempore futurum erat? »; *Conf.* XI, VIII, 10: « Omne, quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit et tunc desinit, quando debuisse incipere vel desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit »; cfr. anche *De Trinit.* IV, 17, 22-23.

[75] *Conf.* IV, X, 15: « In verbo enim tuo, per quod creantur, ibi audiunt: hinc et huc usque ». Questo, i testi precedenti e altri testi sono commentati adeguatamente sia da C. ZIMARA, *Die Eigenart*, cit., pp. 362 ss.; che da O. LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins,* Salzburg 1964, pp. 127 ss.

[76] Particolarmente *Enn.* III, 2, 15-18.

[77] *Enn.* III, 2, 17, 32-53.

[78] *Ibid.* III, 3, 5, 24-29; *ibid.* 34-40.

[79] *Ibid.* 46-54.

[80] *Ibid.* III, 3, 7, 8-16.

[81] *Ibid.* III, 1, 4, 5-9; per la critica cfr. 20-28.

[82] *Ibid.* III, 2, 3, 5; VI, 1, 6.

[83] *Ibid.* V, 1, 7, 3; V, 3, 7, 22 ss.; III, 3, 7, 12-13.

[84] *Ibid.* VI, 7, 32, 20 ss. (né identità parziale); V, 2, 1, 1 (né identità totale).

[85] Cfr. *De div. quaest.* 83, q. 74: « Ubi similitudo, non continuo imago, non continuo aequalitas: omne quippe ovum omni ovo, in quantum ovum est, simile est; sed ovum perdicis, quamvis in quantum ovum est, simile sit ovo gallinae, nec imago eius est, quia de illo expressum non est; nec aequale, quia brevius est, et alterius generis animantium ».

[86] *Ibid.*: « Ubi aequalitas, continuo similitudo, non continuo imago: velut in duobus ovis paribus, quia inest aequalitas, inest et similitudo; quaecumque enim adsunt uni, adsunt et alteri; imago tamen non est, quia neutrum de altero expressum est ».

[87] *De imm. animae* IV, 5: « Ars una multarum quasi quidam coetus rationum ».

[88] *Epist.* 147, 17, 43: « Omnia in uno sunt sine angustia, et suis terminis nota sunt, sine circuitu regionum ».

[89] *Enarr. in Ps.* 10, 11: « In multis enim iustis quasi multae iustitiae videntur esse, cum sit una Dei, cuius omnes participant ».

[90] *De Trinit.* VI, 10, 11.

[91] Le considerazioni che stiamo facendo sono mutuate in larga parte da quelle svolte in ordine generale da V. MATHIEU nel suo *Bergson*, cit. p. 304, dove, pur non parlando espressamente del nostro tema, ci sembra sia espresso perfettamente lo spirito della tradizione neoplatonica.

[92] *In Johannem* (ed cit.), n. 22 (ma anche *In Genesim* II, n. 147): « [...] manifestum est quod iustitia se tota est in iusto quolibet. Media enim iustitia non est iustitia. Quod si tota est in quolibet iusto, est et tota extra quodlibet et quemlibet iustum ».

[93] *De vera relig.* XXX, 56: « Quod si minora et maiora spatia figurarum [...] secundum eandem legem parilitatis, vel similitudinis vel congruentiae iudicantur, ipsa lex maior est his omnibus, sed potentia. Caeterum spatio aut loci aut temporis nec maior nec minor: quia si maior esset non secundum totam iudicaremus minora; si minor esset non secundum eam iudicaremus maiora. Nunc vero cum secundum totam quadraturae legem iudicetur et forum quadratum, et lapis quadratus, et tabella et gemma quadrata; rursus secundum totam aequalitatis legem iudicetur convenire sibi motus pedum currentis formicae, et secundum eam gradientis elephanti: quis eam dubitet [...] nec maiorem esse, nec minorem, cum potentia superet omnia? » Sul tenore di questa *potentia* con la quale l'intellegibile supera tutto cfr. anche *ibid.* XLIII, 81 e il corrispondente plotiniano (per es. *Enn.* VI, 9, 6). Non è, poi, il caso di stare a ripetere che, nella tradizione di cui Agostino fa parte, l'ultima istanza secondo cui una cosa è giudicata è anche ciò per cui quella cosa è.

[94] *Enn.* II, 9, 8, 18-20.

[95] *De div. quaest.* 83, q. 23: « [...] etiam illa quae participatione similia sunt recipiunt dissimilitudinem »; *De vera rel.* XXXVI, 66: « [...] corpora in tantum fallunt in quantum non implent illud unum quod convincuntur imitari, a quo Principio unum est quidquid est, ad cuius similitudinem quidquid nititur naturaliter approbamus ».

[96] Per ECKHART, *In Johannem*, cit., n. 12: « Ratio rerum sic est in ipsis et se tota in singulis, quod nihilominus est se tota extra singulum quodlibet ipsorum tota intus, tota deforis ». Per AGOSTINO, *De gen. ad litt.* VIII, XXVI, 48.

[97] Contrariamente a quello che ipotizza V. MATHIEU (*Bergson*, cit., pp. 304 s.), che ritiene che il poter essere diverso da come è riguardi il mondo nel suo complesso, ma non le sue parti empiriche (in questo forse influenzato da Kant). Dal punto di vista della tradizione neoplatonica, invece, il piano dei fenomeni non è più determinato di quello profondo: « Se i principi dell'accadere fossero di questo tipo [di assoluta necessità], allora poiché risulterebbero da un'origine unitaria, non ci lascerebbero altro che muoverci dove essi ci spingono [...]. E allora le nostre stesse rappresentazioni sorgerebbero in base a cause precedenti, e le tendenze conformi alle rappresentazioni; la nostra capacità di determinarci (to eph'hemin), allora, sarebbe una pura parola » (*Enn.* III, 1, 7, 12-15).

[98] Vedi i testi citati a proposito delle *rationes seminales* (e testi plotiniani annessi) a p. 28 (n. 37): si tratta di una morfologia idealistica del processo naturale.

[99] Si cfr. la critica che Plotino fa a questa concezione meccanicistica in *Enn.* III, 1, 2; III, 1, 4 (non saremmo più liberi di quanto, rispetto a noi, son liberi i nostri piedi).

[100] *De gen. ad litt.* XI, IX, 12: « [I nostri obiettori dicono]: si Deus vellet etiam isti [i malvagi] boni essent. Quanto melius hoc Deus voluit, ut quod vellent essent, sed boni infructuose, mali autem impune non essent et in eo ipso aliis utiles essent! »

[101] *De div. quaest.* 83, q. 79: « Omnis anima partim privati cuiusdam iuris sui potestatem gerit, partim universitatibus legibus sicut publicis coercetur et regitur. Quia ergo unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam [...] de ea re cui praeposita est, aliter quasi privato iure agit, aliter tamquam publice agere cogitur. Potentior est enim parte universitas; quoniam illud quod ibi privatim agit, tantum agere sinitur, quantum lex universitatis sinit ».

XV. LA NATURA RELAZIONALE DI DIO

1. *L'interpretazione « greca » di* Esodo 3, 14

Potrà sembrare curioso e paradossale, ma rimane il fatto che proprio in una serie di testi agostiniani che commentano il versetto biblico *Ego sum qui sum* (*Ex.* 3, 14) emerge in modo indubitabile l'impronta dell'influenza sul santo dell'intelligenza greca. La storiografia sull'argomento ha affermato, qualche decennio fa, sulla base di una proposta geniale [1], forse un po' troppo precipitosamente, che il concetto di Dio come *esse* nel significato di puro *essere attuale* (e non in quello più usuale alla filosofia pagana di *valore ideale eidetico*), era giunto alla filosofia *qua talis* grazie all'impulso impartito, a questo proposito, dalla rivelazione biblica, precisamente a partire dalla riflessione suggerita ai pensatori cristiani dal versetto esodico accennato [2].

Non solo: l'*esse*, secondo quella ricostruzione, oltre a non aver mai assunto in modo inequivocabile all'interno del pensiero pagano il senso di un atto puro di esistenza, verrebbe pensato dalla filosofia non cristiana sempre in senso categoriale, come una qualifica inerente a tutta la realtà, seppure in misura proporzionatamente diversa (tutto è *esse*), e mai come la designazione esclusiva di un ente particolare, Dio. Non vi sarebbe, cioè, all'interno del pensiero non cristiano l'affermazione secondo cui qualcuno (cioè Dio) possiede in proprio *già* tutto l'essere [3].

Entrambe queste due soluzioni sono discutibili. A proposito della prima si è potuto agevolmente dimostrare che quella identificazione di Dio con l'essere che starebbe alla base della filosofia cristiana, e che avrebbe un suo rappresentante in Agostino, non è solo cristiana, ma è anticipata dal pensiero greco precedente (da Plutarco per esempio) [4]; non solo, ma si è dimostrato anche, a conti fatti, che la stessa esegesi proposta dall'Ipponate per il versetto di *Esodo* 3, 14, più che verso un sedicente « atto assoluto d'essere », è completamente addossata ad un concetto tipicamente ellenico, tematizzato in modo particolare da Plotino: l'immutabilità, la libertà dal divenire (dal non essere più ciò che si era); in una parola, l'eternità [5]. L'*est* di Agostino è l'eternità immutabile della tradizione platonica [6]. Per quanto poi riguarda la seconda soluzione, non mette conto di contestarla una volta che si prendano sul serio le formule plotiniane secondo le quali Dio è tutte le cose e insieme nulla di esse [7].

Abbiamo ricordato questa problematica perché, se il commento agostiniano al *nomen* esodico di Dio è di sapore indubbiamente greco, l'avvicinamento e l'assimilazione alla tradizione plato-neoplatonica è, nei testi del santo dedicati a *Esodo* 3, 14, ancora più grande di quanto si pensi. In quei commenti agostiniani, infatti, è tratteggiata una mappa della *natura* dell'essere di Dio e della sua *differenza* dal mondo che ci sembra portare ad un punto di massima tangenza cristianesimo e platonismo, e verificare una volta di più (nel senso etimologico del *verum facere*) l'affermazione agostiniana: *nulli nobis quam isti* (i platonici) *proprius accesserunt* [8].

2. *Le prime determinazioni dell'*esse *divino*

La prima decodificazione, e la più importante, che l'Ipponate esercita nei confronti del verbo dell'*Ego sum qui sum* dell'*Esodo* è che esso significa eternità [9]. Infatti l'*esse* della locuzione *Qui est* (Dices filiis Israel: *Qui est* misit me ad vos), o di *Ego sum qui sum*, significa non poter mutare e l'immutabilità è solo di chi rimane eternamente [10]. L'*esse* dell'Esodo è il nome dell'immutabilità; mentre tutte le cose cessano di essere quello che erano e divengono quello che non sono, e in questo passaggio si percepisce in un certo modo la morte (Quidquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat; si non est quod erat, mors quaedam ibi facta est) [11]; l'indivenibilità è l'unica a denunciare la presenza di un *esse verum, sincerum, germanum* [12]. Naturalmente non solo le cose con le loro qualità, ma anche gli uomini e l'anima stessa stanno tutti sotto il segno dell'impermanenza; solo Dio è l'*est* atemporale che trascende tutte le cose che sono, ma che sono per non essere [13]. Un *est* detemporalizzato che, seppur affiancato talvolta dagli altri due tempi *fuit* e *erit* ad indicare un'eternità che si distende in un durare infinito [14], più spesso e correttamente sta a significare un punto che raccoglie in sé ogni tempo, senza un prima né un dopo [15].

L'indivenibilità non è la sola caratteristica dell'*esse* divino. Questo *esse* che è eternità, come eternità è anche, pertanto, un'intensità coagulata, una presenza tutta concentrata in un solo « giorno »; anzi, ad essere più precisi, questa eternità è una *adessità* indivisa, perché nessun tempo è veramente presente, né il futuro, né il passato, né il giorno, né l'ora, né l'attimo in cui si pronuncia quella parola di una sola sillaba con tre lettere che è *est* [16].

L'*esse* esodico, inoltre, non significa soltanto eternità, immutabilità, concentrazione, adessità; ha ancora altre caratteristiche, anch'esse recisamente elleniche: la stabilità, l'eideticità, l'incomparabilità con l'*esse* di tutti gli altri enti. La stabilità, perché solo l'eternità del *Qui est* è vera *mansio*, permanere inconcusso aderendo al quale si supera l'insulto del tempo [17]; eideticità, perché il contenimento nell'eternità divina di tutti i *volumina saeculorum* [18] è un contenere di fondamento che è permesso tradurre nei termini della causalità eidetica: l'eternità è l'*eidos* del tempo il quale rispetto al suo modello è un puro *vestigium* [19]. L'incompa-

rabilità riguarda l'assenza di un termine medio tra la totalità dell'essere a cui non manca nulla e gli enti che, messi a confronto con il *summum esse*, sono nulla, difettivi di tutto, e che solo quando l'Essere è tolto possono venir detti essere [20].

Le determinazioni dell'*esse* sin qui raccolte: l'immutabilità, la intransitività [21], la permanenza, la stabilità, sembrano tutte confluire in un concetto di eternità come quiete, come sussistenza inconcussa ed inalterabile. Sorge allora spontanea la domanda se questo *esse* che è l'eternità, o che ha come suo contenuto l'eternità, possa in contrasto con la fonte neoplatonica essere pensato come un *esse* quieto al quale è opposto il movimento, un'indivenibilità che postula l'esclusione da sé del movimento. In realtà Agostino sembra già accennare ad una prima risposta in senso contrario a quella qui accennata, di un *esse* concepito come un'immobilità siderale, orientandosi verso un *esse* concepito come un'unità dinamica, un autopossesso articolato di sé attraverso se stesso; e questo quando osserva che il *Qui sum*, che esprime il nome divino, riassume in un sol fiato la totalità (*totum*) del contenuto divino:

> Anche tu potresti rispondere: Io sono. Chi sei? Gaio. Un altro potrebbe dire: sono Lucio; un altro ancora: sono Marco. Ma potresti aggiungere altro? No, solamente il tuo nome. Questo era quel che Mosé si aspettava da Dio, perché proprio questo gli aveva domandato: come ti chiami? Da chi dirò che sono stato mandato per rispondere a coloro che me lo domanderanno? *Io sono*. E chi? *Colui che sono*. Questo è dunque il tuo nome? Questo è il nome che riassume tutto (hoc est totum quod vocaris)? [22]

Da queste interrogazioni, e dalla risposta, l'*esse* si presenta come il nome che riassume il tutto di Dio, e questo tutto, altrove, sempre in relazione al commento di *Esodo*, 3, 14, si presenta articolato come esser buono, esser giusto, esser vero [23]; una totalità che, lungi dall'essere vuota di determinazioni, le racchiude tutte, una stabilità che sembra ben lontana dall'essere l'opposto del dinamismo.

3. Idipsum esse: *tautologicità o articolazione?*

Ma qualcosa che sembra in contrasto con questa conclusione ci viene illustrato da un'ultima caratteristica dell'*esse* agostiniano: la sua identità con se stesso. Questo *esse* eterno, puro (sincerum), semplicissimo (simplex), limipidissimo (germanum), è un *esse* che *rimane nella pura identità con se stesso* (*idipsum*), escludendo da sé ogni differenza, non potendo in alcun modo ora essere questo ora essere quello, mentre la mutabilità delle creature comporta differenza da sé, e con la differenza l'esclusione dell'identità di sé con sé, che è l'identità dell'eternità [24].

La domanda allora si ripropone di nuovo: questa radicale autoidentità che sembra contrassegnare l'*esse* divino, la sua natura, può essere intesa secondo il modello di un'identità tautologica (A=A), secondo cioè quel tipo di proposizioni, come propende a scrivere qualcuno [25], per le quali l'essere è l'essere, secondo un'identità di fatto astratta e puramente ripetitiva. La natura di Dio, ci si chiede, è in Agostino una vuota coincidenza oppure al di qua e al di là del segno = vengono identificati contenuti diversi? Dio in Agostino, per parlare in termini platonici, è l'atto identificante una *symploké* ideale, o, secondo la posizione dell'empirismo e del formalismo antistenici, un'identità pensata secondo il modello dell'identità riflessiva che hanno le *res* sostantificate [26]? o ancora, il che è lo stesso, è il *semnón*, sacro, isolato, solenne, senza movimento né vita, contro cui si acuisce l'intelligenza del platonico *Sofista* [27]?

Abbiamo già visto altrove [28] come la tradizione neoplatonica imponga alla sostanza divina l'obbligo di essere unità relazionale, mediazione, essere-movimento, *ousia* ed *enérgheia* ad un tempo, unità nella differenza e nonostante la differenza [29], e abbiam visto tra l'altro come anche la terminologia agostiniana cerchi di recuperare per l'*essentia* divina i caratteri della platonica ousia, *sostanza* e *dynamis* al tempo stesso [30]; qui si tratta di vedere se nel-

l'*idipsum esse,* nella *stessità*, che definisce la natura di Dio, ci troviamo di fronte ad un'identità che contiene in sé la differenza, ad un'identità dinamica, ad un interiore articolarsi che ci faccia vedere in quell'*idipsum*, come nella sostanza che è anche esplicazione di sé e ritorno a sé, un'identità che è anche differenza.

Si potrà pensare che Agostino ponga la relazionalità, l'unità mediata, solo nella costituzione trinitaria di Dio: soltanto in quella forma Dio sarebbe la totalità in sé differente, processuale, dinamica; altrove riguardo alla pluralità *ideale* delle *rationes* le differenze sarebbero soltanto pensate, non « reali »[31]. Riteniamo però che quella trinitaria non sia l'unica articolazione di Dio, la sua unica riflessività; esiste anche un dispiegamento in Dio che non è costituito dalle sole relazioni tra le Persone, ma anche dai contenuti intellegibili che, lungi dall'essere applicati al solo Verbo, riguardano Dio nel suo complesso. Il fatto che tra gli intellegibili non vi sia la distinzione che c'è tra le persone della Trinità non toglie che essi siano distinti, una volta che si comprenda appieno che il loro non essere altri l'uno dall'altro esclude tutti i tipi di distinzione che le cose hanno tra loro, ma non esclude di principio la differenza, se si intende la differenza al modo di Dio.

Se questa distinzione sussiste, l'identità dell'*idipsum esse* agostiniano non è un'identità vuota, la vuota tautologica ripetizione che possono avere solo le cose fisse nella loro isolatezza, ma è un'identità avente un contenuto, un *idem* di diversi, di determinazioni che, pur essendo infinite, non rompono per questo la semplicità divina. E se Dio è questo *idipsum* che non esclude la differenza, ma è relazione, allora cambia anche il suo modo di differire dal mondo. Formuliamo allora la domanda: è possibile vedere in Agostino una struttura relazionale in Dio, a prescindere dalla sua vita trinitaria, e questa unità relazionale che Dio sarebbe, è coerente al tipo di differenza che Dio ha rispetto al mondo?

4. *Solo un'alternativa tra differenza reale e differenza logica?*

Una volta che si ammetta, come ammettiamo, che, esclusa la struttura trinitaria, il tema dell'interiore articolarsi di Dio non è messo a fuoco esplicitamente nell'Ipponate, possiamo dire che l'essenziale di una risposta positiva alla domanda esiste. Per dimostrare come Agostino concepisce Dio come un atto unimolteplice bisogna pensare intanto che tutte le volte che il santo pensa l'unità o l'*unum* divino non lo pensa logicamente mai secondo il modello predicativo aristotelico di B che inerisce ad A, ma secondo il modello dell'unità profonda di unità e molteplicità che è tipico del platonismo. Questa unità non è una semplice identificazione annullante, un *esse in*[32] delle *rationes* in Dio che, uguali a Dio, perdono la loro caratteristica di contenuti differenti senza più conservare una determinazione propria[33]. Accanto alla tematica dell'*esse in* delle *rationes*, vi è infatti anche quella dell'*esse apud*[34], uno stare « presso » Dio che è indicativo di una differenza in Dio[35]. Dio non è immediatamente la stessa cosa del mondo intellegibile, ma sembra identificarlo come si identifica un diverso; non sembra essere un'identificazione di A con se stesso (A=A), ma di A uguale a contenuti diversi, aventi una loro sussistenza.

Vogliamo con questo insinuare che per Agostino in Dio vi è una differenza reale, ontologica, delle idee tra loro, tale cioè da minare la semplicità divina? Certamente no. Solo che la direzione della soluzione per non vedere in Dio un puro *idipsum*, ma un *idipsum* che è *totum*, sta a nostro avviso nell'uscire dalle alternative della scolastica di distinzione reale o distinzione puramente logica, riguadagnando la distinzione che il plato-neoplatonismo ha lasciato ad Agostino, che è una distinzione posta al livello dello Spirito, una distinzione che non è differenza di cose, né di puri pensieri, né di oggetti. Vediamo brevemente in successione la storia di questo formarsi di un concetto di Dio come unità non

annullante le distinzioni che costituiscono il suo contenuto. Da esse ci potremo fare un'idea se l'*esse* di Agostino sia anch'esso, al suo interno, relazionalità.

5. *La differenza in Dio, al modo di Dio, nella tradizione neoplatonica*

La qualificazione e lo strutturarsi contenutistico dell'Essere divino si erano già annunciati nel *Sofista* platonico, là dove l'*on* veniva contrassegnato come composizione tra parmenidismo ed eraclitismo [36]; l'intellegibile nella sua totalità è movimento e atto, e non può essere pensato se non come la distinta indisgiunzione dei generi opposti dell'identità e dell'alterità [37], superando così l'opposizione dell'unità e della molteplicità o della quiete e del movimento [38], e guadagnando un concetto di Dio in cui tutto è insieme, con un balzo in avanti rispetto alla *Repubblica* e al *Simposio*, dove Dio è, come idea delle idee, un'*aseitas* indistinta che annulla le determinazioni ideali [39]. L'*alethine ousia* (*Sofista* 246 b) di cui Platone ci parla non è, pertanto, un'unità che possa essere pensata come l'opposto della molteplicità, né come una molteplicità assunta a momento assoluto indipendente dall'unità.

Questo principio, formulato allo stato embrionale in Platone, si ripresenta nella tradizione neoplatonica in due forme, di cui la seconda per l'influenza su Agostino è più importante della prima. In Plotino, infatti, a causa della persistenza dell'influsso dello schema aristotelico di predicazione [40], l'affermazione che la molteplicità non si oppone (máchetai) all'unità [41] e che il divino è unità dell'unità e della molteplicità [42] è limitata all'ambito del solo Intelletto. Il *Nous* è questa unimolteplicità, questo *idem* di diversi mantenuti distinti e coglibili, che compensa con la sua comprensibilità la perdita [avvenuta con la scissione tra il livello dell'*essere* e quello dell'Assoluto] dell'Uno, rapito nella totale inafferrabilità [43].

In Porfirio, invece (e in Vittorino), pur essendo mantenuta, secondo l'interpretazione negativistica della Prima Ipotesi del *Parmenide*, una concezione irrelata dell'Assoluto, dell'Assoluto come nulla [44], a fianco di essa ne troviamo un'altra in cui l'Uno non è mera e fissa identità con sé, ma movimento identificante determinazioni opposte; identità di positivi che in lui coincidono senza annullarsi; identità manifestata da una serie di espressioni che contrappesano l'apofaticità della serie delle espressioni negative [45]. Nell'Assoluto porfiriano, che coincide significativamente con l'essere e con il pensiero che si pensa (ad indicare la sua relativa intellegibilità, ma in ogni caso intellegibilità) [46], le qualità opposte si trovano al loro massimo livello, e come tali, osserva Vittorino, coincidono: Dio è quiete che è identica ad un movimento infinito, o movimento identico ad una quiete ineffabile.

Ora, l'importanza per Agostino di questa coincidenza dei *maxima* sta nel fatto che in quella tradizione è posta un'idea di Assoluto, e non solo un'idea di Intelletto, che « conserva » e non annulla semplicemente i contenuti intellegibili. Li « conserva » e insieme li « toglie ». Li conserva in quanto la differenza tra movimento e quiete è in Dio ancora esistente, li toglie in quanto non è la differenza che hanno tra loro le cose mondane; in lui rimane una *distinctio*, ma la paradossalità appunto dell'espressione *motus stabilis* o *cessans motus* [47] sta a significare che quella *distinctio* non è la distinzione né temporale che hanno le cose mondane (come tra fasi di un processo), né spaziale (tra strati localizzabili), né cosale, né mentale. La *distinctio* degli intellegibili in Dio è una differenza dalla differenza e dall'indifferenza o, se si vuole, un'unità dell'unità e della molteplicità. È una *distinctio*, se si vuole, dal punto di vista mondano indistinta, ma non per questo in sé meno distinta.

Questa è la descrizione della relazione che costituisce la ricchezza del contenuto divino, il quale non è mai, in questi autori, pura identità ripetitiva ma, secondo l'intuizione platonica, movi-

mento che sta o quiete che si muove. Il che non vuol altro dire se non che il Principio che fa essere *idem* gli intellegibili non è semplicemente solo identico, e dunque espungibile come un irrelato in sé, ma un identico a cui non si oppone il diverso, e che lo ha come proprio contenuto: il Principio è unità dell'identità e della differenza. E questa unità di contenuti è evidente: per poter essere tutte le determinazioni intellegibili, l'Assoluto non deve esserne una in particolare, per esempio l'identità. Ciò significa necessariamente che, pur non rompendo la semplicità divina, gli intellegibili ne costituiscono il contenuto.

6. *Dio in Agostino: un'indifferenza che nega* solo *le distinzioni mondane*

Dunque, dopo questa carrellata che ha visto l'Intelletto di Plotino e l'Uno di Porfirio come unità relazionali e articolate [48], anche il Dio di Agostino può apparirci come un'identità dinamica, una pienezza di contenuti, impliciti al massimo grado, senza che con ciò vengano annullati? Crediamo di sì, crediamo che anche l'Ipponate si aggiri in questa atmosfera, senza per questo rompere la semplicità divina, e questo perché anche per lui, come per i neoplatonici, il concetto di differenza che viene usato non è mai quello aristotelico, alternativo tra una differenza tra *hypokeimena* sostanziali, o una tra puri pensati. In una chiave di lettura come la sua, in cui la categoria fondamentale è la relazione, l'*in-esse* (e cioè né la relazione né la sostanza aristoteliche), è possibile un concetto di differenza che non comporta separazione (e dunque in Dio rottura della semplicità) ma neppure identità (e dunque in Dio annullamento della ricchezza dei contenuti).

L'ostacolo maggiore a questa interpretazione è dato dall'obiezione che pone una differenza essenziale tra l'eideticità, la ricchezza di contenuti dell'Intelletto plotiniano, e la *simplex natura* [49] dell'Assoluto agostiniano. Si è detto da parte di questa obiezione che nell'Ipponate l'Assoluto [che sarebbe il piano della totale assenza di determinazioni; non è possibile infatti predicarlo secondo lo schema sostanza-accidente [50]], ha attirato e risolto nella sua orbita, per il dogma della *homousia*, il piano dell'essere, o del Figlio, che è quello dell'intellegibilità e dell'articolazione [51]. Il mescolamento in Agostino della seconda ipostasi plotiniana, che rappresenta il livello in cui si pongono gli *eide* e che dunque è ancora il piano accessibile al pensiero, con la prima, si è detto essere avvenuto a tutto detrimento dell'intellegibilità di Dio e a favore di una sua concezione come identità vuota di contenuti. Al posto del coordinamento plotiniano dei due piani [che porrebbe ad un tempo le due esigenze del pensiero greco, quella parmenidea di essenziale intellegibilità dell'essere, e quella platonica dell'*epekeina tes ousias*, dell'Assoluto assolutamente trascendente], al posto di quel coordinamento, avremmo la fissità, senza determinazioni interne, dell'Assoluto agostiniano [52].

Rispondiamo all'obiezione osservando che il rifiuto della predicazione delle categorie aristoteliche non è esercitato da Plotino solo per l'Assoluto; il rifiuto vale anche per il piano dell'Intelletto [53], e questa esclusione di una predicazione per gli intellegibili secondo lo schema della sostanza e dell'accidente non toglie assolutamente che tra gli *eide* vi sia distinzione. Nel mondo intellegibile tutto è *ousia* e non ci sono attributi [54], è vero; ma questo non vuol dire che non vi sia una differenza tra queste *ousiai* e, di conseguenza, con la differenza, la ricchezza di contenuti dell'Intelletto. È così vero che la stessa opposizione tra i generi del mondo sensibile non è che la conseguenza di una determinatezza (che è ancora più tale, proprio perché è intrinseca) del mondo intellegibile, una determinatezza degli *eide* che non va pensata come determinatezza di qui, come di cose esterne che si determinano escludendosi [55].

Non si capisce come questa « differenza essenziale nell'unità » degli *eide* o dei generi sommi possa veramente venire a mancare

nel neoplatonico Agostino [56]. Perché, una volta che si intenda l'esatto significato del suo *non aliud* (l'essere cioè l'essenza di Dio *non altra* dagli attributi che si possono predicare di essa, e l'essere queste attribuzioni, grande, giusto, ecc., non altre l'una dall'altra) [57], e lo si intenda nel *solo* senso di una *non distinzione* né di tipo specifico, né generico, né cosale, né numerico, né analogico, né spaziale, né temporale (come sono le distinzioni che si possono predicare sul piano delle cose), allora si potrà capire che la sua in-differenza non significa affatto assenza di determinazioni o vuota identità [58]. Questa indifferenza, infatti, prende chiaramente il suo senso in Agostino dal confronto con l'essere *aliud* che le cose sono o hanno tra loro (o sono al loro interno come l'anima) [59]. In esse non solo la sostanza è diversa dagli accidenti, ma una qualità è diversa dall'altra e una parte non è l'altra, uno stato dell'anima non è l'altro [60]. Nelle cose corporee una cosa è altra dall'altra, una parte è minore del tutto, perchè la chiave della differenza tra i corpi è lo spazio, e se non ci fosse lo spazio, se non ci fosse l'estensione che separa e distingue, i corpi stessi non sarebbero neppure riconoscibili [61].

Il *non aliud* di Dio, pertanto, è un'autoidentità solo rispetto all'alterità delle cose, alla loro mutabilità (perché poter mutare significa, appunto, poter essere altri da se stessi e non poter essere immutabilmente tutto, come lo è invece Dio *simplex et multiplex*), ma non un'identità che esclude la differenza. L'*est* con cui Agostino designa il nome di Dio (est est; magnum ecce est; hoc est totum quod vocaris), se solo esternamente nella sua isolatezza assomiglia all'*egó-egó* o all'*eimí-eimí* dell'Uno di Plotino [62], rappresenta in realtà tutta una ricchezza interiore di determinazioni, di relazioni vicendevoli [63]. Certo, per comprendere come ci si possa trovare di fronte ad una coincidenza del tutto con la parte, di ogni parte con ogni altra parte, come risulta dai testi citati, per comprendere come ci si possa trovare di fronte ad una coincidenza inclusiva e complicativa della totalità degli *eide* senza perdere in differenza, bisogna sempre ricordarsi che

questa non è una coincidenza di *cogitata*, né di cose, né di possibilità, ma appunto di idee nel senso platonico, di *rationes*.

Si obbietterà che questa inclusività è solo del Verbo e solo mediamente di Dio? In realtà Agostino non si perita di porre in Dio, e non solo nel Verbo, le idee [64]; e questa chiara attribuzione a Dio della molteplicità delle determinazioni intellegibili può essere fatta solo sulla base di una coscienza che in lui la differenza sarà al modo di Dio. La differenza degli *eide* è una differenza, si può supporre, che rimane riconoscibile e contenutistica, perché nell'essere differente dalla differenza e dalla indifferenza che le cose hanno tra loro offre, *per questa differenza*, un appiglio, una sporgenza, un'eideticità. La esclusione di Dio e in Dio della differenza delle cose, del loro *esse aliud* (che è una differenza che significa privazione: non poter essere tutto ed essere altri dall'altro; non poter essere eternamente ed essere, per lo scorrere del tempo, altri da se stessi), non è l'esclusione di quella differenza che permette, in quanto differenza, la cognitività.

Questa ricchezza di determinazioni è allusa da tutta una serie di proposizioni in parte negative e in parte positive che non vogliono essere una semplice espressione di apofatismo, un invito a compiere il salto nel Totalmente Altro, nella mistica dell'ineffabile, bensì un invito a lasciare le categorie opposte della *ratio* che cosalizza a favore di quelle superiori dell'*intellectus*. In esse si dice che Dio non è un oggetto il cui opposto è un soggetto, non è un'azione il cui opposto è il riposo, né una semplicità il cui opposto è la molteplicità; Dio non è né maggiore né minore [65], né infinito né finito nello spazio [66], né infinito né finito nel tempo [67], né infinito né finito nella mutabilità [68]; in esse si dice che Dio è così infinitamente più veloce di tutti i moti da essere un « moto stabile » [69], che è una semplicità molteplice o una molteplice semplicità [70], che è semplicemente molteplice e uniformemente multiforme [71] e che conosce con una conoscenza incomprensibile tutte le cose incomprensibili [72].

Tutte queste definizioni, e in particolare gli ossimori *motus stabilis, multiplex simplicitas, simplex multiplicitas* [73], non sono tanto espressioni di una lotta anticategoriale che vorrebbe rappresentare l'ultimo passo precedente quello mistico del salto nella nube del non sapere quanto, invece, l'indice di una chiara coscienza di quello che deve essere la costituzione in sé dell'Assoluto, della sua relazionalità intrinseca, non descrivibile secondo le opposizioni di un intelletto aristotelico. Il *magnum sine quantitate*, il *bonum sine qualitate*, l'*ubique totum sine loco* riferiti a Dio [74], non esprimono la fuga verso l'ieraticità, ma il rifiuto di cosalizzare, rifiuto che non è ancora una rinuncia a capire. Il rifiuto di considerare disgiuntivamente le opposte determinazioni di essere e movimento, di molteplicità e semplicità, ecc. (secondo l'*aut aut* aristotelico), e l'opzione opposta fatta da Agostino di tenerli insieme, *et et*, non hanno come risultato un annullamento reciproco (come se si trattasse di due forze meccaniche, che tirassero entrambe in senso inverso lungo la medesima linea orizzontale), bensì danno origine ad un movimento o a una natura che li conserva entrambi, seppur liberati dalla loro opposizione [75]. Dio è appunto questo movimento liberato dalla qualifica di essere *solo* diverso senza essere identico, *solo* semplice senza essere molteplice, *solo* quiete senza essere moto.

In quella coincidenza che è opposta alle opposizioni della statica e della dinamica, dell'essere molti ed essere uno, dell'essere da nessuna parte e in qualche luogo, dell'essere e del non essere [76], sembra rinnovarsi, pur con tutti i limiti delle riprese imperfette e non totalmente consapute, il non sopito ricordo del *Sofista* (248 a ss.) e del concetto di relazione che Platone insieme ai neoplatonici ha forgiato: l'Uno non è raggiunto quando lo si è contrapposto irrelatamente ai molti, ma quando si ritrovano i molti in esso in un'unità di unità e molteplicità. Dio è *in sé* assoluta relazione, ecco quello che sembra emergere da queste definizioni di Agostino. È relazione nel senso in cui quel concetto è stato determinato dai neoplatonici: *non* sostanza

senza relazione, né relazione estrinseca alla sostanza, *ma relazione sostanziale, compositio ex eodem et diverso, inseparabilis distinctio et tamen distinctio* [77], articolazione e non fissità, unità degli opposti senza annullamento, movimento che sta, quiete che si muove [78].

7. *La differenza dal mondo*

E che altro è, per finire, questa coincidenza di *ousia* ed *enérgheia* in Dio che è data dall'essere Dio *relazione*, se non l'aspetto complementare di quello che è stato rinvenuto nei capitoli precedenti? Dio è *in sé* relazionalità, impenetrazione, unità di tutti i dinamismi, identità che ha in sé la distinzione, d'accordo; ma è anche *rispetto al mondo* una relazione che non è né la sostanza né la relazione aristoteliche. Dio, infatti, non è solo trascendente, lo abbiam visto, non è solo immanente; non è solo occulto, non è solo pubblico; ma è insieme *secretissime et praesentissime, altissime et proxime, semper agens et semper quietus, colligens et non egens* [79], *super omnia intra omnia* [80]; *ubique totus et nusquam locorum* [81]; sta sotto (*portans*) non meno di quanto stia dentro (*implens*) e stia fuori (*protegens*), sta all'inizio (*creans*) non meno di quanto stia durante (*nutriens*) e alla fine (*protegens*) [82]; se ne è andato non meno di quanto sia ancora qui [83].

Insomma e in una parola: l'*idipsum esse* di Agostino è mediazione, relazionalità, antifissità e antisostanzialità; non *soltanto in sé*, ma *anche riguardo a noi*, e questo perché, una volta sostituite, come ci sembra di aver dimostrato, le categorie aristoteliche con quelle platoniche, non solo Dio, ma anche il mondo e il rapporto di Dio con il mondo appaiono come una relazione. Solo attraverso il prepotente emergere di quella categoria si materializza questa conclusione: Dio è una distinzione come unità di differenza e indifferenza; è una semplicità inclusiva di tutto,

una relazione non ipostatizzabile; e il mondo, a sua volta, non è una cosa, un *hypokeimenon* isolato e toccabile; ma è un *esse ad*, una relazione, un inerire al Principio.

Ogni *hiatus* sostanzialistico tra Dio e mondo è stato superato; al posto di quello è subentrata la *relatio* tra due termini che non è meno tale per essere asimmetrica. Se fosse consentito riassumere in una formula l'intera costruzione della teologia filosofica agostiniana, potremmo dire, con lui (e con i neoplatonici), che *tutto è relazione*.

NOTE

[1] Si tratta della formula « metafisica dell'Esodo » lanciata da E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris 1932, trad. it. Brescia 1963, p. 79, n. 14) che il grande storico ha creduto di veder continuare anche in Agostino sulla base di testi come *Conf.* XIII, XXXI, 46 e *De Trinit.* VII, 5, 10.

[2] E. GILSON, *L'esprit*, trad. cit., pp. 63-66.

[3] O, si dice ancora, non vi sarebbe all'interno del pensiero non cristiano un significato della parola « essere » che è riservato esclusivamente a Dio. Vedi E. GILSON, *trad. cit.*, p. 61.

[4] Cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, cit., 16 ss.

[5] Cfr. W. BEIERWALTES, *Plotin. Ueber die Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt 1967, pp. 172-177. A parere del Beierwaltes (che ha rinnovato questo giudizio a più riprese) la *Exodusmetaphysik* che viene fuori dai passi di Agostino, che commentano *Ex.* 3, 14, una volta posta a confronto con i testi della tradizione platonica (Filone, Plutarco, Massimo di Tiro, Porfirio, Apuleio), si rivela come una tipica teologia filosofica.

[6] Giustamente il BEIERWALTES, *Neoplatonica*, art. cit., p. 149, ha comunque rilevato accanto alla componente platonica predominante nel termine *esse*, anche quella cristiana: l'essere un *esse* relativo (*ad*) all'uomo: « Quod enim Ego sum ad me pertinet; quod autem Deus Abraham et Deus Jacob et Deus Isaac, ad te pertinet » (*Enarr. in Ps.* 134, 6). Due sono, pertanto, le valenze del *nomen* « esse » dell'Esodo: una quella che riguarda Dio in sé, come *nomen* che significa eternità (*nomen aeternum, in se, apud me*), l'altra quella che riguarda coloro cui si rivolge (*nomen temporale, nomen misericordiae, ad nos, propter te*). Vedi: *Sermo* 7, 7; *Enarr. in Ps.* 101, 2, 10; *ibid.* 134, 6 e il commento di W. BEIERWALTES, *Platonismus*, cit., pp. 34 s.

[7] Cfr. per es. *Enn.* VI, 7, 32, 12; V, 2, 1, 1; V, 2, 2, 24; III, 8, 9, 39; VI, 8, 21, 24. È tutte le cose in quanto in lui tutte sono contenute uguali a lui (AGOSTINO, *De gen. ad litt.* V, XVI, 34: « Omnia primitus habens sicut ipse est »); il che non vuol dire che Dio sia l'unica cosa che esiste, ma che a lui non manca nulla: Dio è l'autentica ma non la sola realtà. Ed è nulla non nel senso di un *nihil negativum* ma in quanto nessuna delle cose esistenti si identifica con lui (Agostino: nihil horum, quae fecit, existens, *ibid.*); tutte infatti derivano da quello. Cfr. per Plotino l'ottimo commento di K. KREMER, *Die neupl. Seinsphilosophie*, cit., pp. 179-181.

[8] *De civ. Dei* VIII, 5.

[9] Che *solo* l'eternità *sia* (esti monon), e che dunque essere ed eternità si identifichino è la conclusione plotiniana (*Enn.* III, 7, 3, 34) dalla posizione platonica del *Timeo* 37 e 5-38 a 2: solo l'essenza eterna è libera dal divenire. Cfr. W. BEIERWALTES, *Plotin*, cit., p. 172.

[10] *Sermo* 6, 3, 4: « Cum enim quaereret nomen Dei hoc dictum est: Ego sum qui sum. Haec dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos. Quid est hoc? O Deus, o domine noster, quid vocaris? Est vocor, dixit. Quid est " Est vocor "? Quia maneo in aeternum, quia mutari non possum. Ea enim quae mutantur, non sunt quia non permanent. Quod enim est, manet. Quod autem mutatur, fuit aliquid et aliquid erit; non tamen est quia mutabile est. Ergo incommutabilitas Dei isto vocabulo se dignata est intimare: Ego sum qui sum ». Cfr. anche *In Joh.* XXXVIII, 10, cit. alla nota sotto. Sull'immutabilità come concetto platonico basterà ricordare la definizione dell'intellegibile nella *Repubblica* VI, 484 b 4: ciò che permane invariabilmente costante.

[11] *In Joh.* XXXVIII, 10: « Quid sit ipsum esse, dicat cordi, intus dicat, intus loquatur [...] est enim semper eodem modo esse. Res enim aliqua, quaelibet omnino [...] si mutabilis est, non vere est; non est enim ibi verum esse, ubi est et non esse. Quidquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat; si non est quod erat, mors quaedam ibi facta est; peremtum est aliquid ibi quod erat, et non est. Nigredo mortua est in capite albescentis senis, pulchritudo mortua est in corpore fessi et incurvi senis, mortuae sunt vires in corpore languentis, mortua est statio in corpore ambulantis [...] quidquid mutatur et est quod non erat, video ibi quamdam vitam in eo quod est, et mortem in eo quod fuit ».

[12] Cfr. *Sermo* 7, 7: « Omnia enim quae mutantur, desinunt esse quod erant, et incipiunt esse quod non erant. Esse verum, esse sincerum, esse germanum non habet nisi qui non mutatur ». E *Enarr. in Ps.* 38, 7: « Est simplex, est verum, est germanum ».

[13] *In Joh.* II, 2: « Cum videatis ergo ista omnia esse mutabilia, quid est quod est, nisi quod transcendit omnia, quae sic sunt, ut non sint? » Sulla trascorrenza continua delle cose, delle qualità, dell'anima vedi le righe precedenti di questa citazione.

[14] *In Joh.* XCIX, 5: « Ego sum qui sum; et: Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos; tamen propter mutabilitatem temporum in quibus versatur nostra mortalitas et nostra mutabilitas, non mendaciter dicimus, et fuit, et erit, et est. Fuit in praeteritis saeculis, est in praesentibus, erit in futuris. Fuit quia numquam defuit; erit quia numquam deerit; est, quia semper est ».

[15] Cfr. *Enarr. in Ps.* 9, 11: « In Dei autem natura non erit aliquid, quasi nondum sit; aut fuit, quasi iam non sit; sed est tantum id quod est, et ipsa est aeternitas ». *Ibid.* 101, 2, 10: « Ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi: Est; non est ibi: fuit et erit, quia et quod fuit, iam non est; et quod erit, nondum est; sed quidquid ibi est, nonnisi est ».

[16] L'adessità, la contemporaneità, la presenza a se stesso e la concentrazione di tutti i tempi nel coagulo infuocato dell'*Ego sum*, di contro alla fugacità ed inesistenza del tempo che scorre (con una ripresa delle memorabili considerazioni di *Conf.* XI, XIV, 17-XI, XXXI, 41) si trovano enunciate particolarmente in *Enarr. in Ps.* 121, 6: « Si ergo ibi [in Dio] anni stant, et ipsi anni qui stant unus annus est, et ipse unus annus qui stat unus dies est; quia ipse unus dies nec ortum habet nec occasum, nec inchoatur ab hesterno, nec excluditur a crastino, sed stat semper ille dies »; e *ibid.* 38, 7: « Cum dicis ipsum Est, certe una syllaba est, et momentum unum est, et tres litteras syllaba habet; in ipso ictu

ad secundam huius verbi litteram non pervenis, nisi prima finita fuerit; tertia non sonabit, nisi cum et secunda transierit [...]. Est illud simplex quaero, Est verum, Est germanum quaero, Est quod est in illa Ierusalem sponsa domini mei, ubi non erit mors, non erit defectus, non erit dies transiens, sed manens ». Cfr. anche *Conf.* XI, XI, 13-XIII, 16: dies tuus non cotidie sed hodie. Sull'eternità come puro ora (*nyn*) cfr. *Enn.* III, 7, 3, 28-30. BEIERWALTES, *Plotin*, cit., pp. 170 s.

[17] *Enarr. in Ps.* 38, 7: dies manens; *ibid.* 38, 8: mansio quaedam; *Sermo* VI, 3, 4: maneo in aeternum; *Enarr. in Ps.* 101, 2, 12-13: Deum manere. Sulla *stabilitas* di Dio cfr. *Enarr.* 121, 6; 127, 15. Sull'eternità come *stasis* cfr. *Enn.* III, 7, 3, 35. Cfr. anche il commento di W. BEIERWALTES, *Plotin*, cit., pp. 37-39, 152 a *Enn.* III, 7, 2, 20 dove si rileva molto giustamente la caratteristica della *stasis* dell'intellegibile come quella di una quiete a cui non è opposto il movimento (*Enn.* VI, 3, 27, 30 s.; *ibid.* 33 s.; *Enn.* VI, 2, 7, 36-41).

[18] *De Trinit.* II, 5, 9: « Ordo quippe temporum in aeterna Dei sapientia sine tempore est »; *ibid.* IV, 17, 23: « In ipsa sapientia Creatoris [...] volumina temporum ».

[19] Sul tempo come immagine dell'eternità cfr. *Enarr. in Ps.* 9, 7: « Vicissitudo enim temporum sibi succedentium [...] aeternitatis quaedam imitatio est ». E *De gen. ad litt. lib imperf.* 13, 38: « Haec enim nunc dixit tempora, quae intervallorum distinctione aeternitatem incommutabilem supra se manere significat, ut signum, id est quasi vestigium aeternitatis tempus adpareat ». Sul tempo immagine mobile dell'eternità cfr., naturalmente, *Timeo* 37 d 5. Nella tradizione neoplatonica, come in Agostino, l'eternità non è naturalmente solo una condizione, ma anche un soggetto, « una vita che persiste nella sua identità » (*Enn.* III, 7, 3, 16); l'eternità di vita è la struttura stessa dell'Intelletto.

[20] Cfr. *Enarr. in Ps.* 38, 8; 38, 22; 39, 9; 101, 2, 10. Per tutti citiamo l'importante 134, 14: « Hoc dices eis, inquit, " Qui est misit me ". Ita enim ille est ut in eius comparatione ea quae facta sunt non sint. Illo non comparato sunt; quoniam ab illo sunt; illi autem comparata non sunt; quia verum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est ». Su questa imparagonabilità dell'*esse* divino cfr. la matrice del calco in PORFIRIO, *In Parmenidem*, ed. cit., p. 76 e p. 84: noi non siamo nulla di fronte a lui, mentre lui è il solo ad essere veramente rispetto alle cose che vengono da lui.

[21] *Enarr. in Ps.* 101, 2, 10: « Anni, enim, tui in generatione generationum. Quare non ait: Anni tui in saecula saeculorum [...] sed ait: In generatione generationum anni tui? sed qui: anni tui? Qui, nisi qui non veniunt et transeunt? »

[22] *Enarr. in Ps.* 101, 2, 10.

[23] *Ibid.* 134, 4.

[24] *Ibid.* 121, 5: « Quid est idipsum? Quod semper eodem modo est; quod non modo aliud et modo aliud est. Quid est ergo idipsum nisi quod est? Quid est quod est? Quod aeternum est. Nam quod semper aliter atque aliter est, non est, quia non manet: non omnino non est, sed non summe est. Et quid est quod est, nisi ille qui quando mittebat Moysen, dixit illi: Ego sum qui sum? » Cfr. anche *Enarr. in Ps.* 146, 11; *Conf.* IX, IV, 11. Sulla stessità-identità con sé dell'eternità cfr. *Enn.* III, 7, 3, 26 (BEIERWALTES, *Plotin*, p. 170).

[25] W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, cit., p. 33. L'autore, però, nella pagina seguente esclude che l'*esse* di Agostino sia veramente una tale fissità, ma non ci dice in quale modo questo possa avvenire. Né i suoi recensori hanno colmato questa lacuna rinvenendo la riflessività di Dio nella *circumincessio per-*

sonarum (cfr. S. Otto, rec. a questo libro di Beierwaltes in « Phil Jahrbuch » (1973), pp. 437-442). Si tratta, invece, di sapere se, indipendentemente dalla teologia trinitaria, esista in Agostino un aggancio del suo *esse* al movimento dell'idea platonica.

[26] Cfr. *Sofista* 251 b 5 ss.

[27] *Ibid.* 248 e 6 ss.

[28] Vedi alle pp. 40-45.

[29] Vedi la descrizione di questa unità dialettica in W. Beierwaltes, *Andersheit. Grundriss einer neuplatonischen Begriffsgeschichte*, in « Archiv für Begriffsgeschichte » (1973), pp. 166-197 (spec. 173-174). Naturalmente questa relazionalità è per Plotino solo del Nous, non dell'Uno.

[30] Vedi alle pp. 203-207.

[31] Questa, come è noto, è l'interpretazione tomista della dottrina agostiniana delle idee divine; cfr. *Summa Theol.* 1, 15, a. 2 e a 3.

[32] Sul « luogo » delle *rationes*: in hoc principio, in verbo tuo, in sapientia tua, in virtute tua (*Conf.* XI, IX, 11). L'*in*, in questo caso, sembra la particella dell'assorbimento di ogni specificità; vedi nota sotto.

[33] *De gen. ad litt.* IV, III, 7: « In ipso [...] sicut ipse ».

[34] *Conf.* I, VI, 9: « [...] apud te rerum omnium instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium inmutabiles manent origines et omnium inrationalium et temporalium sempiternae vivunt rationes » e *Conf.* III, IV, 8: apud te sapientia. Si leggano su questa tematica le importanti pagine di O. Lechner, *Idee und Zeit*, cit., pp. 165-177.

[35] Cfr. *Solil.* I, 8, 15: « Intellegibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina tamen plurimum *differunt* »; *De ord.* II, 18, 47: « [...] dinoscendos duos mundos [il mondo sensibile e quello intellegibile] *et* ipsum parentem universitatis ». La dimensione degli intellegibili sembra distinta da quella divina. Cfr. O. Lechner, *op. cit.*, pp. 166 s.

[36] *Sofista* 249 a-b.

[37] Cfr. le indicazioni che su questo punto si trovano in W. Beierwaltes, *Proklos*, cit., pp. 61-62 dove si fa vedere la *Wirkungsgeschichte* di questo motivo del platonico *Sofista* in Proclo.

[38] Così ottimamente: K. Flasch, *Die Metaphysik*, cit., pp. 105, 128, 226, 254, 323.

[39] Cfr. K. Flasch, *op. cit.*, p. 263.

[40] È il grande merito di K. Flasch, *Die Metaphysik*, cit., pp. 124-129, 254, l'aver individuato alla base dell'indicibilità dell'Uno plotiniano (cfr. per es.: V, 5, 13, 1 ss.; V, 3, 13; V, 5, 6; VI, 9, 5, 30-32, ecc.) un elemento ritardante di origine aristotelica. Plotino si muove ancora, sotto questo aspetto, all'interno dell'orizzonte stagiritico in cui si può raggiungere una cognizione solo attraverso una struttura predicativa (attribuendo additivamente ed estrinsecamente *ti kata tinós*); ogni predicazione, pertanto, finisce per presupporre esattamente quella dualità tra *determinans* e *determinandum*, tra predicato e soggetto che Plotino vuole evitare per l'Uno. Da qui la necessità, soprattutto in base all'interpretazione letterale del *Parmenide* (mentre va inteso come dimostrazione delle assurdità che si incontrano se si spezza la *symploké* uno-molti), dell'apofatismo a cui conclude la 1ª ipotesi (137 c-142 a); da qui la necessità, dicevamo, del salto nella teologia negativa escludendo l'eideticità o la conoscibilità dell'Assoluto (VI, 9, 3, 43-44; VI, 7, 32, 9-10; VI, 7, 17, 40) e, paradossalmente, la stessa conoscenza che l'Assoluto può avere di sé (V, 6, 2, 10-17; VI, 7, 38). L'Assoluto può essere solo se stesso (A=A), completamente isolato e senza relazione (V, 3, 10, 29-37). Da qui il via a quella retorica dell'*aphairesis*, o esclusione di ogni affermazione riguardante l'Uno, che rinuncia ad accompagnare sino in fondo lo sforzo del pensiero mediante la fatica del concetto. Ciò che probabilmente, come dice giustamente il Flasch (p. 319), in Platone era solo un'ipotesi assurda (la 1ª ipotesi) e che voleva contrassegnare l'impossibilità di pensare l'Uno senza relazioni, diventa in Plotino l'espressione di ciò che vi è di più sublime. Il carattere insostenibile della irrelatezza dell'Uno plotiniano, emergerà prepotentemente nella riflessione del grande Damascio. Se l'Uno è *veramente absolutus* allora non dovrà avere alcuna relazione con alcuna cosa, non dovrà nemmeno essere principio, non dovrà essere niente del tutto, non dovrà neppure essere Uno. Quand'anche lo pensassimo come « inconoscibile », non raggiungeremmo altro che noi stessi o il vuoto dei nostri pensieri, perché dire che *lo ignoriamo* o significa dire che lo conosciamo (ignorandolo, certamente), il che non può essere ammesso perché contrasta con l'isolatezza, oppure, ed è l'unica cosa ammissibile, significa che noi non sappiamo neppure se questa nostra ignoranza relativa ad un oggetto sia veramente relativa ad un oggetto che ignoriamo. Cfr. Damascius, *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, ed. Ruelle, par. 7. Ancora sull'impossibilità di pensare l'Uno senza relazioni si confronti il fondamentale par. 13. Da queste aporie si manifesta il superamento della teologia negativa in Damascio. Che vuol dire per Dio teologia negativa? che *nessuna denominazione gli conviene* (tutte gli devono essere negate) *se una denominazione esclude le altre*. Dire che l'Uno *non è* questa denominazione (negargli cioè una denominazione) significa allora dire per Damascio, che l'Uno *non è solo* questa, poiché lui è tutto (cfr. M. C. Galperine, *Damascius et la théologie négative*, in AA.VV., *Le Néoplatonisme*, cit., pp. 261-262).

[41] *Enn.* VI, 4, 4, 35-36.

[42] *Ibid.* V, 8, 23: *ama ekaston kai holon*. Sulla distinta indistinzione del mondo intellegibile (plethos adiakriton kai diakekrimenon): VI, 9, 5, 16; V, 9, 9, 15: VI, 4, 4, 42; VI, 5, 10, 47-50; cfr. anche i testi citati da W. Beierwaltes, *Andersheit*, cit., p. 174.

[43] L'inconoscibilità pone l'Assoluto (*hen*) su un piano diverso da quello dell'essere, identico all'intellegibile e all'intelletto. Questa differenza di piani in Plotino è, secondo G. Huber (*Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der Spätantike*, Basel 1955, pp. 20-88) corretta, perché differenzia l'Assoluto, come fondamento, da ciò che è fondato, l'essere, oggetto del nostro conoscere, e non confonde come farebbe Agostino, in forza del dogma consustanzialistico, i due piani finendo paradossalmente, per porre ciò che dovrebbe essere per definizione l'oggetto del conoscere umano, l'essere, come identico a Dio, e dunque di fatto inconoscibile. Su questa interpretazione vedi più avanti nel testo.

[44] Cfr. Vittorino, *Adversus Arium* I, 49, 17-40 (Marius Victorinus, *Traités theologiques sur la Trinité*, ed. a cura di Paul Henry e Pierre Hadot, Paris 1960, 2 voll., vol. I, pp. 342-344): « Unum sine existentia, sine substantia, <sine vita >, sine intelligentia — supra enim haec — immensum, invisibile, indiscernibile universaliter omni alteri et his quae in ipso et his quae post ipsum, etiam quae ex ipso, soli autem sibi et discernibile et definitum, [...] impartile undique, sine figura, sine qualitate neque inqualitate, sine qualitate quale, sine colore, sine specie, sine forma, omnibus formis carens [...] ipsa motione celebrior, ipso statu stabilior — motione enim ineloquibili status est, statu autem ineffabili superelativa motio — continuatione omni densior, distantia universa altior, definitior universo corpore et maius omni magnitudine, omni corporalis purius, omni intelligentia

et corpore penetrabilius [...] omni toto maius [...] omni parte magis pars ». Si osservi nel testo il passaggio dalla *via negationis* alla *via eminentiae*. Secondo P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, cit., vol. I, pp. 45-143, questo, e altri testi vittoriniani, sono improntati a Porfirio, sì che per diverse ragioni si possa parlare di « discorsi porfiriani » di Vittorino. Ancora per Dio, « nulla di ciò che lo segue », cfr. *In Parm.* XII, 23, 24 (Hadot, p. 104). Per i precedenti di Platone e Plotino cfr. HADOT, *Porphyre*, p. 281.

45 Dio infatti non è soltanto indicato con una serie di espressioni negative del tipo: né questo, né quello; ma come il *maximum* di ciascuna delle determinazioni opposte (nel testo precedente: status-motio; continuatio-distantia; definitior-maius; purius-penetrabilius; totum-pars) e, *come tale*, come la coincidenza dei *maxima*. Per esempio è più mobile (celebrior) di ogni movimento e più stabile di ogni riposo (stabilior); è pertanto allora riposo per mezzo di un movimento indicibile e movimento grazie ad una quiete ineffabile: motione ineloquibili status, statu ineffabili superelativa motio. Il che non vuol altro dire se non che Dio non è nessuno dei generi sommi (teologia negativa) secondo cioè il modo che hanno i generi sommi, ma li è tuttavia secondo il suo modo proprio (teologia affermativa). E questa è la ragione ottimamente individuata dall'HADOT (*Porphyre*, cit., pp. 282-283; 285) del perché il passo vittoriniano-porfiriano, citato alla nota 44, concluda paradossalmente, dopo tutta la serie apofatica, in una serie di affermazioni che rovesciano il negativo precedente in un positivo: Dio è « sotto una modalità assolutamente universale, l'ente vero, essendo lui stesso la totalità degli enti che sono veramente » (vere *on* totum, vere quae sunt omnia ipsum existens); Dio, per mezzo di un'ineffabile potenza, è, sotto un modo assolutamente puro, tutti gli enti veri (inenarrabili potentia pure existens omnia quae vere sunt). Gli enti che sono veramente sono l'insieme del mondo intelligibile. Anche nel suo commento al *Parmenide* IV, 27 (Hadot, p. 76) Porfirio conclude l'iniziale teologia negativa con un'affermazione positiva: l'Uno è il solo ad essere veramente.

46 Sull'identificazione Uno=Essere in Porfirio cfr. *In Parmenidem* XII, 25-27 (Hadot, p. 104); sull'identicazione Uno=Pensiero cfr. *In Parmenidem* XIII e XIV. Non vi sono dubbi, allora, sul fatto che con Porfirio la tradizione negativistica del neoplatonismo trovi una grossa eccezione. Se Dio è essere e insieme non essere, pensiero e insieme non pensiero, teologia negativa e teologia positiva sono ugualmente legittime. Vedi anche W. BEIERWALTES, *Platonismus*, cit., pp. 24-25.

47 Oltre a *Adv. Arium* I, 49, 30-32, vedi *ibid.* IV, 8, 26-29: « Esse enim primus motus est qui cessans dicitur motus, idem intus motus; cum enim se ut exsistat operatur, recte et intus motus et cessans motus est nominatur » (*Traités*, cit., p. 525). Una storia del termine *motus stabilis* si trova in E. L. FORTIN, *Christianisme*, cit., pp. 105-110, dove sono citati altri testi analoghi di Vittorino.

48 Come anche l'*Unum* vittoriniano che è sì *supra omnia*, ma insieme puro essere (esse purum), e pensiero (Cfr. *Adv. Arium* IV, 23, 22 ss.; II, 4, 43; IV, 27, 8; ed. Henry-Hadot).

49 *De Trinit.* XV, 5, 8: « In illa ineffabili simplicique natura ».

50 *Ibid.* VII, 5, 10: « Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia [...] sed in illo sit tamquam in subiecto ».

51 Cfr. G. HUBER, *Das Sein und das Absolute*, cit., pp. 129 ss.; ID., *Momente der metaphysischen Grundproblematik*, in « Studia Philosophica » (1961), pp. 84 ss.

52 G. HUBER, *Das Sein*, cit. p. 131.

53 Cfr. per es. *Enn.* II, 6; VI, 1; VI, 2.

54 *Enn.* II, 6, 1, 5-9: ekei panta ousia. Vedi il calco agostiniano in *De fide et symbolo* 20: « Quidquid ibi intelligere potest, substantia est ».

55 *Enn.* II, 6, 1, 8-12.

56 G. HUBER, *Das Sein*, cit., p. 133: « Mentre dunque il carattere non accidentale delle determinazioni dell'essere ha in Plotino il significato che l'essere è essenzialmente, ovvero nella sua essenza (Wesenheit), differenziato, in Agostino esso significa il superamento (Aufhebung) della differenza tra l'essere e la sua essenziale (in quanto non accidentale) determinazione. L'essere (*esse*) e ciò che l'essere è divengono identici senza differenza ».

57 Cfr. *De Trinit.* V, 8, 9: « Quoniam quippe non aliud est Deo esse et aliud magnum esse, sed hoc idem illi est esse quod magnum esse »; *ibid.* VI, 7: « Et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse aut omnino ipsum esse ».

58 Cfr. G. HUBER, *op. cit.*, p. 135 che parla di « leere Identität ».

59 Cfr. *De civ. Dei* XI, 10, 2.

60 *De Trinit.* VI, 6, 8: « Sed tamen etiam in anima cum aliud sit artificiosum esse, aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem, aliud cupiditas, aliud timor, aliud laetitia, aliud tristitia [...] manifestum est non simplicem sed multiplicem esse naturam ».

61 *Epist.* 148, 2: « Si nullum intervallum sit, nec ipsa corpora per eos [gli occhi] videmus ».

62 I testi agostiniani sono *Conf.* XIII, XXXI, 46: « Ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est est »; *Enarr. in Ps.* 101, 2, 10. Il testo di Plotino in cui è indicata l'impossibilità di enunciare l'Uno altrimenti che con tautologie è *Enn.* V, 3, 10, 31-37.

63 Che Dio sia un *totum ibi simul* (*Sermo* 117, 10, 14) di determinazioni inescludentisi e insieme inannullantisi crediamo lo si possa dedurre anche da queste note: 1) Nell'*Epist.* 147, 17, 43 i contenuti intellegibili (bonitas, pax, fides, ecc.) sono detti concentrarsi « omnia in uno sine angustia, sine circuitu regionum », senza cioè bisogno di contorni estesi nello spazio, ma nonpertanto sono *suis terminis nota*, aventi cioè i loro propri limiti; 2) L'uso della locuzione *unum omnia* (o *unus omnia*) per indicare indifferentemente sia il confluire distinto delle persone nell'unità della Trinità (*De Trinit.* VI, 10, 12: « In illa summa Trinitate tantum est una quantum tres simul, nec plus aliquid sunt duae quam una, et in se infinita sunt [non-determinate estrinsecamente]. Ita et singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus, et unum omnia »); sia il confluire distinto delle determinazioni ideali nel Verbo (*De civ. Dei* IX, X, 3: « Ceterum dictus est in Scripturis sanctis Spiritus Sapientiae multiplex, eo quod multa in sese habeat; sed quae habet haec et est, et ea omnia unus est. Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt *infiniti quidam eique finiti* [non determinati estrinsecamente ma non per questo meno in sé determinati]; *De Trinit.* VI, 10, 11: « Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem et esse et vivere, et primus et summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intellegere, sed id quod est intellegere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia, tamquam verbum perfectum, cui non desit aliquid et ars quaedam [...] omnipotentis et sapientis Dei plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea *sicut* ipsa unum de uno cum quo unum » [l'essere molti e insieme uno della Trinità è *sicut*, come, l'essere molti e insieme uno delle *rationes* nel Verbo]; sia il con-

fluire delle determinazioni in Dio, tutte presenti specificatamente ma insieme tutte riunite mirabilmente in uno (*Epist.* 14, 4: « Quamobrem quod plurimorum hominum ibi ratio, non ad ipsum hominem pertinet [perciò colà vi è la *ratio* dei singoli uomini, e non semplicemente la *ratio* dell'uomo in generale] quamquam miris rursum modis ad unum omnia redigantur »); 3) Il fatto che quella stessa locuzione, *unum omnia*, insieme alla sua variante *omnia simul* (Cfr. *De Trinit.* IV, 1, 3: « Ibi [nel Verbo] principaliter atque incommutabiliter sunt *omnia simul*, non solum quae nunc sunt in hac universa creatura, verum etiam quae fuerunt et quae futura sunt. Ibi autem nec fuerunt nec futura sunt sed tantummodo sunt; et omnia vita sunt et *omnia unum* sunt et magis unum est et una est vita »), è la traduzione letterale dell'espressione plotiniana equivalente per indicare la vita di indisgiungibile simultaneità dell'Intelletto, in cui tutto è in sé distinto senza che questa distinzione sia quella delle cose mondane (cfr. per l'unum omnia=*hen* panta *Enn.* III, 3, 7, 9; V, 8, 9, 2-3; II, 6, 1, 8-9, ecc.; omnia simul=homou panta: III, 6, 6, 23; III, 7, 3, 19-20; V, 3, 15, 21; I, 1, 8, 8, ecc. In Plotino, naturalmente vi sono anche altre espressioni significative della *coincidentia* intellegibile per es.: *hen pollá* (*Enn.* IV, 8, 3, 10; V, 3, 15, 22; VI, 2, 2, 2, ecc.) e *pan panta* o *pan pan* (ogni cosa tutte, ogni cosa è ogni cosa), *Enn.* III, 2, 14, 15; V, 8, 4, 8. Per altri testi agostiniani che indicano Dio o il Verbo come *totum simul* o *simul omnia* cfr. per es. *Conf.* XI, 11, 13; *Enarr. in Ps.* 61, 18: « In quo simul sunt omnia non diversa, non separata, non inaequalia »); 4) Infine la grande identità che esiste tra il testo di *De Trinit.* VI, 10, 12 citato precedentemente che parla della consussistenza delle persone trinitarie ed *Enn.* VI, 5, 6, 2-3 dove si parla della coinerenza degli intellegibili: « [gli intellegibili] sono molti per la natura in-finita [che hanno], molti in uno, e uno in molti, e tutti insieme ».

[64] Cfr. per es. *De gen. ad litt.* V, XVI, 34: « Nihil horum quae fecit [sc. Deus] existens et omnia primitus habens, sicut ipse est, neque enim ea faceret, nisi ea nosset, antequam faceret, nec nosset, nisi videret, nec videret, nisi haberet, nec haberet ea, quae nondum facta erant, nisi quemadmodum est ipse non factus ».

[65] *De vera relig.* XXX, 56: nec maior nec minor.

[66] *Ibid.* XLIII, 81: nec per finitum, nec per infinitum crassum.

[67] *Ibid.* XXX, 56: spatio aut loci aut temporis, nec maior nec minor.

[68] *Ibid.* XLIII, 81: nec per finitum nec per infinitum mutabile.

[69] *De gen. ad litt.* IV, XIV, 23: « Satis adparet recte intuentibus hunc ipsum incomparabilem et ineffabilem, et si possit intellegi, stabilem motum suum rebus eam [la Sapienza] praebere ». Nel testo Dio è detto moto stabile nei confronti della creazione, non ancora propriamente in se stesso. Cfr. anche la formula « agisce senza agire »: novit quiescens agere, et agens quiescere (*De civ. Dei* XII, 18, 2); quietus feceris (*Conf.* XIII, XXXVII, 51); semper operaris et semper requiescis (*Conf.* XIII, XXXVII, 52), dove il tema sembra già poter indicare l'essere in sé di Dio.

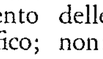
[70] Cfr. *Epist.* 169, 2, 7; *De civ. Dei* XI, X, 3; *De Trinit.* VI, 4, 6: simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate.

[71] *De civ. Dei* XII, 19: simpliciter multiplex et uniformiter multiformis.

[72] *Ibid.*: incomprehensibili comprehensione omnia inconprehensibilia comprehendit.

[73] Cfr. gli equivalenti plotiniani: simplex multiplicitas=poikilon aploun (*Enn.* VI, 4, 11, 15); motus stabilis=enérgheia menousa (*Enn.* VI, 8, 16, 14). Certamente non neghiamo che esista in Agostino *anche* una teologia negativa, ma neghiamo che questa possa essere caratterizzata come qualcosa di più di *uno* tra gli elementi del suo pensiero (per una raccolta di testi cfr. V. Lossky, *Éléments de théologie négative chez S. Augustin*, in AA.VV., *Augustinus magister*, vol. I, cit., pp. 575-581).

[74] *De Trinit.* V, 1, 2: « Ut sic intellegamus Deum si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum [...] ». In senso anticategoriale cfr. anche *Conf.* IV, XVI, 29 dove si parla dell'impossibilità di predicare di Dio, *mirabiliter simplicem*, i *decem praedicamenta* della logica aristotelica. Su Dio come *numerus sine numero, mensura sine mensura, pondus sine pondere*, cfr. *De gen. ad litt.* IV, IV, 8; *Enarr. in Ps.* 146, 11.

[75] Molto bene si comprende il superamento delle opposizioni nell'intellegibile come oppositio oppositorum con un grafico; non: ⟷, ma: . Cfr. V. Mathieu, *Limitazione qualitativa della conoscenza umana*, Torino 1949, pp. 25-26; poi ripreso in *La speranza nella rivoluzione*, Milano 1972, p. 173.

[76] In Dio, pertanto, non vi è solo coincidenza di contrari, semplicità e molteplicità, ma anche coincidenza di contradditori, di essere e non-essere cioè. Per Cusano vedi al solito l'eccellente K. Flasch, *Die Metaphysik*, cit., p. 214. Per Agostino *De ordine* II, XVI, 44: « [nel suo processo verso la scienza il dotto incontra questi temi] quid sit nec in loco esse nec nusquam [il non essere in un luogo, e insieme l'essere da qualche parte], et quid sit praeter tempus et semper, quid sit et nusquam esse et nusquam non esse, et numquam esse et numquam non esse [non essere mai e non mai non essere] ». Mi sembra evidente per la progressione di difficoltà nei problemi che l'ultimo contrassegni la natura divina, o in generale l'intellegibile. Vedi anche il seguito del testo.

[77] Solo l'ultima espressione è agostiniana ed è riferita all'io spirituale, cfr. *Conf.* XIII, XI, 12. Cfr. nello stesso testo le grandiose formule della *circumincessio personarum* che potrebbero essere prese analogamente a significare la ricchezza, cui non si oppone povertà, della luce divina: *miris modis simpliciter et multipliciter infinito in se sibi fine*. La Trinità è a se stessa e in sé finita (determinata nelle sue persone) ma insieme in-finita (perché non determinantesi secondo le determinazioni di qui).

[78] Il tema di Dio [o, rispettivamente, dell'Uno o dell'Intelletto] sia come *coincidentia* degli opposti, coimplicazione di contrari, unità dinamica, che come superiorità e liberazione dalle categorialità mondane, tema che qui si sta intravvedendo in Agostino, è ampiamente presente nella tradizione neoplatonica. Cfr. per es. Plotino, *Enn.* VI, 6, 3, 28 ss.; Proclo, *In Parmenidem* 1076, 35 ss. (Cousin); 1123, 26-1124, 28 ecc.; Pseudo Dionigi, *De div. nomin.* V, 7 (821 B); 10 (825 B); Scoto Eriugena, *De divis. naturae* I, 74; Meister Eckhart, *In Joh.*, n. 35; Cusano, *De non aliud* 19, 47, 9 s. (Wilpert).

[79] *Conf.* I, IV, 4; VI, III, 3.

[80] *De gen. ad litt.* VIII, XXVI, 48: « Interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia ».

[81] *Conf.* VI, III, 3.

[82] *Ibid.* I, IV, 4.

[83] *Ibid.* IV, XII, 17: « Abscessit enim et ecce hic est [...] abscessit unde numquam recessit »; *Epist.* 137, 2, 4: « Novit venire non recedendo ubi erat; novit abire non deserendo quo venerat ».

CONCLUSIONE

Riprendiamo, in un breve epilogo, quanto crediamo di aver consegnato *ad acta* lungo il corso di questo scritto. La posizione agostiniana si è presentata, ai nostri occhi, per quanto riguarda la riflessione sul tema dei rapporti Dio-mondo, come un punto di vista complesso e ad un tempo rigoroso. Forte di una lettura della tradizione neoplatonica in grado di far compiere al neofita cristiano una sorta di « seconda circumnavigazione » rispetto alla semplice accettazione del dato rivelato, Agostino ci sembra mostrare una dottrina su Dio (e parallelamente una dottrina sul suo rapporto col mondo) che evita il *proton pséudos* implicito in *una* delle due tendenze dell'aristotelismo: la tendenza ad interpretare la realtà come una realtà, prima di tutto, di *cose* [1].

Contro questa tendenza, che è ad un tempo una tentazione, e contro la regola generale che vige al suo interno (lo schema di inerenza, *ti kata tinós*, di dati empirici intorno ai quali, o nei confronti dei quali, tutto il resto risulta additivo o predicativo), Agostino sembra aver compiuto, con una consapevolezza a volte esplicita a volte implicita, una scelta decisiva.

Una scelta, cioè, verso il plato-neoplatonismo che si è concretata in una serie di punti della massima importanza: una dottrina della gradualità della sostanza (199-222) e della sostanzialità della relazione (161-198) che è l'esatto opposto della fissazione e,

rispettivamente, della minimalizzazione stagiritiche, e che ci ha portato a vedere nella stessa natura di Dio (311-335) un plesso inestricabile di essere e movimento, sostanza e relazione, identità e differenza, *ousia* ed *enérgheia*; una concezione della causalità divina come *praesentia* della Forma ideale che rovescia la preminenza accordata, nell'aristotelismo, alla *causa movens* (285-309); una dottrina non sostantificante dello spazio, liberato, grazie all'« apoftegma » dell'intraneità del mondo in Dio (253-283) e, in ultima analisi, grazie alla dottrina della relazione irreciproca (223-252), dalla condizione di *container*, cui l'aveva relegato la *Fisica* del Filosofo.

Intorno a questi risultati principali si è attestata una serie di guadagni secondari che nel loro insieme non contraddicono la struttura relazionale della *Weltanschauung* dell'Ipponate: la causalità dell'*artifex* come una causalità essenzialmente ideale (103-109), l'inlocalizzabilità del mondo angelico (125-126), l'antisostanzialismo della filosofia dell'unità (237-239), l'idea di verità come non affezione delle cose (19-22), e altri ancora.

Nonostante alcuni limiti tecnomorfi e alcune accentuazioni reificanti su cui ci siamo pure soffermati (57-65; 158 n. 9; 163-165), crediamo che si possa concludere con una risposta precisa alle accuse di oggettivizzazione e di deismo dalle quali siamo partiti e dalle quali, *discussionis gratia*, ci separano ormai tante pagine. Come abbiamo già anticipato qua e là, non vi è nessun rapporto tra quelle obiezioni e la costruzione filosofica, su Dio e sul mondo, del santo. Non si è confuso, non si è cosalizzato, né cosmologizzato il rapporto del Principio con il principiato. In una visione complessiva di queste pagine si può dire, senza alcuna preoccupazione di sbagliare, che la differenza tra il mondo e Dio è sempre mantenuta, dalla riflessione metafisica dell'Ipponate, come una differenza modale: una differenza che non è separazione, in un'unità che non è identità. In questa prospettiva, in cui i *realia* non sono soggetti entificati ma dei *relata*, non vi è più alcun posto, come ben si può capire, per le oggettivizzazioni.

NOTE

[1] Questa critica ad Aristotele non può essere fatta senza tener presente l'altra linea di prosecuzione al plato-neoplatonismo, a cui ci siamo più volte richiamati (cfr. pp. 29, n. 3; 85, n. 25; 95, n. 3; 195, n. 63; 305, n. 46) e, in ogni caso, senza dimenticare quanto diceva Goethe a Eckermann (28 marzo 1827): « Se un moderno vuol riprendere i difetti di un così grande uomo del passato, lo deve fare, almeno, stando in ginocchio ».

BIBLIOGRAFIA

A) Testi antichi e traduzioni *:

Ci limitiamo a segnalare le opere, le edizioni critiche o semicritiche e le traduzioni di cui abbiam fatto effettivamente uso. Per semplicità la numerazione per lettere e righe di Platone e di Aristotele è fatta secondo l'edizione oxfordiana. Per Plotino ci si rifà all'edizione di É. Bréhier. Diamo qui di seguito l'esplicazione delle abbreviazioni delle collane dei manuali e dei dizionari più importanti: BAC = *Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid; CC = *Corpus christianorum*, Series Latina, Turnhout; CFA = *Collana di Filosofi Antichi*, Napoli; CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien; FAM = *Filosofi Antichi e Medievali*, Bari; H. ph. Gb = *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München; H. th. Gb = *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München; H. W. Ph. = *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart; OCT = *Oxford Classical Texts, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, Oxford; PG = Migne, *Patrologia Graeca*, Paris; PL = Migne, *Patrologia Latina*, Paris; GCS = *Die griechischen christlicher Schriftsteller*, Leipzig; RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, Leipzig; SC = *Sources Chrétiennes*, Paris; Teubner = *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig; Th. W.N.T. = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart.

Agostino:

Opera omnia, PL 32-47, Paris 1861 ss.
Confessionum libri XIII, ed. M. Skutella, Teubner, Leipzig 1934.
Contra Academicos, De ordine, De vita beata, ed. F. Knöll, CSEL 63, Wien 1922.
De civitate Dei, ed. D. Dombart et A. Kalb, Teubner, Leipzig 1928-1929.
De dialectica, trsl. intr. by B. Darrell Jackson, ed. J. Pinborg, Boston 1975.
De diversis quaestionibus 83, De octo Dulcitii quaestionibus, ed. A. Mutzenbecher, CC 44A, Turnhout 1975.
De genesi ad litteram, De genesi ad litteram imp. liber. Locutionum in Heptateucum, ed. J. Zycha, CSEL 28, Wien 1894.
De libero arbitrio, ed W. M. Green, CSEL 74, Wien 1956.
De Trinitate, ed. W. J. Mountain et F. Glorie, CC 50-50A, Turnhout 1968.
De vera religione, ed. W. M. Green, CSEL 77, Wien 1961.
Enarrationes in Psalmos, ed. E. Dekkers et I. Fraipont, CC 38-40, Turnhout 1956.
Epistulae, ed. A. Goldbacher, CSEL 34, 1; 34, 2; 44; 57; 58, Wien 1895-1923.

---

* Una rassegna abbastanza completa di traduzioni ed edizioni di classici della tradizione neoplatonica sino ad Eriugena (escluso Agostino) si trova in S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978, pp. 313-316; e C. Zintzen (a cura di), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977, pp. 497-504.

In Iohannis evangelium, ed. R. Willems, CC 36, Turnhout 1954.
Miscellanea Agostiniana. Sermones post Maurinos reperti, ed. G. Morin, Roma 1930.
Oeuvres de Saint Augustin, Bibliothèque Augustinienne, Paris 1931 ss. [testo latino e trad. francese]:
vol. 1: *De moribus ecclesiae catholicae, De agone christiano, De natura boni*, par B. Roland-Gosselin, Paris 1949, 2ª ed.
vol. 4: *Contra Academicos, De beata vita, De ordine*, par R. Jolivet, Paris 1948.
vol. 5: *Soliloquia, De immortalitate animae, De quantitate animae*, par P. De Labriolle, Paris 1948.
vol. 6: *De magistro, De libero arbitrio*, par F. J. Thonnard, Paris 1952, 2ª ed.
vol. 8: *De vera religione, De utilitate credendi, De fide rerum quae non videntur, De fide et operibus*, par. J. Pegon, Paris 1951.
vol. 10: *Quaestiones 83, Quaestiones VII ad Simplicianum, Quaestiones VIII Dulcitii, De divinatione daemonum*, par G. Bardy, J. A. Beckaert, J. Boutet, Paris 1952.
voll. 13-14: *Les Confessions*, par A. Solignac, texte de M. Skutella, trad. de E. Tréhorel e G. Bouissou, Paris 1962.
voll. 15-16: *La trinité*, vol. I par M. Mellet e Th. Camelot, intr. E. Hendrikx; vol. II par P. Agaesse e J Moingt, Paris 1955.
voll. 33-37: *La cité de Dieu*, texte B. Dombart e A. Kalb, par G. Bardy, trad. G. Combès, Paris 1959-1960 (5 voll.).
voll. 48-49: *De genesi ad litteram libri duodecim*, par A. Agaesse e A. Solignac, Paris 1972.
Nuova Biblioteca Agostiniana, a cura della Cattedra Agostiniana, dir. da A. Trapé, Roma 1965 ss. [testo latino e trad. italiana]:
vol. I: *Le confessioni*, testo latino dell'ed. di M. Skutella riv. da M. Pellegrino, intr. trad. e note di C. Carena, Roma 1969, 2ª ed.
vol. III, 1-2: *Dialoghi* (*La controversia accademica, La felicità, L'ordine, I soliloqui, L'immortalità dell'anima*, vol. I; *La grandezza dell'anima, Il libero arbitrio, La musica, Il maestro*, vol. II), a cura di D. Gentili, intr. gen. di A. Trapé, Roma 1970-1976.
vol. IV: *La Trinità*, testo latino dell'ed. maurina confr. con il CC, intr. A. Trapè e M. F. Sciacca, trad. G. Beschin, Roma 1973.
voll. XXI-XXII-XXIII: *Le lettere*, testo latino dell'ed. maurina confr. con il CSEL; vol. I: intr. M. Pellegrino, trad. T. Alimonti e L. Carrozzi, note di L. Carrozzi; vol. II: a cura L. Carrozzi; vol. III: a cura L. Carrozzi, Roma 1969-1974.
voll. XXV-XXVI-XXVII-XXVIII: *Esposizioni sui Salmi*, testo latino dell'ed. maurina ripreso dal CC, vol. I: intr. A. Corticelli, trad. R. Minuti, rev. Benedettine di S. Maria di Rosano; vol. II: a cura di V. Tarulli; vol. III: a cura di V. Tarulli e T. Mariucci, vol. IV: a cura di V. Tarulli e indici a cura di F. Monteverde, Roma 1967-1977.

Albino:

Eisagoghè, in *Appendix Platonica* dei *Platonis Dialogi*, vol. VI, ed. C.F. Hermann, Teubner, Leipzig 1870.
G. Invernizzi, *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo. Saggio di interpretazione storico-filosofica con introduzione e commento del Didaskalikos* (vol. I, saggio introduttivo; vol. II, trad. e commento del Didaskalikos), Roma, 1976.

Ambrogio:

Exameron, ed. C. Schenkl, CSEL 32, Wien 1896.

Aristotele:

Opera, ed. I. Bekker, index v. H. Bonitz, Berlin 1831-1870, 5 voll., rist. anast. Berlin 1960-1961.
De anima, ed. W. D. Ross, OCT, Oxford 1956.
Analytica priora et posteriora, ed. W. D. Ross-L. Minio Paluello, OCT, Oxford 1954.
De caelo, intr., testo critico, trad. e note di O. Longo, in: *Opere di Aristotele*, sotto la direzione e con la collaborazione di C. Diano, Firenze 1962.
Categoriae et liber de interpretatione, ed. L. Minio Paluello, OCT, Oxford 1949.
Ethica Nicomachea, ed. I. Bywater, OCT, Oxford 1894.
Fragmenta, ed. W. D. Ross, OCT, Oxford 1955.
De la génération et de la corruption, texte établi et tr. par Ch. Mugler, Les Belles Lettres, Paris 1966.
Metaphysica, ed. W. Jaeger, OCT, Oxford 1957.
De mundo = Trattato sul cosmo per Alessandro, trad. con testo greco a fronte, intr. commento e indici di G. Reale, CFA, Napoli 1946.
Physique, texte établi et trad. par H. Carteron, Les Belles Lettres, 2 voll., Paris 1926-1931.
Poetica, ed. R. Kassel, OCT, Oxford 1965.
Topica et sophistici elenchi, ed. W. D. Ross, OCT, Oxford 1958.
Etica Nicomachea, trad. di A. Plebe, in: *Opere di Aristotele*, vol. VII, Bari 1973.
De l'Ame, trad. nouvelle et notes par J. Tricot, *Bibliothèque des Textes Philosophiques*, Paris 1934.
La metafisica, trad. introd. e commento di G. Reale, CFA, Napoli 1968, 2 voll.
Organon, a cura di G. Colli, in: *Opere di Aristotele*, voll. I e II, Bari 1973.

Atanasio:

Contra Arianos, PG 26.
De Incarnatione, ed. e trasl. by R. W. Thomson, Oxford Early Christian Texts, Oxford 1971.

Basilide:

Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, herausg. von W. Völker, Tübingen 1932, pp. 38-57.
Testi gnostici cristiani, a cura di M. Simonetti, Bari 1970, pp. 85-118.

Basilio:

In Hexaemeron, PG 29.
Homélies sur l'Hexaéméron, texte grec, introd. et trad. de S. Giet, SC 26, Paris 1949.

Clemente Alessandrino:

Stromata, ed. O. Stählin, GCS 15 e 17, Leipzig 1906-1909.

Cusano:

Directio speculantis seu de non aliud, ed. L. Baur e P. Wilpert, in: *Opera omnia. Ed. iussu et auct. Acad. Lit. Heidelberghiensis*, vol. XIII, Leipzig 1944-Hamburg 1950.

Damascio:

Dubitationes et solutiones de primis principiis, ed. C.A. Ruelle, Paris 1889, 2 voll., rist. anas. Amsterdam 1966.
A. E. Chaignet, *Damascius. Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, Paris 1898, 3 voll., rist. anas. Bruxelles 1964.

Eckhart:

Expositio libri Sapientiae, h. J. Koch; *Expositio sancti ev. s. Iohannem*, h. K. Christ-J. Koch., in: *Meister Eckhart. Die lateinischen und deutschen Werke*, herausg. im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936 ss., *Die lateinischen Werke*, II e III.

Filone:

De cherubim, ed. L. Cohn, in: *Philonis Alexandrinis opera quae supersunt*, ed. L. Cohn-P. Wendland, vol. 1, Berlin 1896.
De providentia I et II, intr. trad. et notes par M. Hadas-Lebel, Paris 1973, in: *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, par R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondésert, Paris 1961 ss., vol. 35.

Gregorio di Nissa:

In Hexaemeron, PG 44.
Oratio catechetica magna, PG 45.

Ireneo:

Adversus haereses, ed. W. W. Harvey, Cambridge 1857, 2 voll., rist. Cambridge 1949.

Massimo di Tiro:

Philosophoumena, ed. H. Hobein, Teubner, Leipzig 1910.

Nemesio di Emesa:

De natura hominis, PG 40.

Origene:

De principiis, ed. P. Koetschau, GCS 22, Leipzig 1913.
I Principi, a cura di M. Simonetti, in: *Classici delle religioni, La religione cattolica*, sez. diretta da P. Rossano, Torino 1968.
Der Johanneskommentar, ed. E. Preuschen, GCS, Leipzig 1903.
Commento al Vangelo di Giovanni, a cura di E. Corsini, in: *Classici della filosofia* coll. dir. da N. Abbagnano, Torino 1968.

Platone:

Opera, ed. J. Burnet, OCT, Oxford 1900-1907, 5 voll.
Cratyle, texte établi et trad. par L. Méridier, Les Belles Lettres, Paris 1950.
Les Lois, texte établi et trad. par E. des Places (lib. I-VI) et par A. Diès (lib. VII-X), Les Belles Lettres, Paris 1951-1956, 3 voll.
Parmenide, texte établi et trad. par A. Diès, Les Belles Lettres, Paris 1956, 3ª ed.
Philèbe, texte établi et trad. par. A. Diès, Les Belles Lettres, Paris 1959.
Le Sophiste, texte établi et trad. par A. Diès, Les Belles Lettres, Paris 1955, 3ª ed.
Clitofonte, La Repubblica, Timeo, Crizia, tr. di F. Sartori e C. Giarratano, in: *Opere Complete*, vol. VI, Bari 1974.
Dialoghi filosofici (Apologia di Socrate, Critone, Eutifrone, Ione, Carmide, Lachete, Liside, Ippia maggiore, Ippia minore, Protagora, Gorgia, Menone, Fedone, Eutidemo), a cura di G. Cambiano, in: *Classici della Filosofia*, Torino 1970.

Plotino:

Plotini opera, ed. P. Henry e H. R. Schwyzer, 3 voll., Paris-Bruxelles 1951-1973); editio minor, 2 voll. OCT, Oxford 1964-1977.
Plotins Schriften, übers. von R. Harder. Neuarbeitung mit griech. Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler. Band Ia-Ib (1956); IIa-IIb (1962); IIIa-IIIb (1964); IVa-IVb (1967); Va-Vb (1960); Vc (1958); VI (1971).
Ennéades, texte établi et trad. par E. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris 1924-1938 (terza rist. 1960-1963), 7 voll.
Enneadi, prima versione integra e comm. critico di V. Cilento, FAM, Bari 1947-1949, 4 voll.

Plutarco:

Diatriba isiaca e dialoghi delfici (Iside e Osiride, La E delfica, I responsi della Pizia, Il tramonto degli oracoli), testo e versione a cura di V. Cilento, Firenze 1962.

Porfirio:

Sententiae ad intelligibilia ducentes, ed. E. Lamberz, Teubner, Leipzig 1975.
Symmikta Zetemata [si tratta di frammenti per la maggior parte tratti dal *De natura hominis* di Nemesio], in: H. Dörrie, *Porphyrios' « Symmikta Zetemata ». Ihre Stellung in System u. Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, München 1959.
In Parmenidem [frammenti di un commento di Porfirio al *Parmenide*], éd. et trad. par P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, vol. II, Paris 1968.

Proclo:

In Platonis Parmenidem, ed. V. Cousin, Paris 1864, rist. anast. Frankfurt 1962.
Commentaire sur le Parménide, trad. par A. E. Chaignet, Paris 1900-1903, rist. anast. Frankfurt 1962, 3 voll.
In Platonis Timaeum, ed. E. Diehl, Teubner, Leipzig 1903-1906, 3 voll.
Commentaire sur le Timée, trad. et notes par A. J. Festugière, Paris 1966-1967, 2 voll.
The Elements of Theology, text tr. introd. and commentary by E. R. Dodds, Oxford 1963, Second edit.

Pseudo-Dionigi:

De divinis nominibus, PG 3.

Scoto Eriugena:

De divisione naturae, ed. Th. Gale, Oxford 1681, rist. anast. Frankfurt 1964.

Seneca:

Lettres à Lucilius, tome I, texte établi par F. Préchat et trad. par H. Noblot, Paris 1956 [è preso in considerazione solo questo volume].

Senocrate:

R. Heinze, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892, rist. Hildesheim 1965.

Teodorico di Freiberg:

Opera omnia, veröff. unter Leitung v. K. Flasch, Tomus I: *Schriften zur Intellekttheorie* (De visione beatifica, De intellectu et intellegibili), herausg. v. B. Mojsisch, Hamburg 1977.

Tommaso d'Aquino:

Summa Theologiae, cura fratrum eiusdem ordinis, BAC, Madrid 1961-1965, 5 voll., tertia editio.

De veritate, cura et studio R. Spiazzi, Torino 1964, decima editio.

Valentino:

Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, herausg. v. W. Völker, Tübingen.

Testi gnostici cristiani, a cura di M. Simonetti, Bari 1970, pp. 127-259.

Vittorino:

Traités théologiques sur la Trinité, texte établi par P. Henry, intr. trad. notes et commentaire par P. Hadot, SC 68-69, Paris 1960, 2 voll.; CSEL 83, Wien 1971 [incompleto].

B) Letteratura secondaria *:

J. A. Ackrill, *Plato and the Copula. Sophist 251-259*, in « Journal of Hellenic Studies » (1957), pp. 1-6.

L. Alici, *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Roma 1976.

A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. An Analytical and Historical Study*, Cambridge 1940, rist. Amsterdam 1967.

* Si segnalano soltanto le opere, *attinenti al tema*, lette e utilizzate o semplicemente lette.

—, *Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and S. Augustine*, in *Augustinus Magister*, vol. I, Paris 1954, pp. 277-283.

—, *Plotinus' Doctrine of the Infinite and its Significance for Christian Thought*, in « The Downside Review » (1955), pp. 47-58.

—, *The Background of the Doctrine that the Intelligibles are not outside the Intellect*, in « Entretiens Hardt » (1960), pp. 393-425.

—, *Christian Faith and Greek Philosophy* (in coll. con R. A. Markus), London 1960.

—, *The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians*, in « Texte und Untersuchungen » (1962), pp. 427-429.

—, *Plotinus*, in AA.VV., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (a cura di A. H. Armstrong), Cambridge 1967, pp. 195-268.

F. Ast, *Lexicon Platonicum*, Leipzig 1835-1838, rist. anast. Bonn 1956.

Th. A. Audet, *Une source augustinienne de l'argument de Saint Anselme*, in AA.VV., *E. Gilson, philosophe de la chrétienté* (a cura di J. Maritain), Paris 1949, pp. 105-142.

M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Teil I, Leiden 1976.

H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit*, II, *Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, trad. it. Milano 1978.

W. Beierwaltes, *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*, in « Zeitschrift für philosophische Forschung » (1961), pp. 334-362.

—, *Deus oppositio oppositorum* (*Cusanus de vis. dei XIII*), in « Salzbürger Jahrbuch für Philosophie » (1964), pp. 175-185.

—, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965.

—, *Plotin. Ueber Ewigkeit und Zeit* (*Enn. III, 7*), übers. eing. und kommentiert von W. Beierwaltes, Frankfurt 1967.

—, *Augustins Interpretation von Sapientia 11, 21*, in « Revue des Etudes Augustiniennes » (1969), pp. 51-61.

—, *Neoplatonica*, in « Philosophische Rundschau » (1969), pp. 130-152.

—, *Zu Augustins Metaphysik der Sprache*, in « Augustinian Studies » (1971), pp. 179-195.

—, *Platonismus und Idealismus*, Stuttgart 1972.

—, *Andersheit. Grundriss einer neuplatonischen Begriffsgeschichte*, in « Archiv für Begriffsgeschichte » (1973), pp. 166-197.

—, *Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings « Bruno »*, in « Philosophisches Jahrbuch » (1973), pp. 242-266.

—, *Aequalitas numerosa. Zu Augustins Begriff des Schönen*, in « Wissenschaft und Weisheit » (1975), pp. 140-157.

—, *Negati Affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Aesthetik durch Johannes Scotus Eriugena*, in « Philosophisches Jahrbuch » (1976), pp. 237-265.

R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt 1962.

H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris 1934.

H. Blumenberg, « *Nachahmung der Natur* ». *Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen*, in « Studium Generale » (1957), pp. 266-283.

H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Graz 1955, secunda editio [rist. del V vol. dell'edizione berolinense del 1870].

E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1961, 2ª ed.

—, *Images plotiniennes, images bergsoniennes*, in « Etudes Bergsoniennes » (1949), pp. 110-120.
—, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris 1962, 3ª ed.
R. Bultmann, *Das Problem der « natürlichen Theologie »*, in: R. Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, I Band, Tübingen 1964, 5ª ed.
—, *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch*, in: R. Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, IV Band, Tübingen 1965.
W. Brugger, *Theologia naturalis*, Freiburg 1964, 2ª ed.
F. Callahan, *St. Augustine and the Greek Philosophers*, Villanova 1967.
F. Cayré, *Le point de départ de la philosophie augustinienne. Preuve noologique de l'existence de Dieu*, in « Revue de Philosophie » (1936), pp. 306-328; *Caractère de cette philosophie*, ibid. (1936), pp. 477-493.
I. Chevalier, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg 1940.
E. Corsini, *Il trattato « De divinis nominibus » dello Ps. Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962.
R. H. Cousineau, *Creation and Freedom. An Augustinian Problem: « Quia voluit » and/or « Quia bonus »?*, in « Recherches Augustiniennes » (1962), pp. 253-271.
M. Cristiani, *Lo spazio e il tempo nell'opera di Eriugena*, in « Studi Medievali » (1973), pp. 39-136.
H. Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin*, Berlin 1964.
J. G. Deninger, *Wahres Sein in der Philosophie Aristoteles*, Meisenheim 1961.
G. De Santillana, *Per un incontro di umanesimo e scienza*, in AA.VV., *L'interpretazione dei fenomeni della vita* (a cura di V. Cappelletti), Bologna 1972, pp. 205-220.
A. Diès, *Autour de Platon*, Paris 1927, 2 voll.
H. Dörrie, *Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre*, in « Hermes » (1954), pp. 331-342.
—, *Hypostasis, Wort und Bedeutungsgeschichte*, in « Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen » (1955), pp. 55-93.
—, *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus*, in « Entretiens Hardt » (1960), pp. 191-242.
—, *Porphyrios' « Symmikta Zetemata ». Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus, nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, München 1959.
—, *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, in AA.VV., *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus* (Fest. J. Hirschberger), a cura di K. Flasch, Frankfurt 1965, pp. 119-141.
—, *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie auf Grund von Origenes, c. Celsum 7, 42 ff.*, in « Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen » (1967), pp. 23-55.
—, *Präpositionen und Metaphysik. Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen*, in « Museum Helveticum » (1969), pp. 217-228 (Sonderheft für W. Theiler).
—, *Dualismus*, in RAC, vol. IV, 334-358.
—, *Entwicklung*, in RAC, vol. V, 476-504.

P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, I e II, Paris 1913-1914 [sono presi in considerazione solo i primi due volumi].
I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, trad. it. Milano 1976.
O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966.
G. Ebeling, *Existenz zwischen Gott und Gott*, in « Zeitschrift für Theologie und Kirche » (1965), pp. 86-115; ora in: G. Ebeling, *Wort und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, II Band, Tübingen 1969, pp. 257-286.
K. Flasch, *Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury*, in « Philosophisches Jahrbuch » (1965), pp. 322-352.
—, *Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst*, in AA.VV., *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus* (Fest. J. Hirschberger), Frankfurt 1965, p. 265-306.
—, *Der Mensch als geistiges Wesen*, in AA.VV., *Denkender Glaube. Philosophische und theologische Beiträge zu der Frage unserer Zeit nach Mensch, Gott und Offenbarung* (a cura di J. Hirschberger e J. G. Deninger), Frankfurt 1966, pp. 13-59.
—, *Der philosophische Ansatz des Anselm von Canterbury im Monologion und sein Verhältnis zum augustinischen Neuplatonismus*, in « Analecta Anselmiana » (1970), pp. 1-44.
—, *Zur Rehabilitierung der Relation. Die Theorie der Beziehung bei Johannes Eriugena*, in AA.VV., *Philosophie als Beziehungswissenschaft* (Fest J. Schaaf), a cura di W. F. Niebel e D. Leisegang, Frankfurt 1971, pp. 5-25.
—, *Die Intention Meister Eckharts*, in AA.VV., *Sprache und Begriff* (Fest. B. Liebrucks), Meisenheim 1972, pp. 292-318.
—, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden 1973.
—, *Die Beurteilung des anselmianischen Arguments bei Thomas von Aquin*, in AA.VV., *Akten der 1. Int. Anselm-Tagung*, Bad Wimpfen 1970, pp. 111-125.
—, *Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter. Neue Texte und Perpspektiven*, in « Philosophisches Jahrbuch » (1978), pp. 1-18.
—, *Allgemeines/Besonderes*, in H.W.Ph., I, 169-177.
—, *Ding*, in H.W.Ph., II, 249-251.
—, *Eine, Einheit*, in H.W.Ph., II, 367-377.
—, *Etwas*, in H.W.Ph., II, 815-816.
—, *Gott*, in H.W.Ph., III, 741-748.
—, *Wesen*, in H.ph.Gb., 6, 1687-1693.
G. Florovsky, *The Concept of Creation in Saint Athanasius*, in « Studia Patristica » (1969), pp. 36-57.
E. L. Fortin, *S. Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme*, in AA.VV., *Augustinus Magister*, Paris 1954, vol. III, pp. 371-380.
—, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris 1959.
E. Früchtel, *Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins*, Frankfurt 1970.
U. Galimberti, *Linguaggio e civiltà. Analisi del linguaggio occidentale in Heidegger e Jaspers*, Milano 1977.

M. C. GALPERINE, *Damascius et la théologie négative*, in AA.VV., *Le Néoplatonisme*, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont 1969 (a cura di P. M. Schul e P. Hadot), Paris 1971, p. 261-262.
E. GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris 1949, 3ª ed.
—, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, trad. it. Brescia 1963. 2ª ed., 1932.
—, *L'infinité divine chez saint Augustin*, in *Augustinus Magister*, Paris 1954, vol. I, pp. 569-574.
V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1953.
S. J. GRABOWSKI, *St. Augustine and the Presence of God*, in « Theological Studies » (1952), pp. 336-358.
—, *The All Present God. A Study in St. Augustine*, St. Louis and London 1954.
—, *God « Contains » the Universe. A Study in Patristic Theology*, in « Revue de l'Université de Ottawa » (1956), pp. 90*-113*; 165*-187*.
L. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le Néoplatonisme*, Paris 1896.
R. GRANT, *The early christian Doctrine of God*, Charlottesville 1966.
J. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Barcelona 1929, 2 voll., 5ª ed.
K. GRONAU, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig-Berlin 1914.
—, *Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung*, Tübingen 1922.
J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1959, 3ª ed.
I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrine. Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978.
P. HADOT, *Platon et Plotin dans trois sermons de Saint Ambroise*, in « Revue des Etudes latines » (1956), pp. 202-220.
—, *Etre, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin*, in « Entretiens Hardt » (1960), pp. 107-157.
—, *Citations de Porphyre chez saint Augustin*, in « Revue des Etudes Augustiniennes » (1960), pp. 205-244.
—, *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide*, in « Revue des Etudes Grecques » (1961), pp. 410-438.
—, *L'image de la trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin*, in « Studia patristica » (1962), pp. 409-442.
—, *Numerus intelligibilis infinite crescit. La notion de nombre infini dans la lettre III de saint Augustin*, in « Divinitas » (1967), pp. 181-192.
—, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, 2 voll.
—, *Zur Vorgeschichte des Begriffs « Existenz »-Hyparchein bei den Stoikern*, in « Archiv für Begriffsgeschichte » (1969), pp. 115-127.
—, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971.
—, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1973, 2ª ed.
—, *Eine, Einheit*, in H.W.Ph., II, 361-367.
—, *Existenz, Existentia*, in H.W.Ph., II, 854-856.
H. HAPP, *Kosmologie und Metaphysik bei Aristoteles. Ein Beitrag zum Transzendenzproblem*, in AA.VV., *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus* (Fest. J. Hirschberger), Frankfurt 1965, pp. 155-187.
—, *Weltbild und Seinslehre bei Aristoteles*, in « Antike und Abendland » (1968), pp. 72-91.

—, *Die « Scala naturae » und die Schichtung des Seelischen bei Aristoteles*, in AA.VV., *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben* (Fest. F. Altheim), Berlin 1969, pp. 220-244.
—, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-begriff*, Berlin 1971.
M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, trad. it. Milano 1968.
—, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, trad. it. Milano 1976.
—, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957.
—, *Wegmarken*, Frankfurt 1967.
G. v. HERTLING, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Philosophie*, Bonn 1871.
J. HIRSCHBERGER, *Die Phronesis in der Philosophie Platons von dem Staat*, in « Philologus », Suppl. (1932).
—, *Quod sit officium sapientis (S. Thomas, S, c, g, I, 1)*, in « Philosophisches Jahrbuch » (1940), pp. 30-44.
—, *Omne ens est bonum*, in « Philosophisches Jahrbuch » (1940), pp. 292-305.
—, *Platonismus und Mittelalter*, in « Philosophisches Jahrbuch » (1955), pp. 120-130.
—, *Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter*, Freiburg 1957, vol. I, 3ª ed. [è preso in considerazione solo questo].
—, *Paronymie und Analogie bei Aristoteles*, in « Philosophisches Jahrbuch » (1960), pp. 191-203.
—, *Gottesbeweise. Vergängliches-Unvergängliches*, in AA.VV., *Denkender Glaube. Philosophische und theologische Beiträge zu der Frage unserer Zeit nach Mensch, Gott und Offenbarung*, Frankfurt 1966, pp. 101-149.
—, *Gegenstand und Geist bei Nikolaus von Kues*, in « Studium Generale » (1968), pp. 274-284.
—, *Seele und Leib in der Spätantike*, in « Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt am Main » (1969), pp. 5-22.
—, *Aehnlichkeit und Seinsanalogie. Vom platonischen Parmenides bis Proklos*, in AA.VV., *Philomathes, Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan* (a cura di R. B. Palmer e R. Hamerton-Kelly), The Hague 1971, pp. 57-74.
—, *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues*, in « Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft. Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems » (1975), pp. 39-61.
W. HÜBENER, *Malum auget decorem in universo. Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochscholastik*, in *Miscellanea Mediaevalia. Die Mächte des Guten und Bösen*, Berlin 1977, pp. 1-26.
G. HUBER, *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, Basel 1955.
—, *Momente der metaphysischen Grundproblematik*, in « Studia Philosophica » (1961), pp. 68-92.
M. ISNARDI PARENTE, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze 1966.
E. v. IVANKA, *Plato christianus. Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.
—, *Platonismus und Neuplatonismus*, in H. th. Gb., II, 324-334.

W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, trad. it. Firenze 1961.
—, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge Mass. 1961, trad. it. Firenze 1966.
H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, 1. Teil: *Die Mythologische Gnosis*, 2. Teil: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1954, 2 voll.
—, *The Gnostic Religion*, Boston 1958, trad. it. Torino 1973.
J. N. D. KELLY, *Eearly Christian Doctrines*, London 1968, trad. it. Bologna 1972 (a cura di R. Cantalamessa).
A. KLEIN, *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*, Milano 1978.
J. KOCH, *Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, in « Kant-Studien » (1956-1957), pp. 117-133.
H. KÖSTER, *Hypostasis*, in Th. W.N.T., VIII, 571-588.
—, *Physis*, in Th. W.N.T., IX, 246-271.
H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964.
K. KREMER, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, Münster 1960.
—, *Die Creatio nach Thomas von Aquin und dem Liber de Causis*, in AA.VV., *Ekklesia* (Fest. M. Wehr), Trier 1962, pp. 321-344.
—, *Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken*, in « Trierer Theologische Zeitschrift » (1965), pp. 65-82.
—, *Das « Warum » der Schöpfung: « quia bonus » vel/et « quia voluit »? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzips « bonum est diffusivum sui »*, in AA.VV., *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus* (Fest. J. Hirschberger), Frankfurt 1965, pp. 241-264.
—, *Der Schöpfungsgedanke und seine Diskussion in der Gegenwart*, in AA.VV., *Denkender Glaube. Philosophische und theologische Beiträge zu der Frage unserer Zeit nach Mensch, Gott und Offenbarung*, Frankfurt 1966, pp. 150-189.
—, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas v. Aquin*, Leiden 1966.
—, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der « Dinge » in Gott*, Stuttgart 1969.
—, *Gottesbeweise. Ihre Problematik und Aufgabe. Ein Beitrag zum Grundlagenproblem der Theologie*, in « Trierer Theologische Zeitschrift » (1973), pp. 321-338.
—, *Emanation*, in H.W.Ph., II, 445.448.
H. KUSCH, *Der Titel Gottes « Dominus » bei Augustinus und Thomas von Aquino*, in *Studien über Augustinus* (Fest. F. Dornseiff), Leipzig 1953, pp. 184-200.
O. LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, Salzburg 1964.
TH. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de S. Thomas d'Aquin*, Louvain 1963.
A. C. LLOYD, *Neoplatonic logic and Aristotelian logic*, in « Phronesis » (1955), pp. 58-72; (1956), pp. 146-160.
V. LOSSKY, *Les éléments de « Théologie négative » dans la pensée de saint Augustin*, in AA.VV., *Augustinus Magister*, Paris 1954, vol. I, pp. 575-581.
D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1957, rist. anast. Stuttgart 1966.

W. MARCUS, *Typen altchristlicher Kosmologie in den Genesiskommentaren*, in « Philosophisches Jahrbuch » (1957), pp. 106-119.
R. A. MARKUS, *Christian Faith and Greek Philosophy*, vide A. H. Armstrong.
—, *Marius Victorinus and Augustine*, in AA.VV., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (a cura di A. H. Armstrong), Cambridge 1967, pp. 327-419.
V. MATHIEU, *Limitazione qualitativa della conoscenza umana. (Schizzo di una teoria)*, Torino 1949.
—, *L'equivoco dell'incompossibilità e il problema del virtuale*, in « Atti della Accademia delle Scienze di Torino » (1949-1950), pp. 1-24.
—, *L'oggettività nella scienza e nella filosofia moderna e contemporanea*, Torino 1960.
—, *Il problema dell'esperienza*, Trieste 1963.
—, *Vico e Leibniz*, in AA.VV., *Omaggio a Vico*, Napoli 1968, pp. 3-35.
—, *Die drei Stufen des Weltbegriffes bei Leibniz*, in « Studia leibnitiana » (1969), pp. 7-23.
—, *Vico neoplatonico*, in « Archivio di Filosofia » (Campanella e Vico), (1969), pp. 97-108.
—, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Napoli 1971, 2ª ed.
—, *Poesia e verità in Giambattista Vico. La sensibilità dell'universale nel Settecento*, in AA.VV., *Rappresentazione artistica e rappresentazione scientifica nel « Secolo dei Lumi »*, Firenze 1971, pp. 33-84.
—, *Dialettica della libertà*, Napoli 1974.
P. P. MATTER, *Zum Einfluss des platonischen Timaios auf das Denken Plotins*, Winterthur 1964.
A. MILANO, *Il divenire di Dio. Sulla « teologia naturale » dei primi pensatori greci*, in « Asprenas. Rivista di scienze teologiche » (1973), pp. 5-59.
—, *Senofane o della immobilità di Dio*, in « Asprenas. Rivista di scienze teologiche » (1974), pp. 47-60.
PH. MERLAN, *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness. Problems of the Soul in the neoaristotelian and neoplatonic Tradition*, The Hague 1963.
—, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1960, 2ª ed.
—, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, in AA.VV., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (a cura di A. H. Armstrong), Cambridge 1967, pp. 11-132.
B. MOJSISCH, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg 1977.
R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956.
J. MOREAU, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padova 1965.
B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967, 2ª ed.
P. NAUTIN, *Genèse I, 1-2 de Justin à Origene*, in AA.VV., *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, pp. 61-94.
E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Reden*, Leipzig-Berlin 1913.
R. A. NORRIS, *God and World in Early Christian Theology*, London 1966.
G. NYGREN, *The Augustinian Conception of Grace*, in « Studia Patristica » (1957), pp. 258-269.
R. J. O' CONNELL, *Ennead VI, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine*, in « Revue des Etudes Augustiniennes » (1963), pp. 1-39.
G.E.L. OWEN, *Inherence*, in « Phronesis » (1965), pp. 97-105.
E. PANOFSKY, *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Leipzig 1924, trad. it. Firenze 1973.

W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in « Zeitschrift für Kirchengeschichte » (1959), pp. 1-45.
Ch. Parma, *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins*, Leiden 1971.
J. Pegueroles, *El ser y el tiempo, la forma y la materia. Sintesis de la metafisica de san Agustin*, in « Pensamiento » (1972), pp. 165-191.
J. Pépin, *Une curieuse déclaration idéaliste du « De Genesi ad litteram » (XII, 10, 21) de Saint Augustin, et ses origines plotiniennes (« Ennéade » 5, 3, 1-9 et 5, 5, 1-2)*, in « Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse » (1954), pp. 373-400.
—, *Élements pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme*, in « Revue Philosophique de la France et de l'Etranger » (1956), pp. 39-64.
—, *Les deux approches du christianisme*, Paris 1961.
—, *Les Symmikta Zetemata de Porphyre et le De Trinitate de Saint Augustin*, in « Miscellanea Mediaevalia. Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung » (1963), pp. 249-254.
—, *Théologie cosmique et Théologie chrétienne (Ambroise, « Exam. » I, 1, 1-4)*, Paris 1964.
—, *Une nouvelle source de Saint Augustin: le zetema de Porphyre « Sur l'union de l'âme et du corps »*, in « Revue des Etudes Anciennes » (1964), pp. 53-107.
—, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971.
—, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova 1976.
O. Perler, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustin als vorbildliche Ursache der Welt*, Freiburg 1931.
G. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1952, trad. it. Bologna 1969.
J. Ratzinger, *Emanation*, in RAC, IV, 1219-1228.
G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano 1976-1978, 4 voll.
C. Riccati, *Eriugena e Cusano: due concezioni del mondo come esplicazione della natura intellettuale*, in « Memorie della Accademia delle Scienze di Torino » (1976-1977), pp. 85-161.
F. Ricken, *Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus*, in « Theologie und Philosophie » (1967), pp. 341-358.
—, *Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, in AA.VV., *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg 1970, pp. 74-99.
J. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967.
J. Ritter, *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustin*, Frankfurt 1937.
F. E. Robbins, *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Chicago 1912.
L. Robin, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris 1957.
J. A. Robinson, *Honest to God*, London 1963, trad. it. Firenze 1965.
J. Rohmer, *L'intentionalité des sensations chez Augustin*, in AA.VV., *Augustinus Magister*, Paris 1954, vol. I, pp. 491-498.
W. D. Ross, *Aristotle*, London 1923, trad. it. Milano 1971.
G. Rudberg, *Platonica selecta*, Stockholm 1956.
Ch. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Paris 1961.
S. Sambursky, *The Physical World of late Antiquity*, London 1962.

L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung*, in AA.VV., *Handbuch der Dogmengeschichte* (a cura di M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk), Freiburg 1963.
W. Scheffel, *Aspekte der platonischen Kosmologie. Untersuchungen zum Dialog « Timaios »*, Leiden 1976.
H. R. Schlette, *Kosmodizee und Theodizee*, in « Kairos. Zeitschrift für Religionwissenschaft und Theologie » (1973), pp. 188-200.
M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927.
A. Solignac, *Analyse et sources de la Question « De Ideis »*, in AA.VV., *Augustinus Magister*, Paris 1954, vol. I, pp. 307-315.
—, *Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du « De ordine » de Saint Augustin*, in « Archives de Philosophie » (1957), pp. 446-465.
—, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, in « Recherches Augustiniennes » (1958), pp. 113-148.
—, *Exégèse et Métaphysique. Genèse I, 1-3 chez S. Augustin*, in AA.VV., *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, pp. 153-171.
G. C. Stead, *Ontologie und Terminologie bei Gregor von Nyssa*, in AA.VV., *Gregor von Nyssa und die Philosophie* (a cura di H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm), Leiden 1976, pp. 107-127.
K. Svoboda, *L'esthétique de Saint Augustin et ses sources*, Paris 1933, trad. spagn. Madrid 1958.
A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928.
W. Theiler, *Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich-Leipzig 1925.
—, *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933.
—, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin-Zürich 1964 (rist. anast. dell'ed. del 1934).
—, *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken*, in « Entretiens Hardt » (1955), pp. 65-91.
—, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966.
—, *Demiurgos*, in RAC, III, 694-711 .
P. Tillich, *Der Mut zu Sein*, Stuttgart 1953 [trad. tedesca dell'originale inglese, New Haven 1953].
E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien 1958.
Th. F. Torrance, *Theological Science*, London 1969.
—, *Space Time and Incarnation*, London 1969.
—, *God and Rationality*, London 1971.
—, *The Relation of the Incarnation to Space in nicene Theology*, in AA.VV., *The Ecumenical World of Orthodox Civilization. Russia and Orthodoxy*, The Hague-Paris 1973, vol. I, pp. 43-70.
—, *Theology in Reconciliation. Essays towards Evangelical and Catholic Unity in East and West*, London 1975.
J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris 1955.
—, *Le « Parménide » de Platon et son interprétation néoplatonicienne*, in AA. VV., *Études Néoplatoniciennes*, Neuchâtel 1973, pp. 9-26.
E. Tugendhat, *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelicher Grundbegriffe*, Freiburg 1958.
V. Verra, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Trieste 1963.

C. J. De Vogel, *On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism*, in « Mind » (1953), pp. 43-64.
—, *Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte*, in AA.VV., *Reformation, Schicksal und Aufgabe* (Fest. J. Lortz), Baden-Baden 1958, pp. 527-548.
—, *La théorie de l'apeiron chez Platon et dans la tradition platonicienne*, in « Revue philosophique de la France et de l'Etranger » (1959), pp. 21-39.
—, *À propos de quelques aspects dits néoplatonisants du platonisme de Platon*, in AA.VV., *Le néoplatonisme*, Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont 1969 (a cura di P. M. Schul e P. Hadot), Paris 1971, pp. 7-16.
K. H. Volkmann-Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platos*, Frankfurt 1966, 3ª ed.
J. H. Waszink, *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt*, in « Entretiens Hardt » (1955), pp. 139-179.
A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge 1920, trad. it. Torino 1948.
H. A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Cambridge Mass. 1956.
K. Wurm, *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3*, Berlin 1973.
J. Wytzes, *Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluss in Augustins « de Genesi ad litteram »*, in « Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft » (1941), pp. 137-151.
C. Zimara, *Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus*, in « Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie » (1954) pp. 353-393.
—, *Das Ineinanderspiel von Gottes Vorwissen und Wollen nach Augustinus*, in « Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie » (1959), pp. 271-299; 361-394.
E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin. Des premiers dialogues aux « Confessions »*, in « Recherches Augustiniennes » (1969), pp. 1-102.
—, *L'expression ontologique de la vie et de la mort de l'âme d'après saint Augustin*, in « Augustinus » (1968), pp. 443-447.
—, *La dialectique du « magis esse » et du « minus esse » chez saint Augustin*, in AA.VV., *Le Néoplatonisme*, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherches Scientifiques Royaumont 1969 (a cura di P. M. Schul e P. Hadot), Paris 1971, pp. 373-383.

INDICE DEI NOMI *

Ackrill, J. L., 153, 346.
Abbagnano, N., 344.
Agaesse, P., 73, 342.
Agostino, san, passim.
Albino, 119, 120, 342.
Alessandro di Afrodisia, 202, 303.
Alici, L., 160, 346.
Alimonti, T., 342.
Altenburger, M., 355.
Ambrogio, san, 100, 122, 123, 131, 343.
Ammonio Sacca, 194, 195.
Apuleio, 250, 327.
Aristotele, 3, 4, 10, 22, 24, 25, 29, 33, 47, 50, 80-92, 97-100, 108, 117, 119, 120, 126-128, 131, 133, 136, 138, 142, 143, 145-148, 180, 190, 191, 195, 202, 203, 208, 233, 238, 240, 249, 251, 303, 305, 306, 338, 339, 341, 343.
Armstrong, A. H., 49, 77, 132, 346, 347, 353.
Arnaldez, R., 344.
Ast, F., 29, 347.
Atanasio, san, 249, 292-294, 343.
Audet, Th., 247, 347.

Baltes, M., 49, 347.
Balthasar, H. U. v., 114, 347.
Bardy, G., 342.
Basilide, 129, 130, 343.
Basilio, 100, 122, 125, 130, 131, 343.
Baur, L., 344.
Beckaert, J. A., 342.
Bekker, I., 343.
Beda, 125, 131.
Beierwaltes, W., 51, 53, 110-112, 131, 159, 327, 328-332, 347.
Berlinger, R., 347.
Bergson, H., 52, 76, 145, 347.
Beschin, G., 169, 190, 342.
Beutler, R., 130, 282, 345.
Blumenberg, H., 75, 115, 347.
Bonaventura, san, 77, 153, 283.
Bonitz, H., 99, 343, 347.
Boutet, J., 342.
Bouissou, G., 342.
Bréhier, E., 16, 49, 130, 145, 189, 283, 341, 345, 347.
Bultmann, R., 1, 2, 5, 6, 348.
Burnet, J., 345.
Brugger, W., 5, 347.
Bywater, I., 343.

Callahan, F., 247, 348.
Cambiano, G., 345.
Camelot, Th., 342.
Cantalamessa, R., 352.
Cappelletti, V., 348.
Carena, C., 342.

* Questo elenco indicizza *anche* i nomi degli autori, dei curatori, dei traduttori, degli editori contenuti *soltanto* nelle sezioni della bibliografia.

Carrozzi, L., 342.
Carteron, H., 343.
Cayré, F., 31, 348.
Chaignet, A. E., 344, 345.
Chevalier, I, 189, 191, 348.
Christ, K., 344.
Cicerone, 203.
Cilento, V., 128, 345.
Cirillo di Alessandria, san, 306.
Clemente Alessandrino, 72, 126, 129, 305, 343.
Colli, G., 53, 98, 99, 343.
Cohn, L., 99, 344.
Combès, G., 342.
Corsini, E., 130, 344, 348.
Corticelli, A., 342.
Cosma Indicopleste, 125.
Cousin, V., 31, 345.
Cousineau, R. H., 302, 348.
Cristiani, M., 143, 348.
Cusano, 278, 335, 344.

Damascio, 331, 344.
Darrell, Jackson, B., 160, 341.
Dehnhard, H., 100, 348.
Dekkers, E., 341.
De Labriolle, P., 342.
Deninger, J. G., 5, 29, 348, 349.
De Santillana, G., 31, 348.
Des Places, E., 345.
Diano, C., 343.
Diehl, E., 345.
Diels, H., 303.
Diès, A., 50, 51, 345, 348.
Dodds, E. R., 31, 345.
Dombart, B., 341, 342.
Dörrie, H., 51, 78, 128-130, 144, 194-198, 219, 279, 283, 345, 348, 355.
Duhem, P., 132, 349.
Düring, I., 142, 145, 349.
Du Roy, O., 220-222, 246, 247, 280, 302, 349.

Ebeling, G., 5, 349.
Eckermann, 330.
Eckhart, 277, 278, 280, 299, 300, 309, 335, 344.
Egemonio, 129.
Esiodo, 10.
Evodio, 227.

Festugière, A. J., 99, 345.
Filone, 92, 99, 100, 121, 128, 129, 131, 327, 344.
Flasch, K., 30, 32, 51, 96, 97, 129, 143, 144, 153, 193, 219, 250, 306, 330, 331, 335, 346, 348, 349.
Florovsky, G., 306, 349.
Fortin, E. L., 195, 332, 349.
Fraipont, I., 341.
Früchtel, E., 349.

Gale, Th., 346.
Galimberti, U., 6, 349.
Galperine, M. C., 331, 350.
Gentili, D., 342.
Gersh, S., 341.
Gesù, 16.
Giarratano, C., 142, 345.
Giet, S., 130, 343.
Gilson, É., 33, 192, 194, 307, 327, 350.
Giovanni Damasceno, san, 306.
Giustino, san, 72, 129.
Glorie, F., 341.
Goethe, W., 330.
Goldbacher, A., 341.
Goldschmidt, 100, 350.
Grabowski, S. J., 279, 283, 350.
Grandgeorge, L., 282, 350.
Grant, R., 6, 350.
Gredt, J., 5, 350.
Green, W. M., 341.
Gregorio di Nissa, 125, 131, 344.
Gregorio Magno, san, 283.
Grillmeier, A., 355.
Gronau, K., 100, 350.
Guglielmo d'Auvergne, 131.
Guitton, J., 33, 350.

Hadas-Lebel, M., 344.
Hadot, I., 34, 350.
Hadot, P., 100, 129, 144, 154, 190, 191, 219, 247, 250, 251, 331, 332, 345, 346, 350, 356.
Halm, C., 219.
Hamerton-Kelly, R., 351.
Happ, H., 50, 97, 127, 143, 144, 146, 221, 222, 303, 350.
Harder, R., 77, 153, 345.
Harvey, W. W., 344.

Heidegger, M., 1, 2, 5, 16, 29, 96, 351.
Heinze, R., 128, 346.
Hendrikx, E., 342.
Henry, P., 304, 331, 332, 345, 346.
Hermann, C. F., 128, 342.
Hertling, v. G., 97, 351.
Hirschberger, J., 5, 49, 52, 54, 96, 99, 154, 195, 349, 351.
Hobein, H., 128, 344.
Hübener, W., 304, 351.
Huber, G., 331-333, 351.

Invernizzi, G., 342.
Ippolito, san, 129.
Ireneo, san, 121, 130, 344.
Isidoro di Siviglia, 125, 131.
Isnardi Parente, M., 96, 98, 351.
Ivanka, v. E., 6, 351.

Jaeger, W., 10, 16, 17, 343, 352.
Jolivet, R., 342.
Jonas, H., 129, 130, 352.

Kalb, A., 341, 342.
Kant, E., 309.
Kassel, R., 343.
Kelly, J. N. D., 189, 193, 352.
Klein, A., 277, 278, 352.
Knöll, P., 341.
Koch, J., 250, 344, 352.
Koetschau, P., 249, 344.
Köster, H., 17, 144, 352.
Krämer, H. J., 99, 128, 129, 352.
Kremer, K., 52, 53, 96, 113, 127, 142, 154, 220, 279, 280, 283, 302, 327, 352.
Kusch, H., 248, 352.

Lamberz, E., 112, 195, 217, 222, 247, 281, 345.
Lechner, O., 308, 330, 352.
Leisegang, D., 349.
Litt, Th., 131, 352.
Lloyd, A. C., 51, 352.
Longo, O., 118, 343.
Lossky, V., 335, 352.

Mahnke, D., 280, 352.
Marcus, W., 131, 353.
Maritain, J., 247, 347.
Mariucci, T., 342.
Markus, R. A., 131, 353.
Massimo di Tiro, 119, 327, 344.
Massimo il Confessore, san, 143.
Mathieu, V., 52, 77, 78, 95, 160, 219, 308, 309, 335, 353.
Matter, P. P., 143, 353.
Mellet, M., 342.
Minuti, R., 342.
Méridier, L., 345.
Merlan, Ph., 128, 192, 353.
Milano, A., 17, 353.
Moingt, J., 342.
Minio Paluello, L., 343.
Mojsisch, M., 193, 346, 353.
Mondésert, C., 344.
Mondolfo, R., 251, 353.
Monteverde, F., 342.
Morin, G., 342.
Moreau, J., 145, 353.
Mountain, W., 341.
Mugler, Ch., 343.
Mutzenbecher, A., 341.

Nardi, B., 131, 353.
Nautin, P., 72, 353.
Nebridio, 240, 241, 259, 260.
Nemesio di Emesa, 194, 195, 344.
Nicomaco di Gerasa, 250.
Niebel, W. F., 349.
Noblot, H., 346.
Norden, E., 100, 353.
Norris, R. A., 128, 353.
Nygren, G., 75, 353.

O 'Connell, R., 282, 307, 353.
Origene, 130, 233, 234, 293, 344.
Otto, S., 330.
Owen, G.E.L., 143, 353.

Panofsky, E., 100, 353.
Palmer, R. B., 351.
Pannenberg, W., 6, 17, 354.
Parma, Ch., 49, 51, 53, 73, 75, 354.
Pegon, J., 342.
Pegueroles, J., 302, 354.
Pellegrino, M., 342.
Pépin, J., 49, 50, 99, 100, 127, 131, 146, 160, 194, 197, 198, 354.
Perler, O., 248, 354.

Pinborg, J., 160, 341.
Platone, 3, 11, 12, 19, 29, 31, 33, 38, 39-42, 44, 49, 50, 54, 81, 83, 94, 97, 99, 100, 108, 110, 129, 133, 134, 135, 142, 143, 147, 148, 153, 154, 216, 233, 249, 283, 306, 318, 324, 331, 332, 341, 345.
Plebe, A., 343.
Plotino, 16, 17, 19, 31-34, 38-40, 42, 44, 47, 49, 51, 54, 55, 65, 67, 76, 77, 81, 90, 94, 101-103, 108, 110, 113, 122, 126, 129, 130, 143, 146-148, 153, 154, 161, 162, 165-167, 189, 194-198, 216, 238, 250, 251, 267, 269, 274, 278, 280, 281, 283, 288, 297, 300, 301, 304-306, 312, 318, 320-322, 330-335, 341, 345.
Plutarco, 119, 312, 327, 345.
Porfirio, 47, 54, 112, 113, 150, 151, 154, 173, 189, 194, 195, 197, 216, 217, 222, 246, 250, 281, 319, 320, 327, 329, 332, 345.
Pouilloux, J., 344.
Prantl, K., 51.
Prechat, F., 346.
Prestige, G., 16, 354.
Preuschen, E., 344.
Proclo, 31, 96, 251, 281, 330, 335, 345.
Pseudo Dionigi, 249, 336, 339, 346.

Ratzinger, J., 130, 354.
Reale, G., 52, 53, 97, 127, 128, 343, 354.
Riccati, C., 78, 354.
Ricken, F., 128, 129, 354.
Rist, J. M., 52, 354.
Ritter, J., 73, 131, 354.
Robbins, F. E., 354.
Robin, L., 50, 354.
Robinson, J. A., 5, 354.
Rohmer, S., 196, 354.
Roland Gosselin, B., 342.
Ross, W. D., 50, 127, 128, 251, 343, 354.
Rossano, P., 344.
Rudberg, G., 146, 354.
Ruelle, C. A., 331, 344.
Rutten, Ch., 51, 354.
Sambursky, S., 50, 131, 354.
Sartori, F., 50, 345.
Scheffczyk, L., 6, 305, 355.
Scheffel, W., 343.
Schenkl, C., 343.
Schlette, H. R., 16, 355.
Schmaus, M., 189, 191, 355.
Sciacca, M. F., 342.
Schramm, U., 355.
Schul, P. M., 350, 356.
Schwyzer, H. R., 345.
Scoto Eriugena, 143, 197, 335, 341, 346.
Seneca, L. A., 92, 93, 97, 100, 346.
Senocrate, 128, 346.
Sesto Empirico, 99, 128.
Simonetti, M., 129, 130, 343, 344, 346.
Simplicio, 145.
Skutella, M., 341, 342.
Socrate, 96.
Solignac, A., 17, 53, 73, 112, 222, 250, 303, 342, 355.
Spiazzi, R., 346.
Spinoza, 16.
Stählin, O., 131, 343.
Stead, G. C., 131, 355.
Steinthal, H., 144.
Svoboda, K., 114, 355.

Tarulli, V., 342.
Taylor, A. E., 50, 142, 143, 145, 355.
Taziano, 16.
Temistio, 145.
Teodoreto, 131.
Teodorico di Freiberg, 193, 346.
Teodoro di Mopsuestia, 125.
Teofrasto, 17.
Tertulliano, 16.
Theiler, W., 17, 99, 100, 128-130, 247, 282, 345, 348, 355.
Thomson, R. W., 306, 343.
Thonnard, F. I., 342.
Tillich, P., 1, 2, 5, 355.
Tommaso, san, 30, 193, 248, 278, 302, 330, 346.
Topitsch, E., 97, 355.
Torrance, Th., F., 142, 219, 307, 355.
Trapé, A., 342.
Tréhorel, E., 342.
Tricot, J., 343.
Trouillard, J., 281, 355.
Tugendhat, E., 143, 355.

Valentino, 346.
Vattimo, G., 5.
Verra, V., 51, 355.
Vittorino Mario, 203, 219, 319, 331, 332, 346.
De Vogel, C. J., 6, 50, 356.
Völker, W., 130, 343, 346.
Volkmann-Schluck, K. H., 191, 356.

Waszink, J. H., 128, 356.
Wendland, P., 99, 344.
Westerink, L. G., 99.
Whitehead, A. N., 142, 356.
Willens, R., 342.
Wilpert, P., 335, 344.
Wytzes, J., 132, 303, 356.
Wolfson, H. A., 16, 72, 97, 131, 249, 356.
Wurm, K., 51, 52, 356.

Zimara, C., 75, 76, 308, 356.
Zintzen, C., 341.
Zum Brunn, E., 220-222, 356.
Zycha, J., 341.