

Creazione ed essere nelle « Confessioni » di sant'Agostino

I. *Il partecipazionismo « creazionistico » di S. Agostino*

Se, come afferma A. Trapè, gli agostinologi si accordano « nel considerare la dottrina della partecipazione come il nucleo centrale della filosofia agostiniana »¹, sarà certo interessante vedere come di essa si serva Agostino nelle *Confessioni* per costruirvi ed esporvi la sua visione metafisica dell'Essere e degli esseri. Tale studio servirà, così almeno speriamo, non solo a porre in evidenza il *fatto* di una tale centralità nel pensiero filosofico agostiniano, ma contribuirà anche a delinearne il *modo*. Se, infatti, la « partecipazione » è dottrina che ad Agostino deriva dal neoplatonismo, il platonismo agostiniano è un platonismo non neoplatonico, ma « agostiniano », giacchè non meno centrale ed importante di quella di « partecipazione » vi è la nozione cristiana di « creazione ». Sempre presente ed operante al fondo ed al centro dello sforzo speculativo del genio d'Ippona, la nozione di creazione influisce potentemente anche nella sua sintesi metafisica. Ne risulta così un *partecipazionismo creazionista*, altrettanto ben distinto da quello dualistico di Platone che da quello emanatistico di Plotino. La metafisica agostiniana della « partecipazione » esclude, infatti, sia un'emanazione da Dio (Plotino) che una materia preesistente ed autonoma (Platone). Ciononostante la sua visione dell'essere conserva, marcatissimi, i tratti del pensiero greco sull'essere e sulla sua solare caratteristica : quella di essere e non di non-essere. La metafisica agostiniana anzi è debitrice di quella sua religiosità e facilità d'ascesa dagli esseri all'Essere, che tanto colpisce il moderno lettore delle *Confessioni*, proprio anche a questa « profonda intuizione

r. A. TRAPÈ, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo sant'Agostino*, Tolentino 1959, p. 17.

metafisica e religiosa degli antichi : l'*Essere* è². » L'*Essere*, si badi bene, non gli esseri !

Un testo biblico ha infatti profondamente impressionato, e come ossessionato, il metafisico Agostino : quello di *Esodo* 3,14. Il nome senza-nome che Iddio stesso si è dato quando a Mosè si rivelò dal roveto dell'Horeb, ha infatti scoperto al suo genio abissi metafisici tali che insieme confermano e superano, infinitamente, l'intuizione greca sull'essere. Per parlare del *verum esse* proprio di Dio, in contrapposizione all'*utcumque esse* proprio delle creature, il pensiero greco gli è perciò strumento noetico utile e, insieme, inadeguato. L'espressione neoplatonica del suo pensiero su Dio — l'*ipsum Esse*, l'*est Est*, — non adegua infatti tutta l'originalità di contenuto cristiano della sua geniale, metafisica comprensione della rivelazione dell'*Esodo* : « *Est vocor*³ ». L'*« essere »* supera infatti le categorie neoplatoniche di materia e forma, le sole cui poté ricorrere Agostino quando cercava di esplicitare la propria intuizione esodica dell'*esse*. Il mistero della partecipazione, del resto, non sarà espresso se non genericamente anche dalle categorie *aristoteliche* di atto e potenza quando, secoli dopo, si poté farvi ricorso da parte di S. Tommaso. L'Aquinate infatti, che anche qui si rivelò come il maggiore degli agostiniani, atto e potenza dovette ulteriormente specificare con « *essentia* » ed « *esse* », riuscendo così ad esprimere meno inadeguatamente quanto aveva intuito Agostino⁴. D'altra parte, l'aver usato di atto e potenza per intendere la portata metafisica dell'*« essere »*, nelle creature partecipato e solo in Dio pienamente verificato, permise all'Aquinate di meglio calibrare i termini stessi di « *essentia* » ed « *esse* » che Agostino gli offriva⁵.

Ciò premesso, vediamo ora come Agostino formuli nelle *Confessioni* la sua dottrina su creazione ed essere, forzando espressioni e termini « genericamente neoplatonici » a significare un'intuizione non platonica,

2. J. PEGUEROLES, *El ser y el tiempo, la forma y la materia. Síntesis de la metafísica de san Agustín*, in « Pensamiento », 28 (1972) 165-191, p. 171, nota 29.

3. *Sermo* 6,3 ; *PL* 38,61. Cfr. J. PEGUEROLES, *art. cit.*, p. 191.

4. Cfr. J. PEGUEROLES, *ibid.* : « Ignorando la teoria dell'atto e della potenza, S. Agostino si vede perciò costretto ad esprimere in termini platonici un'intuizione che supera il platonismo. S. Agostino inventa una nuova *Idea* (paradossale, inconcepibile in una filosofia platonica) : l'*Essentia* (nome derivato da *esse*, come *Bonitus da bonum*) e la identifica con Dio. »

5. È (anche) per questo che, come osserva acutamente il PEGUEROLES (*ibid.*), nota 103), « *essentia* ha, in S. Agostino, un significato distinto da quello in S. Tommaso. Non si oppone, come in questi, ad *esistenza*, ma significa al contrario l'*esistenza piena* : 'Cum Deus summa *essentia* sit, hoc est summe sit...', *Civ. Dei* XII, 2 ; *PL* 41,350 ».

Cfr. anche É. GILSON, *Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin*, in « Recherches augustinianes », II (1962) 205-223, pp. 207-212 ; e F.-J. THONNARD, *Ontologie augustinienne. L'être et ses divisions les plus générales*, in « L'Année théologique augustinienne » 1954, 41-53, pp. 42-44.

ma originalmente cristiana : « agostiniana⁶ ». Della « metafisica del l'Esodo » che si va costruendo nel pensiero patristico⁷, infatti, se non proprio il sommo, Agostino è certamente uno dei massimi costruttori.

2. La metafisica dell'Esodo nelle « Confessioni »

« Sarebbe poco dire che Agostino ha conosciuto il testo dell'*Esodo* (3,14) in cui Iddio nomina se stesso 'Io sono', egli ne è stato ossessionato », scrive giustamente Gilson. Ed aggiunge : « Non che egli ne abbia parlato molte volte, giacchè, in confronto dell'immensità della sua opera tutto ciò che ne ha detto sembrerebbe breve, ma ne ha parlato, nei suoi trattati, nelle sue grandi opere teologiche o nei suoi sermoni, in occasioni sempre decisive e l'ha fatto in termini che non permettono di dubitare che, per lui, questo punto decideva realmente di tutto⁸. » È proprio così, e le *Confessioni* ce lo confermano. Anche se quel testo vi è citato esplicitamente solo due volte (VII, 10,16 e XIII, 31,46), esso è però nello sfondo di molti passi-chiave ed illumina, restandone illuminato a sua volta, la grande intuizione greca per cui l'*Essere* è.

La prima volta che il testo dell'*Esodo* compare nelle *Confessioni* è certamente in un'occasione decisiva per Agostino — Gilson ha proprio ragione, — ed esso subito decide di tutta la sua metafisica sull'*Essere* e gli esseri. Ammonito dalla lettura dei Neoplatonici a rientrare in se stesso, Agostino lo tenta e, con suo grande stupore, per la prima volta vi riesce (VII, 10,16). Vede così, con gli occhi dell'anima, al di sopra di sé, la « luce immutabile » di Dio. Grazie ai Neoplatonici comprende cioè finalmente Iddio, nella sua natura spirituale (luce) ed immutabile : come Verità (luce spirituale) ed Eternità. « Chi conosce la verità, conosce quella luce e chi conosce quella luce conosce l'eternità », egli esclama infatti. « O eterna verità,... cara eternità, tu sei il mio Dio. » Finalmente egli non era mai stato in grado di vedere che c'era qualcosa di reale sì ma spirituale, qualcosa di spirituale sì ma realissimo. Qualcosa la cui presenza lo riempie adesso « d'amore e di orrore », insieme : di orrore (*inhorresco*) perchè gli se sente dissimile, di ardore (*inardesco*) al sentirgli simile, come spiegherà più tardi egli stesso (XI, 9,11). Ora che i Neoplatonici gli hanno permesso di capire che cosa sia la spiritualità di un essere reale, Agostino ha potuto finalmente comprendere che Dio, supremamente spirituale, è insieme supremamente reale. Di conseguenza la sua realtà è

6. Cfr. J. PEGUEROLES, p. 191 : « In un linguaggio platonico che risulta inadeguato, Agostino tenta esprimere una nuova concezione dell'*Essere*, appresa non da maestri umani ma dal Maestro che ha fatto conoscere il proprio Nome : *Est vocor* ».

7. Cfr. É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, trad. ital., Brescia 1964², p. 79 nota 14 : « se non c'è metafisica nell'*Esodo* c'è una metafisica dell'*Esodo*, e la si vede costituirsì molto presto presso i Padri della Chiesa, di cui i filosofi del Medio Evo non hanno fatto che seguire e sfruttare le direttive... ».

8. É. GILSON, *Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin*, p. 205.

ormai per lui assolutamente indubitabile : « E dissi : ‘ la verità, forse, non esiste, perchè (spirituale e incorporea) non è sparsa attraverso gli spazi nè finiti nè infiniti ? ’ Tu mi gridasti di lontano : ‘ anzi, Io sono Colui che È (*Ego sum qui sum* ; *Es. 3,14*)’. E l’udii, come si ode nel cuore, e non ne dubitavo assolutamente. Più facilmente, anzi, avrei dubitato di vivere io stesso piuttosto che dell’esistere la Verità che viene co-intuita intendendola mediante le cose create (*quae ‘per ea quae facta sunt, intellecta conspicitur’* ; *Rom. 1,20*) » (VII, 10,16).

Ricapitoliamo : con il libro VII delle *Confessioni*, all’inizio della sua *iuentus* (il suo trentesimo anno) Agostino fa il punto sulla propria situazione speculativa alla vigilia della propria conversione morale. La sua posizione teoretica riceve un aiuto e una scossa profonda dalla lettura di alcune opere neoplatoniche (cap. 9). È proprio in conseguenza di tale lettura (« et inde admonitus ») che egli riesce a concepire la natura spirituale dello spirito. Può così passare da se stesso a Dio : rientrato in se stesso, infatti, dalla propria intimità, spirituale ma mutevole, riesce a capire l’esistenza infinitamente superiore alla propria mente di un’altra luce, di un’altra realtà spirituale, quella divina (cap. 10). Posto a confronto con questa Realtà, anzi, egli riesce immediatamente a comprenderne non solamente la superiorità, da Creatore a creatura (« superior, quia ipse fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea »), ma il proprio *non-essere* in paragone del suo pienissimo *essere* : « et cum Te primum cognovi, Tu assumpsisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem » (VII, 10,16)⁹. Come dubitare d’altronde della realtà di un tale Essere ? dubiterebbe piuttosto del vivere proprio, anzichè dell’esistere di una tale Realtà-Verità, da lui vista-insieme con se stesso (*con-spicitur*) nel momento che è giunto a cogliere e intelligere l’ultimità di se stesso.

Il passo è decisivo, e pregnante. Esso controprova, una volta di più, la preferenza agostiniana per la via dell’interiorità (« *intravi in intima mea...*, *intravi et vidi* »), e la simultaneità della scoperta di sé e di Dio, di Dio in sé e di sé in Dio. Ma c’è di più — ed è su questo aspetto che dobbiamo qui intrattenerci — : tramite se stesso, realtà spirituale mutevole, Agostino percepisce o, meglio, co-percepisce la realtà, spirituale anch’essa ma immutevole, di Dio. Il passo della lettera ai Romani, che sottolinea la simultaneità (*con-spicitur*) di tale intellezione di Dio nella intellezione delle creature, si accompagna infatti con quello dell’Esodo che di Dio sottolinea l’unicità di un essere che è in forza di se stesso : l’Essere stesso che (perciò) non può non essere (« *immo vero, Ego sum qui sum* : anzi io, Io sono colui che È »).

Tutto ciò Agostino ha, d’un tratto, finalmente compreso. Subito torna perciò a meglio guardare gli altri esseri, fin dentro scrutando

9. Sembra alludervi anche VII, 17,23 : « neque ullo modo dubitabam esse, cui cohaererem, sed nondum me esse, qui cohaererem ».

(*in-spicere*) la qualità del loro essere : « *Et in-spexi cetera infra Te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse* » (cap. II). Strano davvero, il loro essere : di esso non può dire né che sia *omnino esse*, né che sia *omnino non-esse*. Perchè mai ? Perchè, pur essendo, non sono al modo stesso che è proprio dell'essere di Dio : « *esse quidem, quoniam abs Te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt.* » Come è, allora, il *vero* modo di essere, proprio di Dio ? Agostino lo enuncia immediatamente : « *id vere est, quod incommutabiliter manet* » (cap. 10). Dio solo è « veramente », giacchè il suo essere è, immutabilmente, ciò che è : è, e solo è (e non insieme anche non-è), ciò che è. Proprio come si era solennemente autodefinito a Mosè, sull'Horeb, Egli « *qui non aliquo modo est, sed est Est* » (XIII, 31,46) ; è l'altro passo in cui le *Confessioni* citano *Es. 3,14*.

Decisivo, e pregnante, è dunque il decimo capitolo di quest'importantissimo libro VII delle *Confessioni*. I capitoli precedenti non hanno fatto che prepararlo, puntualizzando quanto speculativamente Agostino finalmente sapeva, e non sapeva. I capitoli seguenti non fanno che esplicitare quanto, in esso, Agostino ha d'un subito pregnantemente compreso. Difatti, l'insieme-vedere (*con-spicere*) e intelligere Dio-con le creature (e *dalle creature*), ha permesso ad Agostino di cogliere-con l'essere di Dio quello delle creature, potendo così insieme definire il loro *non-essere* in paragone al suo *essere*. « Definire 'ciò che è veramente essere' è infatti, come nota Gilson, definire nello stesso tempo 'ciò che non è veramente essere'10. »

3. L'essere dell'Essere e quello degli esseri, nella metafisica concreta di Agostino

In ogni vera metafisica « tutto è intelligibile mediante l'essere »¹¹ : l'essere è l'oggetto dell'intellettuazione metafisica. Metafisico, Agostino resta però Agostino. Il suo temperamento è spiccatamente intuitivo,¹² e spiritualmente concreto¹³. Non si volge perciò ad uno studio astratto dell'essere, alle generalità e proprietà metafisiche dell'essere in quanto tale. L'intuizione metafisico-religiosa del pensiero greco sull'essere, gli si rivela splendente in Dio, l'Essere in cui la caratteristica stessa dell'essere (quella di essere e non di non-essere) si trova in grado puro, e sommo. Ne segue che, piuttosto che una metafisica dell'essere in generale, la sua visione ontologica è una metafisica del concreto : prima di

10. É. GILSON, *art. cit.*, p. 209.

11. Cfr. F.-J. THONNARD, *Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne*, in *Augustinus Magister*, vol. I, Paris 1954, 317-327 (p. 318).

12. Cfr. *ivi* : « ...il carattere *intuitivo*... è molto accentuato nell'agostinismo ».

13. Cfr. *ivi*, p. 320 : « L'anima e Dio, egli non vuol conoscere altro » (*Sol.* I, 2,7 : « *Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus? — Nihil omnino?* »; *PL* 42,872).

tutto, e sopra tutto, di Colui che è l'*Essere*, Iddio. Sì, anche per Agostino, tutto si spiega mediante l'essere, ma mediante quell'essere che è il supremo : Iddio, l'*Essere* stesso¹⁴. Con il suo metodo intuitivo, che « abborda il problema filosofico sempre dal suo lato concreto e vivente¹⁵ », la caratteristica metafisica propria dell'essere (l'essere è) Agostino la ritrova dove essa gli appare in tutta la sua divina pienezza : in Colui che È. La sua metafisica resta *implicita* (occorre sottolinearlo) ; esplicitamente, più che una ontologia è piuttosto una teologia filosofica (o teodicea)¹⁶. Quando il metafisico è Agostino, anche la metafisica è religiosa. Essa non è l'ontologia dell'essere in generale, ma quella dell'*Essere* stesso : di Colui che « su ogni mutabile sovrasta nell'eminenza immutabile della divinità¹⁷. »

Parmenide cristiano, anche Agostino è stato abbacinato dall'essere. Anche per lui è evidente che l'essere è, e non può non essere¹⁸. Ma quale essere ? Non certo alcuno di quei poveri *esseri* che stanno e non stanno, nella loro precaria esistenza tanto poco consistente e mai la stessa, sempre rosa e corrosa dal non-essere per un continuo passare e mutare in essere, sicchè quanto più hanno di essere tanto meno hanno da averne. « Tale è infatti il loro modo : quando nascono e tendono ad essere, quanto più celermente crescono per essere, tanto più si affrettano a non essere¹⁹. » Stolta, perchè impossibile, è perciò la pretesa di arrestarsi e riposare in essi, « giacchè se ne vanno dove se ne andavano, al non essere... nè c'è 'dove' in essi, perchè non stanno : fuggono²⁰ ».

Se allora, degli esseri, l'essere è continuo passare e fuggire, il loro è un essere o non, piuttosto, un non-essere ? L'essere è, e non non-è ! Essere è infatti durare, perdurare, stare ; non : passare, e mutare. « *Esse enim ad manendum refertur* »²¹ ; sicchè, riferendosi al permanere,

14. *Ivi*, p. 318 : « In questa filosofia non c'è astrazione ; e *Tout s'explique par Dieu* ».

15. *Ivi*, p. 320.

16. Cfr. *ivi*, p. 319 : « è chiaro che, in questa prospettiva, il trattato d'ontologia prende un carattere speciale : tende spontaneamente ad identificarsi con una teodicea. »

17. *Conf.* XIII, 9,10 (*PL* 32,848) : « *incommutabilis divinitatis eminentia super omne mutabile* ».

18. *De immort. animae* XII, 19 (*PL* 32,1031) : « *Omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est. Est autem non habet contrarium, nisi non esse : unde nihil est essentiae contrarium. Nullo modo igitur res ulla esse potest contraria illi substantiae, quae maxime ac primitus est.* »

19. *Conf.* IV, 10,15 (*PL* 32,699) : « *Ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt ut sint, eo magis festinant ut non sint : sic est modus eorum.* »

20. *Ivi* : « *Eunt enim quo ibant, ut non sint (...). In illis autem non est ubi : quia non sunt, fugiunt.* »

21. *De moribus Manich.* VI, 8 (*PL* 32,1348). Il passo prosegue : « *Itaque quod summe et maxime esse dicitur, permanendo in se dicitur.* »

« l'essere è nome d'immutabilità²². » Come, dunque, quella perenne fuga e perdita di essere, propria degli esseri, potrebbe essere l'Essere ? Esso invece si trova veramente, in tutta la sua genuinità ed autenticità di « esse verum... sincerum... germanum », là dove l'essere non muta²³ : in Dio, Colui che È.

Nessun *parmenidismo*, dunque, in Agostino, ma piuttosto *teologia* : *positiva*, quella dell'Essere divino ; *negativa*, quella degli esseri che non-sono l'Essere ma, ciononostante, l'essere lo hanno, « in qualche modo », diminuito ma reale. Se è proprio questa relativa negatività dell'essere degli esseri che, correlativamente, può di diritto trasformare in « teologia negativa » la nostra affermazione in Dio delle « stesse » perfezioni (trascendentali) proprie delle creature, va però notato che nell'Agostino delle *Confessioni* di fatto l'essere è visto come pienamente positivo solo in Dio ; nelle creature invece l'essere lo si afferma sì (Agostino non è Parmenide !), ma solo in modo « relativamente negativo ». A comprovarlo solarmente basterà citare da un celebre passo : « sono infatti (le creature)... Nè sono così come sei Tu, loro Creatore, *a cui paragonate...* non sono²⁴. » Sono evidentemente esseri, bellezze e beni, le creature, giacchè essere bellezza e bene hanno da Dio. Non *come (nec ita)* Iddio, però ! Al confronto con Lui, infatti, la loro perfezione è talmente, e infinitamente, minore da apparire piuttosto come negatività : non assoluta, ma relativa (*cui comparata... nec sunt*). In se stesse sono, le creature ; in paragone con Dio non-sono : non teologia negativa, dunque, ma teologia massimamente positiva è quella di Agostino, perchè centrata su Dio visto come l'Essere stesso in cui, unicamente, l'essere si verifica in tutta verità.

È il resto, invece, che è e non-è. È, in quanto creato da (*abs*) Dio. Non-è, poichè ciò che Dio è, non lo è. Non è infatti il « vere Est » di Colui che « *incommutabiliter manet* », vero e immutabile nella sua verità : nel suo « essere veramente ». « Fissai (*in-spexi*) le cose a Te

22. *Sermo 7,7 (PL 38,66)* : « *Esse, nomen est incommutabilitatis. 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.* » È ancora (*Sermo 7,3,4 ; PL 38,61*) : « *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.'* »

23. Oltre a *Sermo 7,7* appena cit., cfr. anche *In Iohan. evang. tract. 38,10 (PL 35, 1680)* : « *Res enim quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est : non enim est ibi verum esse, ubi est et non esse* » ; *Enarr. in Ps. 134,4 (PL 37,1341)* : « *Vere esse, incommutabile esse est* » ; e *De Civ. Dei VIII, 6 (PL 41, 231)* : « *vere est quia incommutabile est* ».

24. *Conf. XI, 4,6 (PL 32,811)* : « *sunt enim... Nec ita sunt, sicut Tu conditor eorum, cui comparata... nec sunt* ». Cfr. anche *Enarr. in Ps. 134,4 (PL 37,1341)* : « *Ilo non comparato, sunt ; quoniam ab illo sunt ; illi autem comparata, non sunt, quia verum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est. Est enim Est* ». Ed in *Ps. 101, II, 10 (PL 37,1311)* : « *Essel tibi nomen ipsum esse, nisi quidquid est aliud, tibi comparatum, inveniretur non esse vere ?* »

inferiori e vidi che nè del tutto sono, nè del tutto non-sono. Sono, perchè hanno l'essere da Te. Non-sono, perchè non sono quello che sei Tu. Quegli, infatti, veramente è, che permane immutabile²⁵. »

Siamo tornati così a quel passo già richiamato, che segue immediatamente la prima citazione dell'Esodo (« ego sum qui sum ») nelle *Confessioni*, e di cui (nel centralissimo cap. x del libro VII) Agostino si serve per narrare, pieno di commozione, come per la prima volta avesse intuito Iddio, nel suo esistere di Essere e di Verità. « Tu mi gridasti di lontano : ' Anzi, Io sono colui che È. ' E l'udii, come si ode nel cuore, e non ne dubitavo assolutamente. Più facilmente, anzi, avrei dubitato di vivere io stesso piuttosto che non esistesse la Verità che viene co-intuita (*con-spicitur*) intendendola mediante le cose create²⁶. » Passo decisivo e pregnante che ci mostra, in azione, la duplice convergente efficacia dell'apporto greco (attraverso la lettura dei neoplatonici) e giudeocristiano (la rivelazione dell'Esodo) sul genio metafisicamente intuitivo di Agostino. L'intuizione greca dell'essere è, infatti, sovrialluminata dall'autodefinizione con cui Iddio si rivela come l'Essere stesso. A sua volta la certezza ellenica che l'essere è e non può non essere, fa da sottofondo speculativo a comprendere ed esprimere tale illuminazione. Certamente : « *tutto è intelligibile mediante l'essere* »²⁷. Ma l'essere veramente tale è Iddio, l'Essere stesso. « *Tutto perciò si spiega per mezzo di Dio* »,²⁸ con un'ontologia *esistenziale*²⁹ in cui l'essere e le sue proprietà non sono considerate in se stesse e in astratto ma, anzitutto, in Dio. « *Tutto dunque si spiega mediante la partecipazione da Dio* »³⁰, giacchè « l'essere e le sue proprietà, che si realizzano anzitutto in Dio, convengono anche a tutte le creature, ma a ciascuna secondo l'ordine e in virtù del principio di partecipazione³¹. »

4. *La dialettica dell' « essere » : dagli esseri all'Essere, attraverso la mutabilità*

Metafisico e intuitivo, per Agostino comprendere Iddio è insieme comprendere anche le creature ; come, reciprocamente, intendere (*in-spicere*) le creature è insieme-intendere (*con-spicere*) il Creatore³². Per

25. *Conf.* VII, 11,17 (*PL* 32,742).

26. *Conf.* VII, 10,16 Oltre *Es.* 3,14 Agostino vi fruisce di *Rom.* 1,20 : « *per ea quae facta sunt, intellecta conspicitur* ».

27. F.-J. THONNARD, *Caractères platoniciens...*, p. 318.

28. *Ivi*.

29. *Ivi*, p. 319.

30. *Ivi*, p. 321.

31. *Ivi*, p. 320.

32. *In-speri* e *con-spicitur* sono infatti i verbi usati da Agostino in *Conf.* VII, 10 : verbi quanto mai tecnici, dunque ; non casuali o retorici, ma precisissimi. Val la pena notarlo, giacchè troppe volte, specialmente nelle *Confessioni*, l'inconfondibile bellezza del suo stile — che certamente rivela l'antico retore — viene presa per

che via, se non per quella dell'essere ? Quella perenne fuga e perdita d'essere, che costituisce l'essere proprio degli esseri, non potendo essere l'Essere, immediatamente rimanda all'Essere stesso. Come potrebbe darselo, l'essere, chi deve mutare, per averlo ? o come potrebbe esserlo, l'essere, chi muta ?

A differenza dei moderni, ciò che fa problema per i Greci, o per Agostino, non è l'Essere : l'essere è. Il problema è invece di capire come possano essere degli esseri che non-sono « veramente », a causa del co-stitutivo non-essere che si frammischia al e nel loro essere stesso. « Lo scandalo intellettuale non è che l'essere sia, ciò anzi è del tutto naturale, ma lo scandalo è che dell'essere non sia 'veramente'. » É. Gilson prosegue : mentre « ciò che ci colpisce, alla vista del mondo creato, è anzitutto il fatto che esso 'è', ed è proprio per spiegare che esso è che noi invochiamo un atto creatore, causa prima dell'essere creato ; ciò che colpisce Agostino, alla vista di questo mondo, è invece il fatto che esso non è 'veramente', ed è per spiegare questa mancanza di essere che esso stesso fa appello all'atto creatore³³. » Facendogli eco, J. Pegueroles osserva che « la domanda metafisica fondamentale è diametralmente opposta nella filosofia antica ed in quella moderna. Dove i Greci si chiedevano perchè, oltre l'Essere (vero), esistono esseri che non sono (veramente), là i moderni si chiedono perchè esiste qualcosa e non il nulla. Gli antichi partivano dall'Essere, e si interrogavano a causa del nulla (degli esseri). 'Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts ? ', scrive Heidegger nel finale di *Was ist Metaphysik* ? Come ha segnalato ripetutamente Gilson, l'impostazione moderna è sotto l'influsso della nozione cristiana di creazione : i filosofi precristiani non considerarono mai l'ipotesi della non esistenza di tutti gli esseri. La filosofia moderna sembra però aver perduta la profonda intuizione metafisica e religiosa degli antichi : l'Essere è³⁴. »

In questo, invece, Agostino è senz'altro un antico. Quell'intuizione che, pienamente metafisica, è per ciò stesso anche religiosa, infatti, lo ha sostenuto a penetrare con tutta la forza del suo genio il Nome che Iddio si è dato, parlando a Mosè dal roveto ardente. Per lui, indubbiamente, « Dio è l'Essere, *ipsum esse*. S. Agostino ha captato come pochi il misterioso, l'ineffabile di questo Nome³⁵. » E l'ha compreso fino

mero lirismo, o scambiata per mancanza di precisione speculativa. Anche se in esse non parla da professionista della filosofia, giacchè altro è il loro « genere letterario », non per questo Agostino vi è meno filosofo ! « Nelle frasi liriche del grande Dottore c'è una densità di pensiero di cui, in tutta la sua opera, sarebbe difficile trovare un esempio più rilevante », scrive giustamente C. BOYER (*Éternité et création dans les derniers livres des « Confessions »*, in « Giornale di Metafisica », IX, 1954, 441-448, p. 442).

33. É. GILSON, *Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin*, p. 213.

34. J. PEGUEROLES, *art. cit.*, p. 171 nota 29.

35. *Ivi*, p. 167.

in fondo, appunto perchè la certezza ellenica che l'Essere è gli ha permesso di afferrare tutta la portata religioso-metafisica di un tal Nome e di un tale Essere. Solo Dio, l'*Essere* stesso, « È ». Ed è da se stesso, in forza della sua stessa natura : l'*Essere* è ! Ma, allora, come sono, come possono essere gli *esseri*, se non da Lui (*abs o ex* Deo, non certo *de* Deo giacchè, altrimenti, dovrebbero anch'essi essere « veramente », com'Egli è) ? « Di qui appunto la constatazione ben conosciuta, la cui folgorante semplicità non può non sconcertare i suoi interpreti : basta guardare il mondo per *vedere* che è creato. A proclamarlo è esso stesso : *ecce sunt caelum et terra, clamant quod facta sint.*³⁶ » « *Essere* », per l'Universo, è insieme *proclamare* di « *essere-fatto* », e d'esser fatto da Dio.

Sostenuto dalla certezza che l'essere è, la rivelazione con cui Iddio si autodefinisce come *Ego sum qui sum*, come « Colui che È », pienamente lo illumina, e gli s'illumina. Solo Iddio, dunque, è Colui « qui non aliquo modo est, sed est Est »³⁷. Ormai, perciò, a comprendere e ad esprimere l'intuizione (filosofica) che l'*Essere* è e, correlativamente, che gli *esseri* non-sono, nulla gli servirà più egregiamente di quel versetto dell'Esodo, ineffabilmente eloquente nella sua metafisica densità religiosa. Ad esprimerla però non discorsivamente, ma da quel genio intuitivo e concretamente spirituale, cui solo Iddio e l'io soprattutto interessano. Brevi frasi, apparentemente spesso solo poetiche, saranno indizio fugace di questa sua folgorante intellezione metafisica circa l'essere di Colui che È e, simultaneamente — per dialettica bipolarità, — circa l'essere di coloro che, pur non essendo l'*Essere*, dell'essere realmente partecipano : veri, ed esseri, per partecipazione.

« *In-spicere* » (« *et in-spexi caetera infra Te* » ; VII, 11,17), « *in-tendere* » (« *interrogatio mea intentio mea* » ; X, 6,9) l'essere degli esseri, per Agostino è anche, tutt'insieme, « *con-spicere* » l'essere di Colui che è l'*Essere* stesso. Vedere le creature è vederne-insieme (*con-spicere*) il Creatore. L'essere mutevole delle prime immediatamente rimanda all'*Essere* del secondo, simultaneamente richiama l'*Essere* di Dio : « che cosa è, infatti, se non perchè Tu sei ? — *quid enim est, nisi quia Tu es ?* » (XI, 5,7). « O alcuno sarebbe artefice del proprio farsi ? O c'è un'altra vena da cui essere e vivere scorra in noi, se non da Te che ci fai ? Da Te, Signore, per il quale essere e vivere non sono cose diverse, poichè essere sommamente è lo stesso che vivere sommamente (*quia summe esse ac summe vivere id ipsum est*). Tu sei sommo, infatti, e non muti (*Summus enim es et non mutaris*)... Tu sei sempre il medesimo (*Tu autem idem ipse es*) » (I, 6,10).

Ma perchè, dunque, questo necessario richiamo dell'*Essere*, sommo e

36. È. GILSON, *art. cit.*, p. 213. La citazione è da *Conf.* X, 4,6. In nota G. aggiunge : « Così la creazione spiega certamente l'essere delle creature, ma è nella misura in cui esse non-sono, che le creature richiedono una spiegazione. »

37. XIII, 31,46 : è il secondo dei due unici passi delle *Confessioni* in cui Agostino cita *Esodo* 3,14.

immutabile nel suo esser se stesso (*summe e summus esse, idem ipse*), da parte degli esseri o, meglio, da parte dell'*essere* degli esseri? L'ultimo passo citato lo implica, sottolineando che il *summe esse*, proprietà esclusiva di Dio, è appunto quell'*essere* in cui si verifica in pieno, sommamente, la caratteristica di *essere*, propria dell'*essere*. L'*essere* è, certamente. Ma in chi lo è originalmente, e non originatamente, se non in Colui che, essendo *Summus, summe Est*? Essendo sommamente, Egli non muta dal e nel suo essere, sempre identico a Sè. Egli solo è, di conseguenza, la « vena » da cui, ad ogni altro essere mutevole, scorre l'*essere* e la vita.

È da Lui che « sono tutte le cose, in quanto e per quanto sono »³⁸, giacchè « tutto ciò che in qualche modo è, è da colui che non è in qualche modo, ma è l'E — quidquid aliquo modo est : ab illo est, qui non aliquo modo est, sed est Est » (XIII, 31,46). Un essere *utcumque* o *aliquo modo* è in sè impossibile da sè. Ma tale essere c'è. Dunque esso è da un altro, dall'Altro : da Colui che non è in modo qualsiasi, ma è l'*Essere*, l'*Est* sostantivato stesso.

Che Egli ci sia, ci è gridato dall'esserci delle cose che non-sono che poveri esseri, il cui fragile e mutevole essere fuggitivo « è » sì, ma solo « aliquo modo », in scarsa — e non infinita — misura. Ma una volta co-intuito, a partire da esse e mediante esse (*per ea quae facta sunt, intellecta con-spicitur*)³⁹, l'esserci dell'*Essere* stesso, a quel primo *in-spexi* le creature che gli ha reso possibile il *con-spicere*, l'insieme-vederne il Creatore, succede un *re-spexi*, un tornare a guardare le cose altre da Dio, vedendole appunto come tutte doventesi al suo continuo onnitente atto creativo. Atto che di continuo tutte le dona di tutto il loro essere : essere che le fa vere, anche se solo partecipativamente, e non — come Lui — essenzialmente, in forza di Sè. Tornare a guardarle (*re-spicere*) è, ormai, vederle tenute in essere, sul e dal nulla, da una grande Mano onnitente, che fa vero ed essere tutto ciò cui essa dona di essere e di ontologica verità : « Tornai a guardare (*respexi*) le altre cose, e vidi che a Te devono di essere e che in Te sono tutte la cose finite, ma non come in un luogo, bensì perchè Tu sei l'onnitente Mano-Verità (*quia Tu es omnitenens manu veritate*). E tutte le cose sono vere, in quanto sono... » (VII, 11,21).

Guardandole dentro, in loro stesse, nel loro essere (*in-spexi*), le cose inferiori a Dio Agostino le vede essere e insieme non-essere : o, piuttosto, nè essere del tutto nè del tutto non-essere (« nec omnino esse nec omnino non esse »). Perchè mai? Essere, giacchè ci sono (sono infatti da Dio : *abs Te*). Non-essere, giacchè non-sono ciò che solamente Iddio è : il suo esser l'*Essere*. « Quegli infatti è veramente, che permane immutabile⁴⁰. »

38. XII, 7,7 (*PL* 32,828) : « *abs Te, a quo sunt omnia in quantumcumque sunt* ».

39. *Rom.* I, 20 : *Conf.* VII, 10,16 ; 17,23 ; 20,26 ; X, 6,10 e XIII, 21,31.

40. *Conf.* VII, 11,17 (*PL* 32,742) : « *Et inspexi caetera infra Te, et vidi nec omnino esse nec omnino non esse : esse quidem, quoniam abs Te sunt ; non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet.* »

È l'*essere* delle cose, dunque, che indica e documenta, insieme con il loro essere, il loro non-essere l'*Essere* stesso ; e, giacchè ciononostante esse sono e ci sono, il loro essere-da Dio, l'*Essere* stesso. È il loro stesso essere, è il fatto e il modo stesso del loro essere, che ne fa il sussistente, certissimo « documento » (etimologicamente : lo strumento che ci insegna : *docet*) che esse sono-da Dio.

Agostino stesso ce lo dice quando, concludendo il suo VII libro, fa il punto riassuntivo di quanto ha finalmente compreso con l'aiuto dei Neoplatonici. « Ero ormai certissimo, egli scrive, che la tua invisibilità, dopo la costituzione del mondo, si co-intuisce intendendola mediante le cose create, anche la tua eterna potenza e la tua divinità. (...) avevo trovato, infatti, aldisopra della mia mente mutabile, l'immutabile e vera eternità della verità. (...) e (la mia mente) pervenne a ciò che è in un attimo di trepidante intuizione (*et pervenit ad id quod est in ictu trepidantis aspectus*). Allora veramente co-intuii (*con-spexi*) la tua invisibilità intendendola mediante le cose create » (VII, 17,23). Infatti, « letti quei libri platonici, e ammonitone a cercare la verità incorporea, co-intuii (*con-spexi*) la tua invisibilità intendendola mediante le cose create, (...) certo che Tu sei (*Te esse*) e sei infinito... e sei veramente (*et vere Te esse*), Tu che sei sempre lo stesso, in nessuna parte e per nessun mutamento altro o altrimenti ; e che tutte le altre cose sono da Te (*caetera vero ex Te esse omnia*), in forza di questo solo fermissimo documento, che sono (*hoc solo firmissimo documento, quia sunt*) » (VII, 20,26).

L'esserci dell'invisibile Iddio, ed il suo esser l'*Essere*, sempre identico e mai altro, per nessuna mutazione, Agostino lo ha dunque co-intuito mediante un unico, ma solidissimo argomento e documento : l'essere di tutte le altre cose (*quia sunt*). È questa, ormai, un'interiore certezza che sempre lo accompagna : « che tutte le nature e sostanze che non sono ciò che Tu sei, e ciononostante sono (*quae non sunt quod Tu es, et tamen sunt*), le hai fatte Tu » (XII, 11,11). « È la loro stessa natura a dircelo — *hoc dicit eorum natura* » (X, 6,10). È il loro stesso *essere* che ce lo documenta. La sua natura infatti rimanda necessariamente ad un Altro, è-*da* quest'Altro, con tutta evidenza.

Gli esseri li vediamo, dunque sono. Li vediamo mutanti, varianti in essere, dunque non sono « veramente ». Ma se non sono « veramente », eppure sono (*aliquando modo*), allora essi sono non da sè, ma da un Altro : *abs* (*o ex*) *Deo*.

Quando Agostino interroga ogni creatura, terrestre o celeste, unanime è la loro risposta : « 'Non siamo il tuo Dio, cerca sopra di noi.' (...) Allora dissi a tutte le cose che stanno intorno alle porte della mia carne : 'Ditemi del mio Dio, che voi non siete, ditemi qualcosa di Lui.' Esclamarono a gran voce : 'Egli ci ha fatte'. Il mio interrogare, era il mio cercare d'intenderle ; e la loro risposta, il loro mostrarsi per quel che sono (*interrogatio mea, intentio mea ; et responsio eorum, species eorum*) » (X, 6,9).

Per gli esseri è infatti un tutt'uno l'esserci ed il gridare, il proclamare (con il loro stesso mutare e variare), che sono stati fatti. « Ecco, il cielo e la terra sono ; gridano che sono stati fatti : mutano e variano, infatti (*mutantur enim atque variantur*). Invece in tutto ciò che non è stato fatto, e ciononostante è, non c'è niente in esso che prima (già) non fosse, nel che è invece il mutare e variare. Gridano, dunque, di non essersi fatte da sè : 'Perciò siamo, perché siamo state fatte. Non eravamo, prima di essere, da poterci fare da noi stesse'. E la loro voce è la loro stessa evidenza (*et vox dicentium est ipsa evidentia*)» (XI, 4,6). È, cioè, l'evidenza stessa del loro farsi vedere per quello che sono, a dircelo ; a documentarcelo. L'intenzionalità conoscitiva che ne interroghi l'*essere* (interrogatio mea, intentio mea), ha dall'essere degli esseri immediata risposta (et responsio eorum *species eorum*). La mutevolezza del loro essere (*mutantur enim atque variantur*), infatti, ne evidenzia, insieme al loro essere, il loro essere-da Colui che perciò è l'Essere, perché non muta. In chi muta, infatti, l'essere è frammisto di non-essere, giacchè in esse c'è qualcosa che prima non-era, non c'era (est in eo quidquam quod ante non erat, quod est mutari atque variari). Chi muta non è dunque l'Essere, ma è creativamente dall'Essere stesso. « *Et vox dicentium est ipsa evidentia* », evidenza costituita appunto dal loro « mutari atque variari » in essere.

5. *Immutabile e immortale è l'essere, tutto-presente e intemporale, dell'Essere stesso*

Da questo stupendo argomentare metafisico sull'evidenza del « mutari atque variari » (XI, 4,6), costituente l'essere degli esseri, simultaneamente risalta e l'essere *aliquo modo* degli esseri, e l'esserci, come l'essere *veramente*, dell'Essere stesso. La mutabilità dei primi appella, necessariamente, l'Immutabile, per poter rendere ragione del proprio esserci e del proprio essere, defettivo eppur reale. A dircelo è la loro stessa natura (hoc dicit eorum *natura* ; X, 6,10), il loro stesso farcisi-vedere (e-videntia ; XI, 4,6) per ciò che sono, nella propria povertà ontologica, che non-è ciò che Iddio solo « è » : Colui « qui non aliquo modo est, sed est Est » (XIII, 31,46).

Dall'essere degli esseri Agostino ci ha, dunque, simultaneamente mostrato l'esserci di Dio ed il suo esser l'Essere stesso. Comprendere l'*essere* (mutevole) dei primi è infatti, per lui, insieme-comprendere l'*Essere* (immutabile) del secondo. Di questa dialettica bipolarità, per cui il mutabile rimanda all'Immutabile, cercheremo ora di raccogliere i passi riferentesi all'Essere immutabile, per poi evidenziare quelli che degli esseri approfondiscono la mutabilità.

La caratteristica stessa dell'essere, quella di « essere e non non-essere », non può non caratterizzare l'essere di Dio, l'Essere stesso. In Lui solo, anzi, essa si verifica « veramente ». Se sempre l'essere è, almeno in quel « qualche modo » (*aliquo modo*) proprio degli esseri, in *Colui che È* l'essere è

« veramente, sommamente, semplicemente ». « *Et vere Te esse*, qui semper idem ipse es, ex nulla parte nulloque motu alter aut aliter » (VII, 20,26) ; « *summus enim es*, et non mutaris » (I, 6,10) ; « quia solus *simpliciter es* » (XIII, 3,4).

Quegli che, autonominandosi, non può non autodefinirsi come l'Essere stesso (« *immo vero, Ego sum qui sum* »; VII, 10,16), esclude da sè ogni non-essere : « solo l'essere c'è in Lui — esse solum est in ea (nella divina Sapienza) » (IX, 10,24), semplicemente. Ma se Colui che « è veramente », esclude ogni non-essere, non può non escludere perciò stesso anche ogni mutare. Chi muta, infatti, è « alter aut aliter », e non è più ciò che era e come era. L'Essere divino esclude perciò da Sè ogni mutare ed ogni mutabilità : « *id quod neque in melius neque in deterius mutari potest* ; *quod Tu solus es, quia solus simpliciter es* » (XIII, 3,4).

Dire « essere », in Dio, è quindi insieme dire identità, immutabilità, eternità. Chi non è più lo stesso, o chi è mutato, o chi passa e fluisce temporalmente, non è l'È. Dio, l'Immutabile, è invece sempre Se stesso : « *summus enim es, et non mutaris...* Tu autem *idem ipse es* » (I, 6,10) ; « *Tu es id ipsum valde*, qui non mutaris » (IX, 4,11) ; « *celsitudine semper praesentis aeternitatis...* Tu autem *idem ipse es* » (XI, 13,16) ; « *Tu Domine, qui non es alias aliud et alias aliter, sed idipsum et idipsum et idipsum* » (XII, 7,7). Suprema identità con Se stesso è l'Essere, che tutto e sempre e solo È la propria attualità e la propria pienezza di essere.

Esser l'Essere esclude ogni non-essere : ogni tempo, quindi, ed ogni temporalità. Perenne « È », senza alcun Fu, che non è più, né alcun Sarà, che non è ancora, è la Divinità. Agostino lo dice espressamente della divina Sapienza : « *ed esse non diviene, ma è come fu e così sempre sarà. O, piuttosto, nè 'fu' nè 'sarà' c'è in essa, ma solo 'è'*, poichè è eterna. 'Fu' e 'sarà', invece, non è eterno » (IX, 10,24). « *Nam...omnino Tu es,... qui es incommutabiliter* » (XIII, 16,19) : « *id enim vere est, quod incommutabiliter manet* » (VII, 11,17). Appunto perchè « veramente-È », l'Essere di Dio è sempre-Presente : « *nulla passa, nell'eterno, ma tutto è presente (sed totum esse praesens)* » (XI, 11,13). Tutto-presente a Sè stesso, è l'essere dell'Essere. Autore dei tempi, perchè Autore delle cose temporali (o dei mutevoli-in-essere, che è lo stesso), Iddio esclude da Sè ogni temporalità. Il perdurare del suo esser l'Essere non è temporalità, ma eternità : un perdurare senza alcuna successività. Un « *totum-praesens* », una totale presenzialità, un tutto-presente è l'essere-eternamente proprio dell'Essere stesso. « *Nessun tempo invece è tutto-presente ; ed ... ogni passato è sospinto innanzi da un futuro ed ogni futuro consegue da un passato ; ed cogni passato e futuro sono creati e scorrono da Colui che è sempre-Presente (ab eo quod semper est praesens)* » (*ibid.*).

Definire Iddio come l'Essere, è condefinirne l'eternità, la perenne presenzialità, insuccessiva e intemporale. Tre avverbi circoscrivono tale totalità presenziale : « *semel et simul et semper* ». Giacchè « ogni

mutevole non è eterno (*omne mutabile aeternum non est*), mentre il nostro Dio è eterno », il suo Essere (la sua Volontà), immutabile è appunto « *semel et simul et semper* : una volta sola, sempre, tutt'insieme » (XII, 15,18). Tre avverbi che possono ridursi anche a due : « *semel et semper* » (XI, 7,9).

Questa immutabilità propria dell'Essere, sovranalemente distacca il suo « sempre-Essere » et « essere-Sempre », nella sua perenne (*semper*) insuccessiva (*semel*) simultaneità (*simul*) presenziale di *Totum-Praesens*, dal « sempre non-essere » (più e ancora) proprio degli esseri temporali. « Da ciò, dunque, comprenda l'anima che lo può, quanto di gran lunga sopra tutti i tempi Tu sia eterno », « e quali i tuoi giorni, se non la tua eternità, come i tuoi anni che non passano, poichè Tu sei sempre lo stesso » (XII, 11,13). Che cosa di più eminente sugli esseri, il cui essere è sempre-fluente, dell'Essere sempre-presente proprio di Dio, l'Essere stesso, nella « *eminenza dell'immutabile divinità aldisopra di ogni mutabile* » (XIII, 9,10) ? Tale sua sovrana eminenza su ogni essere, perchè mutevole, è precedenza non temporale ma di natura, « *celsitudine semper praesentis aeternitatis* » (XI, 13,16) : dovuta, cioè, all'eccellenza d'essere di Colui il cui Essere è un'eternità sempre presente.

Tutto è presente, nella Sostanza divina, giacchè « se nella sostanza divina sorga qualcosa che prima non c'era, non sarebbe vero il dire eterna tale sostanza » (XI, 10,12). Ma questo « splendore dell'eternità sempre stante (*splendorem semper stantis aeternitatis*) » è « incomparabile con i tempi che mai stanno (*cum temporibus numquam stantibus... incomparabilem*) » (XI, 11,13), appunto perchè la sua onnipresenzialità sostanziale esclude dalla propria sostanza ogni mutare e ogni tempo : « nulla passa, nell'eterno, ma tutto è presente ; nessun tempo invece è tutto-presente » (*ibid.*). Tale « nec futura nec praeterita aeternitas » (*ibid.*) del « nostro Dio, Creatore d'ogni creatura (*omnis creaturae creatorem*) » (XI, 12,14), del « Dio onnipotente e onnicreante e onnitente » (XI, 13,15), essendo in se stessa l'Essere stesso è anche la fonte creatrice dell'essere degli esseri, secondo tutta la sostanzialità del loro essere che è tempo. « Tu, infatti, hai fatto il tempo (*id ipsum enim tempus Tu feceras*) », giacchè « quali tempi potrebbero essere, se non fossero creati da Te ? » (*ibid.*).

Sul loro essere, che è temporale, intemporalmente eccele e risplende l'eterno-presente dell'Essere, onnitente ed onnicreante. « Nè Tu precedi i tempi con il tempo... ; ma precedi ogni passato con l'eccellenza della tua sempre-presente eternità. E superi ogni futuro, perchè è futuro e, una volta venuto, sarà passato. Tu, invece, sei sempre lo stesso, e i tuoi anni non verranno mai meno. I tuoi anni non vanno e non vengono ; questi nostri, sì, vanno e vengono, affinchè possano venire tutti. I tuoi anni stanno tutti insieme (anni *tui omnes simul stant*), giacchè stanno ; nè (in Te) anni che vanno sono esclusi da quelli che vengono, poichè non passano. Questi nostri, invece, saranno tutti quando tutti non saranno più (*omnes erunt, cum omnes non erunt*). I tuoi anni sono un sol giorno, e il tuo giorno non è il *cotidie*, ma l'*hodie*, poichè il tuo oggi non

cede al domani, nè succede allo ieri. Il tuo oggi è l'eternità » (XI, 13, 16).

Solo Iddio, *summe esse*, è perciò stesso *summe vivere*, « poichè essere sommamente è lo stesso che vivere sommamente » (I, 6, 10). Il suo essere, come è sommo Essere, così è anche somma Vita, senza alcun non-vivere appunto perchè senza alcun non-essere. L'Essere stesso, per la sua pienezza immutabile d'essere include il vivere ed il « summe vivere » ed esclude ogni morire ed ogni mortalità. Quegli, infatti, muore o può morire, che non-è più o che può non-essere più. Colui invece che sempre « È », Essere tutto-presente, è il sempre-vivente. I suoi anni non passano, ma sono un « oggi » continuo e insuccessivo : sola « Vita », eternità di vita, simultaneamente tutta vivente la propria eternità. Poichè Egli è l'Essere che È e solo È, senza alcun non-è, Dio è l'unico ad avere l'immortalità : « quia Tu aeternus es, solus habens immortalitatem » (XII, 11, 11). Perchè Essere tutt'insieme e intemporale, Dio è il solo essere pienamente « Immortale » : senza il continuo perire e morire di chi sempre è morto a ciò che era, e non-è più, e sempre è mortale a ciò che ora è, e non-sarà più. Ben più che un evento che la vita tocchi al suo termine, restandole estranea nel suo perdurare, in noi la morte è « mortalità » : è il modo-di-essere di chi, non essendo l'Essere che È, intrinsecamente è mortale. Il nostro vivere è, cioè, un continuo morire. Un lento morire è il vivere nostro : « vita mortale o morte vitale » (I, 6, 7). Proprio come il nostro essere : sempre-fluente, mai stante nè permanente. Con un continuo nascere, perciò, ma anche con un continuo morire : « giacchè, in quanto una cosa non è ciò che era, ed è ciò che non era, in tanto muore e nasce » (XI, 7, 9).

6. « *Mutabilitatem altius inspexi* »

Abbiamo visto, così, taluni degli abissi metafisici inclusi nell'essere proprio di Colui che è l'Essere-immutabile. Ma il genio di Agostino vuol penetrare anche l'altro correlativo mistero : quello dell'essere mutevole, proprio degli esseri. Continuando a chiedersi il perchè essi non siano « veramente », Agostino figge il suo occhio d'aquila ancora più addentro nella loro intrinseca mutabilità : « *intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi* » (XII, 6, 6). C'è un abisso ontologico tra l'Essere, con la sua consistenza stabilità immutabilità in essere, e gli esseri, con la loro fluidità fluente-inconsistente, con il loro stare e non stare. Mentre Iddio, appunto perchè l'Essere, ha ed è in Se stesso la spiegazione e la ragione del proprio esserci ed essere (l'Essere « è » !) ; gli esseri, non avendola in sè, la ricevono da Lui. « Quid enim est, nisi quia Tu es ? » (XI, 5, 7). Che cosa c'è, di tutti gli esseri mutevoli « di cui questo mondo mutevole consta, e non consta » (XII, 8, 8), se non perchè c'è Iddio : l'Essere stesso ? Ma se Dio è la « estrinseca » ragione e spiegazione degli esseri, la loro Causa efficiente ultima, qual è, all'interno stesso degli esseri mutevoli, la ragione costitutiva della loro « mutabilità », la causa « intrinseca » che ne spiega e permette il loro mutare ?

È il problema della *mutabilitas* degli esseri mutevoli temporali, degli esseri che, non essendo « veramente » e, perciò, semplicemente, debbono essere intrinsecamente composti nella loro stessa costituzione, nel proprio essere. A risolverlo Agostino dedica tutte le forze del proprio genio (*intendi, inspexi*; XIII, 6,6,), e vi riesce. Nel libro XII delle *Confessioni* egli ci riferisce quanto è riuscito a comprenderne, anche se a ciò debba spingere fino al limite estremo della sua capacità la forza espressiva della parola, coniando nuove espressioni, al limite dell'inesprimibile. Capire la mutabilità, questa « *informitas sine ulla specie* » (XII, 3,3), è uno sforzarsi di « conoscere ignorando » o di « ignorare conoscendo » (5,5). Cercare di definirne l'essere, che non è nulla e tuttavia non è qualcosa in sè compiuto, è affermarla come « *nihil aliquid et est non-est* » (6,6) : un nulla che è qualcosa, un essere che non-è.

Non avendo a disposizione, ad esprimere la propria intellezione della mutabilità degli esseri mutevoli, se non categorie neoplatoniche, Agostino la esprime coi termini di *materia* e *forma*. Il suo intento è però direttamente esegetico, non metafisico⁴¹, occasionato dal voler esplicare le prime parole del *Genesi*, che gli sembrano alludere a qualcosa d'intemporale che, all'inizio della creazione, costituisce il primo oggetto della creazione stessa da parte di Dio : la « *terra invisibilis et incomposita* ». Che cosa è dunque tale realtà primordiale, creata da Dio « precedente-mente » a tutte le cose create (precedenza non temporale, ma di natura, di origine, come meglio vedremo in seguito) ? È ciò-da cui Iddio ha formato tutte le cose mutabili : la « *materia* » primordiale che in sè non-è qualcosa di compiuto (*aliquid*), ma di-cui (*de*) tutte le cose mutabili constano, da-cui (*unde*) tutte le cose divenienti divengono.

Tale *materia* primordiale è in sè *informitas sine ulla specie* (3,3), *infor-mitas omnimoda* (4,4), *omnino informe* (8,8). In sè assenza di ogni *forma* (o *species*), essa è « capacità » di essere-formata dalle varie forme : « *Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium in quas mutantur res mutabiles* » (6,6). Da sola, la materia non-è. Informata da une forma, essa è ciò-da cui (*unde*) divengono, la « *materia di cui* » sono costituite le cose mutevoli : quella « *informitas materiae*, che Tu hai fatta senza forma nè bellezza, da cui fare il mondo formato e bello (quam sine specie feceras, *unde speciosum mundum faceres*) » (4,4). Una volta sgombrata la mente dai grossolani fantasmi materialistici per cui, nel tentativo di pensare la materia informe, egli invece di pensare alla privazione di ogni forma immaginava forme corporee orribili e deformi, Agostino può capire che l'*informitas*, la *materia* primordiale, è « qualcosa tra il formato e il nulla, nè formato nè nulla, un informe quasi nulla (quiddam inter formatum et nihil, nec formatum nec nihil, *informe prope nihil*) » (6,6). Può allora intendere (*intendi*) e penetrare

41. Cfr. A. SOLIGNAC, *La matière* (p. 599), eccellente nota monografica a *Les Confessions* nelle *Oeuvres de saint Augustin*, B.A. (Bibliothèque augustinienne) 14, Paris 1962, pp. 599-603.

(*inspexi*) più a fondo la mutabilità stessa, « per la quale le cose corporee smettono di essere ciò che erano state e cominciano ad essere ciò che non erano », iniziando così a sospettare che « il transito stesso da forma a forma avvenga attraverso qualcosa d'informe, non attraverso il nulla » (*ibid.*). Altrimenti, se non vi fosse continuità, non potrebbe darsi mutazione, di ed in una medesima cosa. Comprende allora che la *mutabilitas* delle cose mutabili suppone qualcosa « capace di tutte le forme » : un « *nihil aliquid* » ed un « *est non est* ». Un « *prope nihil* » che, purtuttavia, « *utcumque* » è, ed è capace di ricevere le varie forme (*ibid.*) : la materia informe (*informis materies*). Dio, infatti, ha fatto il mondo della materia informe, questo quasi nulla che Egli ha fatto dal nulla, per farne il mondo con la sua grandezza (8,8).

Tale materia è il sostrato atemporale della mutabilità e temporalità delle cose mutevoli e temporali. Infatti, è proprio « da questa informe materia, da questo quasi nulla, che Tu hai fatto tutte le cose di cui consta, e non consta, questo nostro mondo mutevole, nel quale appare la mutabilità. Mutabilità nella quale può essere percepito e numerato il tempo, giacchè il tempo deriva dalle mutazioni delle cose, dal variare e succedersi delle forme, di cui è appunto materia la *terra invisibilis* » (8,8). Con il variare e succedersi delle forme che successivamente informano la sua *informità*, loro permanente sostrato, la materia consente la mutabilità e la temporalità stesse delle cose mutevoli e temporali. Soggetto capace di forme mutanti e varianti, da parte sua la materia resta però senza mutare e, quindi, senza successione di tempi, senza numerabilità di giorni. « Dove non c'è infatti alcuna forma, alcun ordine, nulla viene e nulla passa. Ma dove ciò non avviene, ivi non sono giorni ne vicende di tempo » (9,9). Se infatti togliessimo da una cosa ogni forma, facendo rimanere sola la *informitas*, attraverso la quale la cosa muta e cambia da forma a forma, resterebbero in essa le vicende dei tempi ? No, certamente, giacchè senza mutazioni non si ha tempo. Perciò dove, come nella materia, non c'è alcuna forma, ivi non c'è alcun variare (11,14).

Agostino ha dunque compreso : la materia primordiale è « qualcosa di così informe, da non avere di che mutarsi da una forma in un'altra forma, ... e così esser soggetta al tempo » (12,15). La sua « *informità* » è « un'assoluta privazione di forma (*omnimoda speciei privatio*) che tuttavia non la riduce al nulla ». Essa è infatti la materia-di-cui sono fatte tutte le cose visibili, nelle quali appunto si avvicendano i tempi per ordinata successione di mutazioni e di forme (*ibid.*).

7. *L'assoluto « de nihilo » della creazione, « abs Deo » non « de Deo »*

Tutto l'essere degli esseri è loro donato da Colui che è l'Essere stesso. La totalità di questo loro totale partecipare da Dio, Agostino la sottolinea sia in modo negativo che in modo positivo. Negativamente : le creature tutte non sono *de Deo* ma *de nihilo*. Positivamente : il tutto delle creature

è da Dio (*abs o ex Deo*) e, giacchè (come abbiamo visto or ora) la mutabilità del loro essere ne coimplica la composizione di materia e forme, ambedue i costitutivi dell'essere mutevole sono « concreati » simultaneamente da Dio.

La creazione suppone così, per Agostino, « due momenti definiti da tre ordini di realtà : creazione della materia a partire dal nulla, creazione degli esseri organizzati (formati) a partire dalla materia informe... : un nulla, un quasi nulla, un mondo⁴². » Agostino ci tiene, però, a sottolineare che la creazione della materia primordiale non ne implica una precedenza temporale, ma solo di origine. Come il canto suppone il suono che esso informa, così le cose formate suppongono la materia che esse informano, e non viceversa. La materia, *ex qua* divengono le cose formate, è « prima » di esse, per una precedenza d'origine e non di tempo ; esattamente come per il suono, che temporalmente non è prima del canto ma insieme con esso, benchè per origine sia prima del canto. « È prima di origine, perchè non è il canto ad esser formato perchè sia il suono, ma il suono è formato perchè il canto sia. » « Così la materia è prima di ciò che diviene da essa (*ex ea*) : non prima perchè essa faccia (*efficit*), mentre essa piuttosto diviene (*fit*) » (29,40).

Come, dunque, nel canto il suono che lo costituisce non precede temporalmente il canto stesso, quasi possa preesistergli, così è della materia primordiale rispetto al cielo e alla terra, ossia alle cose tutte che *di essa* sono costituite e che *da essa* divengono (il « *da* » della causalità materiale, propria della « materia », non indica efficienza ma divenienza : non è un *ab*, ma un *ex* o un *de*). Quelli-che esistono sono cielo e terra, ossia la totalità degli esseri mutevoli « formati » ; mentre la materia che li costituisce, ad essi permettendo il passare e mutare da una forma ad un'altra, è necessariamente con-creata con essi. Nell'atto creativo da parte di Dio, infatti, creare è far essere degli esseri in cui la forma informa la materia. Tale istantanea contemporaneità creativa della materia rispetto alle cose formate da (*ex*) essa, però, noi non la possiamo esprimere se non concependola quasi precedesse di tempo le cose stesse, preceduta a sua volta solo dall'eternità di Dio e dal nulla⁴³. Dal nulla infatti Iddio crea la materia informe, con essa contemporaneamente con-creando le cose, sue creature. « Dal nulla esse sono state fatte da Te, non di Te (*de nihilo enim a Te, non de Te*) né di qualche materia non tua o che fosse già prima, ma di una materia ‘concreata’, cioè da Te contemporaneamente creata (*sed de concreata... materia*), poichè la sua informità Tu l'hai formata senza alcuna interposizione di tempo » (XIII, 33,48).

Nulla, neppure la materia, preesiste all'atto creativo di Dio. All'inizio c'è Iddio solo e, di altro, il nulla. Se fossero da Dio (*de Deo*), emanando

42. A. SOLIGNAC, *op. cit.*, p. 600.

43. Cfr. XIII, 29,40 : « nec tamen de illa narrari aliquid potest, nisi velut tempore prior sit ; ... et praecedatur aeternitate creatoris, ut esset de nihilo, unde aliquid fieret. »

dalla sua sostanza immutabile gli esseri mutevoli dovrebbero essere immutabili come lo è l'Essere stesso. Non essendolo, e altro da Dio non essendoci che il nulla, è da (*de*) questo nulla che debbono esser tratti fuori. « E donde (la materia) avrebbe il suo *utcumque* essere, se non fosse da Te (*abs Te*), da cui sono tutte le cose in quanto sono ?... nel Principio che è da Te (*de Te*), nella tua Sapienza che è nata dalla (*de*) tua sostanza, Tu hai creato le cose, e dal nulla (*et de nihilo*). Tu infatti hai fatto cielo e terra, ma non di Te (*de Te*), altrimenti sarebbero eguali al tuo Unigenito e con ciò anche a Te. ...Nè c'era altro oltre Te, donde Tu li facessi, Dio... Perciò dal nulla (*de nihilo*) hai fatto cielo e terra. ...C'eri Tu e, di altro, il nulla, donde hai fatto cielo e terra » (XII, 7,7).

Quando Iddio creò cielo e terra, c'era Iddio solo, non altri che Dio : altro da Dio, solo il nulla. Nè materia preesistente, perciò, nè un luogo, « dove » creare il creato, nè un « quando », un tempo. Tempo e luogo, infatti, coincidono con l'universo stesso, a sè il proprio luogo — nella sua estensione, — e il proprio tempo — nella sua durata —. « Ma, Iddio, come hai fatto cielo e terra ? Non certo in cielo e in terra Tu hai fatto cielo e terra..., nè nell'universo Tu hai fatto l'universo, giacchè non c'era 'dove' prima che esso fosse fatto per poter essere » (XI, 5,7). Egualmente sciocco è, per Agostino, il chiedersi cosa Iddio facesse « nel tempo » precedente la creazione. « Infatti donde potevano passare innumerevoli secoli, che non avessi fatti Tu, che sei l'autore e il creatore di tutti i secoli ? o quali tempi avrebbero potuto esistere, non creati da Te ? e come sarebbero passati, se mai fossero esistiti ?... Il tempo stesso l'hai fatto Tu, nè i tempi potevano passare prima che Tu li facessi. Ma se prima del cielo e della terra, non c'era tempo, perchè chiedersi che cosa Tu 'allora' facessi ? non c'era 'allora', dove non c'era il tempo » (XI, 13,15). Tempo che, del resto, non è costituito da altro che dal mutare stesso delle cose mutevoli, come abbiamo già visto⁴⁴.

La nozione cristiana di « creazione » aiuta Agostino, che pure fruisce ampiamente del neoplatonismo, ad integrarlo e correggerlo per la propria concezione dell'essere. Con la sua assoluta radicalità e totalità, infatti, la creazione da una parte esclude ogni preesistenza all'atto creativo, sia pure quella della materia (cade con ciò non solo ogni manicheismo, ma anche ogni platonismo) ; e dall'altra esclude ogni emanazionismo (gnostico o neoplatonico), quasi che le creature procedano o emanino da Dio, risultando così « parte » di Dio, sostanza della sua sostanza. No : « *de nihilo enim a Te, non de Te facta sunt* » (XIII, 33,48). Dal nulla, tutto : questo è *creazione*. Anche la materia è dal nulla, « *concreata* » anch'essa con il cielo e la terra, quando Iddio fece « il mondo dalla materia informe, che aveva fatta dal nulla, essa che è quasi un nulla... Informità, quasi nulla, dalla quale appunto fare tutte queste cose di cui consta e non consta questo nostro mondo mutevole » (XII, 8,8).

44. Cfr. sopra, p. 302.

Il mistero della *creazione*, *abs* ed *ex Deo*⁴⁵, non *de Deo* ma *de nihilo* (secondo tutto il proprio essere, quindi), da parte delle creature significa reale *partecipazione* in essere, senza per questo essere parte della sostanza divina, dell'Essere stesso che è Dio. Non emanate da (*de*) Lui, necessariamente, come in Plotino, ma liberamente create da (*ex*, *abs*) Lui. Non di (*de*) Dio, come di materia co-stituente il proprio essere ; ma dal nulla (*de nihilo*) in ambedue gli elementi intrinsecamente co-stitutivi dell'essere loro, elementi insieme « con-creati » da (*ex o abs*) Dio « onnicreatore ». Potendo usare, come di strumento noetico, della nozione giudeo-cristiana di « creazione », benchè di origine platonico-neoplatonica la partecipazione agostiniana sfugge sia al dualismo platonico (d'una materia preesistente), sia al monismo plotinico (di una emanazione necessaria).

Delle correzioni ed integrazioni che il cristiano Agostino ha, speculativamente, apportato alla concezione greca dell'essere, a noi resta però ancora da vedere il « come » e il « perchè » dell'atto creativo con cui Iddio, « in Verbo » e per amore liberamente « dicendoli », gli esseri dona di tutto il loro essere e bene.

8. Il « come » dell'atto creativo di Dio : « *in Verbo* »

Se la creazione da parte di Dio null'altro presuppone se non Iddio stesso, tale suo « fare » è un *fare assoluto*, radicalmente diverso da ogni altro fare e dai molteplici presupposti del fare stesso⁴⁶ : materia da tras-formare, idea da immettere nella materia, strumenti con cui farlo, luogo e tempo in cui operare, ecc. Il creare è appunto un « fare assoluto », perchè oltre Iddio non richiede nulla, nient'altro che il nulla

« Se qualcosa è, è dunque unicamente perchè Iddio è ; ogni altro intermediario è escluso : *quid enim est, nisi quia Tu es?* (XI, 5,7). Di conseguenza bisogna supporre che l'essere delle cose risulta da una parola creatrice »⁴⁷. Dopo essersi chiesto « che cosa c'è infatti, se non perchè *Tu sei* », con uno di quei lampi intuitivi tipici del suo genio Agostino aggiunge immediatamente : « *Ergo dixisti, et facta sunt, atque in verbo tuo fecisti ea — Dunque Tu hai parlato, e le cose sono state fatte : nella tua parola Tu le hai fatte* » (*ibid.*)⁴⁸.

Il « come » del creare divino e appunto il Verbo. Nel Verbo (*in Verbo*) è il « luogo » stesso della creazione. Essa non presuppone nient'altro che

45. Agostino usa anche la preposizione *ex*, almeno nei seguenti passi : *Conf. VII, 20,26 e XIII, 2,2.*

46. In *Conf. XI, 5,7*, infatti, Agostino si chiede « *quomodo autem fecisti caelum et terram?* », e subito analiticamente nega, nel fare divino, ogni modo proprio dell'artefice umano : « *Non enim sicut homo artifex...* ».

47. A. SOLIGNAC, *op. cit.*, nota monografica *La création*, p. 575.

48. L'imprestito cristiano è immediatamente evidente : i versetti 9 (« *quoniam ipse dixit, et facta sunt* ») e 6 (« *Verbo Domini caeli firmati sunt* ») del Salmo 33 (volg. 32).

questa sovrana Parola di Dio. Il suo parlare, locuzione imperativa di ordine spirituale, è creare. Il suo creare non è che parlare. Egli dice, infatti, e tutto è Così come Egli lo dice : *dixisti, et facta sunt*. Nè il Verbo divino fa essere le cose altro che dicendo, giacchè è col suo stesso dirle che Egli le fa essere : « Infatti, è con il Verbo a Te coeterno, che Tu simultaneamente e sempiternamente dici tutte le cose che dici, ed è tutto ciò che Tu dici che sia. Nè Tu fai altrimenti che dicendo (*nec aliter, quam dicendo, facis*), benchè tutte le cose che Tu fai dicendole (*omnia quae dicendo facis*) siano non simultaneamente nè sempiternamente » (XI, 7,9).

Quanto efficace, la Parola divina, e quanto diversa dalla nostra ! In noi, come dice il proverbio popolare, tra il dire e il fare c'è di mezzo il mare. In Dio, invece, dire è fare e fare è dire : dicendo, Iddio fa (*dicendo facis*). Tutto deriva dalla sua Parola, dal suo Verbo, Principio di tutto. È nel Verbo (*in Verbo*) che, come nel loro Principio (*in Principio*)⁴⁹, le cose tutte trovano il loro vero « luogo d'origine ». Nell'esser pensate, e dette, da Lui.

« Verbo » è, infatti, termine noetico : parlare e dire, ma anche pensare e conoscere, esso significa. È così che, in un passo del tutto parallelo al « dicendo facis », Agostino afferma che « nessuna natura è, se non perchè Tu la conosci (*et nulla natura est, nisi quia nosti eam*) (VII, 4,6)⁵⁰. All'interno conoscere e vedere di Dio, cioè, immediatamente segue, con infallibile istantaneità, l'esterno balzare in essere di tutte le cose da Lui viste : proietti, piuttosto che oggetti del creativo conoscere del Verbo divino. È il finale stesso delle *Confessioni* : « E così noi, queste cose che Tu hai fatte, le vediamo perchè sono ; Tu, invece, perchè le vedi, esse sono (*nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt ; Tu autem quia vides ea, sunt*) » (XIII, 38,53). Mentre gli oggetti del nostro conoscere, in se stessi preesistono « fuori » di noi, per Iddio invece le cose sono, perchè oggetto del suo creativo conoscerle in Se stesso : « E noi fuori le vediamo, perchè esse sono... ; Tu, invece, ivi le hai viste fatte, dove le hai viste da farsi » (*ibid.*).

È, dunque, in questo Principio d'ogni cosa che tutte le cose trovano la propria mirabile origine : nell'essere conosciute dall'eterna Ragione di Dio, nell'esser pensate e dette dal Verbo. « Tutto ciò che comincia ad essere o finisce di essere, allora comincia ad essere ed allora finisce di essere, quando si conosce che debba iniziare o finire nella Ragione eterna,

49. Cfr. *Conf.* XIII, 2,2 : « quas fecisti in Principio... quas fecisti in Sapientia tua, ut inde penderent... atque ita penderent in tuo Verbo... ». Agostino riallaccia al primo versetto della Scrittura (*Gen. 1,1* : « *In principio creavit Deus caelum et terram* »), — è infatti ad interpretare l'inizio della Genesi che egli dedica gli ultimi tre libri delle *Confessioni* — l'inizio del Vangelo secondo Giovanni (« *In principio erat Verbum* ») : cfr. *Conf.* XII, 20,29.

50. Cfr. anche *De Trinit.* XV, 13 (*PL 42,1076*) : « Universas autem creaturas suas ... non quia sunt ideo novit ; sed ideo sunt quia novit ».

nella quale niente comincia nè finisce. Essa è il tuo Verbo, che è anche il Principio che parla a noi » (XI, 8,10) attraverso le cose visibili, la cui mitevolezza ci conduce alla sua « stabile verità » (*ibid.*). « 'Quanto sono magnifiche le tue opere, o Signore ! tutto hai fatto nella Sapienza' (Sal. 103,24). Essa è il Principio, e in questo Principio Tu hai fatto cielo e terra » (XI, 9,11) : « nel tuo Verbo, nel Figlio tuo, nella tua Virtù, nella tua Sapienza, nella tua Verità, mirabilmente dicendo e mirabilmente facendo » (*ibid.*).

« *Miro modo dicens, et miro modo faciens* ». Il dire di Dio è un mirabile fare, e il fare di Dio è un mirabile dire : un parlare creativo, che ciò che dice fa essere, mirabilmente. Ma come ? senza tempo, certamente, quanto al Parlare stesso del Verbo creatore ; con il tempo, quanto alle cose-parlate dette creativamente dalla sua Parola creatrice. « E così Tu ci chiami all'intelletzione del Verbo, Dio presso di Te Iddio ; (Verbo) che è detto eternamente, e da cui eternamente sono dette tutte le cose. In Lui, infatti, non finisce ciò che era detto e vien detta un'altra cosa, perchè possano tutte essere dette : ma simultaneamente e sempiternamente (*simul ac sempiterne*) vengono dette tutte. Altrimenti ecco il tempo e la mutazione, e non la vera eternità e la vera immortalità » proprie di Colui che è l'Essere stesso. Infatti, « noi sappiamo che, in quanto una cosa non è ciò che era, ed è ciò che non era, in tanto muore e nasce. Nulla invece del tuo Verbo passa e succede (credit atque succedit), poichè Egli è veramente immortale ed eterno » (XI, 7,9).

Dio, nel suo Verbo, è dunque il Principio conoscitivo-effettivo di tutto ciò che Egli conosce pensando-volendo, dicendo-creando. Il Verbo creatore è infatti Persona divina, non verbo-conoscere soltanto. Anche se i termini usati da Agostino, nei passi finora citati, sono tutti di tipo conoscitivo, essi non possono però essere intesi nel senso di un mero conoscere escludente il volere. Come per il conoscere biblico, anche per Agostino il « conoscere » divino include l'amare, il divino volere. Per lui, come ha ben visto A. Solignac, « la Parola creatrice è insieme ragione che conosce e decisione che fa essere »⁵¹, nè egli ha bisogno di esplicitare continuamente quanto continuamente include nei verbi conoscitivi-creativi, riferiti al Verbo creatore. Non manca però di farlo, e con termini esplicativi ed unicamente volitivi, nel capitolo immediatamente seguente a quelli appena citati⁵², rispondendo a chi si chieda cosa facesse Iddio

51. A. SOLIGNAC, *op. cit.*, p. 577.

52. Ci sembrerebbero perciò da attenuare ancor più, se non proprio da correggere, le frasi di A. SOLIGNAC che fanno da contesto a quella appena citata, frasi in cui egli si rammarica che Agostino sia rimasto sul *piano della conoscenza*. « Tale soluzione sarebbe completa se si estendesse anche al piano del *volere*, della decisione creatrice : basterebbe per questo aggiungere che la 'ragione eterna' è anche un *volere* che *pone* la legge della temporalità nel momento stesso in cui la *conosce*, cioè *sempiterne et simul*. Agostino, crediamo, ha certo in mente tale soluzione completa, che del resto si fonda sull'identità del conoscere e del volere nell'essere divino : la Parola creatrice, infatti, è insieme ragione che conosce e decisione che fa essere. Ma il

prima di creare cielo e terra. « Se infatti è sorto in Dio qualche nuovo moto, e una volontà nuova di creare ciò che prima mai aveva creato, come è vera eternità quella dove sorge una volontà che prima non c'era ?... Eppure la volontà di Dio appartiene alla sua sostanza. Che se nella sostanza di Dio è sorto qualcosa che prima non c'era, la sua sostanza non si può dire eterna veramente... » (XI, 10, 12). Riprendendo il problema nel libro seguente, dopo aver richiamato che la volontà di Dio nè è fuori della sua sostanza nè varia temporalmente, Agostino così lo conclude : « Perciò Egli non vuole ora questo e ora quello, ma una volta sola simultaneamente e sempre (*semel et simul et semper*) vuole tutto ciò che vuole ; non di nuovo e ancora di nuovo, ne ora questo e ora quello ; ne dopo vuole ciò che prima non voleva o non vuole ciò che prima voleva. Una tale volontà infatti è mutevole, ed ogni mutevole non è eterno : ' il nostro Dio invece è eterno ' (Sal. 47, 15). ... Questo raccogliendo e connettendo, trovo che il mio Dio, Dio eterno, non ha creato la creatura per una volontà nuova... » (XII, 15, 18). Creare, cioè, per Agostino è non solo conoscere, ma insieme anche volere, ciò che « dicendo » Iddio fa essere.

9. Il « perché » della creazione : creare, in Dio, è amare

Atto supremamente spirituale, il creare di Dio è un sovrano Parlare, che null'altro presuppone oltre la sua Parola, il suo Verbo creatore. Creare, in Dio, è parlare, dire ; è un conoscere-volare, che fa essere gli esseri da lui conosciuti, così come Egli li conosce e li vuole. Ma se questo è il « come » della creazione, quale ne è il « perchè » ?

Se, all'inizio, null'altro c'è se non Iddio, nient'altro che Dio stesso può motivare Iddio a creare. Come al suo creativo conoscere non preesistono oggetti da conoscere, così al suo amare non preesistono beni da amare. Il già citato finale delle *Confessioni* può essere esplicitato e parafrasato, sostituendo ai termini conoscitivi dei termini volitivi : « E così noi, questi beni che Tu hai fatto, li amiamo perchè sono ; Tu, invece, perchè li ami, essi sono ». Mentre il nostro amore presuppone dei beni, degli amabili, che l'attirano e lo motivano ad amarli ; quell'Amore che è Iddio non ha di fronte a Sè, preesistente, alcun altro bene che l'attiri e lo muova. Mentre il nostro amare è sempre un voler bene a (o di) qualcosa che già è, in se stesso, quel bene che è ; l'amare da parte di Dio è sì un voler-bene, ma un voler bene che fa esser beni i beni che ama, e tanto di bene (e di essere) quanto Egli loro creativamente ne vuole.

Tutti gli esseri, in quanto tali, sono beni. Ciò che è, in quanto è, è bene, per Agostino : « è bene tutto ciò che in qualche modo è (*bonum est, quidquid aliquo modo est*) » (XIII, 31, 46). Il che vale sommamente per Colui che è sommamente, sommo Bene appunto perchè sommo Essere : « qui

fatto che la formulazione *esplicita* è incompleta lascia per lungo tempo ancora aperto il problema... » (*ibid.*).

summe bonus est, quia summe est » (XII, 15,19). Ed è proprio a tale sommo Bene che tutti i beni debbono tutto se stessi, tutta la partecipata bontà del proprio essere. Fonte creativa e totale del nostro essere, Iddio è l'Amore da cui, amati, noi siamo tutto il bene che siamo. Solo perchè Egli ci ama, infatti, noi siamo quel bene stesso che Iddio vuole che siamo : « dalla pienezza della tua bontà (*ex plenitudine bonitatis tuae*), infatti, sussiste la tua creatura, affinchè un bene, che a Te nulla poteva giovare, non fosse di Te (*de Te*) eguale a Te, ma tuttavia non mancasse, potendo esser fatto da Te (*ex Te*) » (XIII, 2,2).

Prima non c'eravamo. È solo dal suo amore che noi siamo : creati, perchè amati ; amati, perchè creati. Come, in Dio, essere il Creatore è lo stesso che essere l'Amore creativo di tutto ciò che Egli ama ; così, in noi, essere le creature è lo stesso che essere gli amati da Dio : « Poiché prima che io fossi, Tu eri ; invece non c'ero io, a cui Tu potessi dare di essere. È tuttavia ecco io sono, dalla tua bontà preveniente (*ex bonitate tua praeveniente*) tutto ciò che hai fatto in me e la materia donde mi hai fatto. Tu infatti non avevi bisogno di me, nè io sono un tal bene da cui Tu sia giovato, Signore mio e Dio mio. Non affinchè così io Ti serva, quasi a non farti affaticare nell'agire ; o affinchè non sia minore, mancando del mio ossequio, il tuo potere ; nè affinchè così Ti coltivi come la terra, sicchè Tu resti incolto senza il mio culto ; ma affinchè io serva Te e coltivi Te, sì da aver io bene di Te (*de Te*), da cui (*a quo*) ho di essere un bene » (XIII, 1,1). È da questa divina gratuità d'amore, che noi totalmente deriviamo. « Amor, ergo sum ». Sono amato, perciò sono, possiamo ben dire. Io ci sono, unicamente dalla pienezza di bontà del sommo Bene.

Immotivato e gratuito, il creativo volerci bene da parte di Dio fa esser « beni » i suoi amati, le sue creature. A sè, invece, il sommo Essere nulla acquista, essendo già, in Se stesso, l'ontologica pienezza di essere e bene, che nulla può o deve ancora acquistare d'essere e di bene. « Che cosa, dunque, sarebbe mancata al bene che Tu sei a Te stesso, anche se non fossero affatto... queste cose, che Tu hai fatte non per indigenza, ma dalla pienezza della tua bontà (*ex plenitudine bonitatis tuae*)..., e non affinchè il tuo gaudio fosse colmato da esse. A Te perfetto dispiace, infatti, la loro imperfezione, affinchè da Te esse siano perfezionate e Ti piacciono ; non già a Te imperfetto, quasi Tu dovessi esser perfezionato dalla loro perfezione » (XIII, 4,5).

Iddio, l'Essere stesso, è, come tale, a Se stesso la sua Quiete : « Bene che non ha bisogno di bene alcuno (*Bonum nullo indigens bono*), Tu sei sempre quieto, giacchè la tua Quiete sei Tu stesso » (XIII, 38,53). L'Essere che totalmente è, non ha da essere ancora : *est Est*. È l'Esserre e, perciò, il Bene stesso sussistente, che in sè infinito trova il proprio Fine pienamente appagante in immutabile autosufficienza : « infinito in se sibi fine..., et sibi sufficit incommutabiliter id ipsum copiosa unitatis magnitudine » (XIII, 11,12). Iddio, l'Essere stesso, è a Se stesso la propria Beatitudine : « Tu solo sei ciò che non può mutare nè in meglio nè in peggio, poichè Tu solo sei semplicemente (*simpliciter es*). Tu, cui non è altra cosa il

vivere ed altro il vivere beato, giacchè la tua beatitudine sei Tu stesso (*tua beatitudo Tu ipse es*)» (XIII, 3.4).

« Perche », dunque, Iddio ci ha creati ? Per amore : totalmente gratuito perchè creativo ; totalmente creativo, perchè gratuito. Ma se gratuitamente creativo, il suo amore è pienamente libero e non-necessario. La nozione cristiana di creazione ha aiutato Agostino a dare l'ultimo tocco alla sua concezione dell'Essere : a Sè pienamente la sua Beatitudine (come accrescere « Colui che È » e che, come tale, è la stessa ontologica « plenitudo bonitatis », il « Bonum nullo indigens bono » ?), Dio non ha bisogno di nessun altro essere o bene, per essere beato. Se li crea, è per utile-acquisto loro, non suo : non per indigenza, ma per pienezza di bontà. In Sè stesso Egli resta perciò sovranalemente libero di creare o non creare chi, in sè, nulla è e nulla ha da poterlo attrarre ad amarlo necessariamente. Anche da questo punto di vista, perciò, la riflessione di Agostino su creazione ed essere corregge e perfeziona Plotino, escludendone ancora una volta, come già per il *de nihilo* e *non de Deo*, il necessario procedere degli esseri da Dio.

Conclusione

Quest'analisi del pensiero agostiniano su creazione ed essere nelle *Confessioni*, ci permette di meglio cogliere la portata di talune osservazioni premesse al nostro studio. Se i termini e le categorie con cui Agostino esprime la propria concezione dell'Essere e degli esseri sono, generalmente, neoplatonici, la visione dell'essere è però in lui totalmente rinnovata dalla nozione giudeocristiana di *creazione*. J. Pegueroles ha perciò ogni ragione di concludere la sua sintesi della metafisica agostiniana affermando che, « con la nozione di *creazione*, tutto l'orizzonte metafisico cambia. Per quanto platonica sia la terminologia agostiniana, con essa viene espresso però, più o meno esplicitamente, un contenuto radicalmente distinto dal platonismo »⁵³.

Mentre la metafisica platonica « parte dall'esistenza previa simultanea di due realtà opposte e parallele, la forma e la materia, l'Essere e il (quasi) nulla »⁵⁴, sicchè le cose non sono che la partecipazione di una forma a una materia, mediante una causalità meramente esemplare (limitata cioè alle essenze — idee o forme —, e non estesa all'essere intero) ; per Agostino, invece, Iddio è creatore di tutto l'essere, materia e forma (causalità efficiente, e non solo esemplare), e la « partecipazione » è un partecipare dell'essere, e non solo di forma (o idea)⁵⁵. Mentre per « Plotino gli esseri sono perchè partecipano al *Nous*, ma l'Uno... non è essere, ma sta aldi là

53. J. PEGUEROLES, *art. cit.*, p. 189.

54. *Ivi*.

55. Cfr. *ivi*, pp. 189-190.

dell'essere ($\epsilon\pi\kappa\epsilon\iota\alpha\tau\eta\varsigma\; o\beta\sigma\iota\alpha\varsigma$) »⁵⁶, Agostino può invece estendere l'affermazione dell'essere sia a Dio, l'Essere stesso, che agli esseri da Lui creati dal nulla. Il partecipazionismo creazionistico di Agostino, cioè, gli permette di affermare analogicamente l'essere in tutti gli esseri, Iddio e le creature, e di intendere così la « partecipazione » in tutta la sua portata, cominciando appunto dal primo partecipare, che è il partecipare dell'essere.

Costretto dal suo ignorare le nozioni aristoteliche d'atto e potenza ad esprimere l'essere mutevole degli esseri mediante la composizione di materia e forma, Agostino forza però i quadri neoplatonici, costringendo le *espressioni* neoplatoniche ad esprimere un *contenuto* che non è più neoplatonico. J. Pegueroles ha, anche qui, pienamente ragione di richiamare « la necessità di distinguere, in un pensatore ed in una filosofia, tra la *intuizione* o contenuto e la *espressione*⁵⁷ ». Quanto Agostino dice della *materies* come privazione e insieme capacità d'ogni forma, per spiegare l'interna composizione degli esseri esigita dalla mutabilità propria di ogni essere mutevole, ha aperto la strada a Tommaso d'Aquino molto più di quanto non gliel'abbiano fatto le stesse nozioni aristoteliche d'atto e potenza. Senza Agostino, forse, mai Tommaso sarebbe riuscito a trasporre atto e potenza sul piano dell'essere, come essenza e (atto di) essere. Facendolo, comunque, l'Aquinate si è rivelato una volta di più come il migliore e il maggiore degli agostiniani⁵⁸ portando a compiutezza anche categoriale ed espressiva quella « nuova concezione dell'Essere non appresa da maestri umani, ma dal Maestro che » all'uomo « dà a conoscere il proprio Nome : *Est vocor* »⁵⁹.

Benchè « in un linguaggio platonico, che risulta inadeguato »⁶⁰ espresivamente, è questa nuova concezione dell'essere che Agostino ha mirabilmente approfondita nelle *Confessioni*. Così facendo, però, egli non ha

56. *Ivi*, p. 190.

57. *Ivi*, p. 191.

58. Che tale egli sia non risulta anche solo dalla sua dottrina della « partecipazione » nella quale, come hanno sottolineato due specialisti del valore di C. Fabro e di L.-B. Geiger, si concentra l'originalità metafisica dell'Aquinate ? Chi potrebbe negare, infatti, la dipendenza e i debiti di questa centralissima dottrina tommasiana rispetto a quanto, su creazione ed essere, già aveva sintetizzato il partecipazionismo creazionistico agostiniano ? Ma lo stesso dovrebbe dirsi se, con É. GILSON (*Trois leçons sur le thomisme et sa situation présente* ; trad. ital. *Problemi d'oggi*, Torino, 1967, p. 43), si veda « il principio primo del tomismo » nella « nozione di essere ». Nella medesima conferenza, del resto, non è lo stesso Gilson ad affermare : « Si può dire che, nelle sua sostanza, il pensiero di Agostino è passato per intero nella 'Summa theologiae' » (p. 40) ?

Tommaso, il maggiore degli agostiniani ! Ma è proprio questo ciò che comunemente si pensa ? Se però lo fosse — come ci parrebbe lo sia —, molte cose dovrebbero essere modificate nel presentarne la « filosofia » e, anzitutto, nello studiarla scientificamente. Ma questo è tutto un altro discorso. A noi basti, qui, l'avervi accennato.

59. J. PEGUEROLES, *art. cit.*, p. 191.

60. *Ivi*.

voluto costruire una nuova metafisica, in se distinta dall'intellettuale speculativa del racconto genesiaco della Scrittura. Non separata dalla sua teologia, essa però vi si ritrova soggiacente, con quel suo tipico carattere intuitivo e concreto cui non interessa tanto determinare le universali proprietà dell'essere in generale, ma immediatamente passare dall'essere degli esseri, se stesso anzitutto, all'Essere di Dio. Nei mutevoli, proprio perchè mutevoli, proprio perchè tanto poco consistenti nel proprio stare e non stare, l'essere c'è, ma non « veramente ». Da essi il genio metafisico e religioso di Agostino subito s'innalza a Colui che È, nel quale soltanto l'essere è « veramente ». Per la dialettica bipolarità che dagli esseri mutevoli rimanda all'Essere stesso, e da questo a quelli, il suo approfondire l'essere veramente proprio di Dio, insieme gli scopre e gli abissi dell'Essere (immutabile eterno immortale) esclusivo di Dio, e la precarietà di quell'essere (mutevole temporale mortale) che è il nostro. Emergenti dal nulla, perchè totalmente riceventi tutto il nostro essere *abs Deo* ma *non de Deo* (chè, altrimenti, saremmo immutabili come Lui); creati *de nihilo*, siamo anche intrinsecamente composti da un *prope nihil*, la materia informe. È questo il nostro « modo » di creature, di tutto noi stessi continuamente debitori al Verbo-Parola che, « dicendoci », ci fa essere : esseri, perchè da Lui conosciuti e amati ; beni, perchè tali voluti dalla sua preveniente Bontà.

Se, dunque, in Agostino non c'è una metafisica esplicita, essa è però soggiacente ed implicita in questa visione della creazione e dell'essere, tanto ricca e complessa nelle sue articolazioni. Situato al termine della cultura antica, Agostino è stato il tramite che ha veicolato alle epoche seguenti « la profonda intuizione metafisica e religiosa degli antichi : l'Essere è⁶¹ ». Con una trasmissione che ne ha ulteriormente accresciuto il perenne splendore, giacchè l'Essere Agostino l'ha visto personalizzarsi nel Dio dell'Esodo, in « Colui che È ». Comprenderne il Nome è stato tutt'uno, per lui, con il comprendere che tutto il resto è da Lui, onniente « Creatore d'ogni creatura » (XI, 12, 14). « Cosa c'è, infatti, se non perchè Tu sei ? » (XI, 5, 7). È il loro stesso essere a documentarcelo, fermissimamente (cfr. VII, 20, 26) : « tutto ciò che è *aliquo modo*, infatti, è da Colui che non è in qualche modo, ma *est Est* » (XIII, 31, 46).

Alberto di GIOVANNI

61. *Ivi*, p. 171, nota 29.