

AGOSTINO: DAL MUTABILE ALL'IMMUTABILE O LA FILOSOFIA DELL'*IPSUM ESSE*

Molti anni fa scrissi un opuscolo, ormai introvabile, dal titolo: *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo S. Agostino*. Vorrei riprenderlo in questa occasione in cui vogliamo onorare un maestro di teologia tanto grande quanto modesto; riprenderlo, dico, con lo scopo di approfondirne alcune idee ed offrire così, se non presumo troppo, un piccolo contributo per dimostrare quell'accordo di fondo, che ho sempre sostenuto, sulla filosofia dell'essere tra il più grande dottore della patristica e il più grande della scolastica.

Credo che sia il caso di far cadere, come altre volte ho detto, (p. es. *La Aeterni Patris* e la *Filosofia cristiana* di S. Agostino, pp. 201-217), l'etichetta di Agostino filosofo platonico. La filosofia agostiniana deve essere studiata in se stessa, senza etichette. Solo allora apparirà com'è realmente, con le sue grandi intuizioni e i suoi limiti; e apparirà una filosofia nuova: la filosofia cristiana.

Uno dei temi più importanti e meno studiati di questa filosofia è quello dell'essere. Si pensa volentieri che Agostino sia stato, caso mai, il filosofo della verità e dell'amore, ma non il filosofo dell'essere. Appare chiaramente nell'ascesa dell'animo a Dio – che è per il nostro filosofo, e non solo per lui, il punto focale del pensiero –, e nella nozione di Dio.

L'ascesa agostiniana a Dio non è sempre, né solo, né principalmente quella del *fecisti nos ad te* (*Confess.* 1, 1, 1), ma è un'altra, quella appunto che va dall'essere mutabile all'essere immutabile. Di questa vorrei occuparmi qui per mostrare la validità dell'argomentazione agostiniana e la forza delle sue intuizioni metafisiche.

I. L'ASCESA A DIO

Parlando dell'ascesa a Dio si è affermato molte volte che la via agostiniana sia quella delle verità eterne. Qualcuno con una visione più ampia le riduce a tre che, secondo la concezione triadica dello spirito umano, abituale in S. Agostino, si può chiamare dell'essere, del conoscere, dell'amore. Molto bene. Ma anche se triplice, in realtà la via si riduce ad una sola, che ha, poi, tre momenti. Possiamo chiamarli, ripetendo tre espressioni agostiniane, così: **1)** *interroga mundum* (*Serm.* 141, 2); **2)** *in te ipsum redi* (*De vera rel.* 39, 72.); **3)** *trascende te ipsum* (*De vera rel.*)

Molla per salire in alto è sempre la stessa: la constatazione della mutabilità delle cose e la ricerca della realtà immutabile.

1. Interroga il mondo

Interrogiamo dunque il mondo. Non c'è chi non ricordi la celebre pagina delle *Confessioni* nella quale Agostino sale a Dio interrogando l'universo. *Interrogavi terram... interrogavi mare et abyssos... interrogavi auras flabiles... interrogavi caelum, solem, lunam, stellas...* (*Confess.* 10, 6, 9). E tutte le cose con voce unanime rispondono: non siamo noi il tuo Dio. È lui che ci fece. Poesia? Certo. Agostino è anche poeta. Ma è soprattutto metafisica. Egli infatti, pellegrino di Dio, continua: *Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum*. Parole che vanno lette e tradotte attentamente: *Il mio interrogare (era) la mia attenzione; la loro risposta, la loro natura*. Traduco così la parola *species*, perché è col mostrarsi a noi nella loro propria natura che le cose ci parlano rispondendo alla nostra domanda. *La bellezza della terra è come una voce muta che si leva dalla terra... tu la vedi e col tuo considerarla in certo modo la interroghi... la tua stessa ricerca è il tuo interrogare: ipsa inquisitio interrogatio est* (*Enarr. in ps.* 144, 13).

Ma perché la muta terra, se da noi interrogata, ci risponde a gran voce, senza equivoci: sono stata fatta, sono stata fatta da Dio? Perché? La risposta per Agostino è ovvia: perché è mutabile. La mutabilità è un segno univoco di creaturalità. *Ecce – scrive l'autore delle Confessioni in un testo fondamentale – ecce sunt caelum et terra, clamant quod facta sint; mutantur enim atque variantur* (*Confess.* 11, 4, 6).

Vorrei trattenermi un poco su quell'*enim* esplicativo: i cieli e la terra gridano che sono stati fatti, perché vanno soggetti a mutazione e variazione. Incalziamo ancora con le nostre domande. Perché le cose mutabili, per il fatto di essere mutabili, proclamano di essere create? La risposta di Agostino è limpida ed immediata; viene subito dopo: *Ma tutto ciò che non è stato creato e tuttavia esiste, nulla ha in sé che non esistesse anche prima, poiché questo sarebbe un mutamento e una variazione*. Tutto ciò che non è stato creato e tuttavia esiste, esiste per sua natura ed essenza; *propria natura et essentia* dice altrove Agostino, e non *partecipando bonum et habendo* (*De mor. Eccl. cath.* 2, 4, 6): è, perciò, necessariamente immutabile.

La mutabilità dunque è tanto segno dell'essere per partecipazione quanto l'immutabilità dell'essere per essenza. Questa distinzione è già dei primordi di Agostino scrittore (*De mor. Eccl. cath.*). Nel *De vera religione*, l'ultima opera di Agostino laico, prende, poi, questa formula tagliente: *Omne bonum, aut Deus, aut ex Deo est* (*De vera rel.* 18, 35).

Forse è utile rileggere la bella pagina delle *Confessioni*: *Ecco il cielo e la terra esistono e gridano che sono stati fatti. Infatti vanno soggetti a mutazioni e variazioni. Ma tutto ciò che non è stato creato e tuttavia esiste, nulla ha in sé che non esistesse anche prima, poiché questo sarebbe un mutamento e una variazione. Ancora proclamano di non essersi creati da sé: Esistiamo, per*

essere stati creati. Dunque non esistevamo prima di esistere per poterci creare da noi. La voce con cui parlano è la loro stessa evidenza. Tu dunque, Signore, li creasti, tu che sei bello, poiché sono belli; che sei buono, poiché sono buoni; che sei, poiché sono. Non sono così belli, né sono così buoni, né sono così come tu, loro creatore, al cui confronto non sono belli, né sono buoni, né sono. Lo sappiamo, e ne siano rese grazie a te, sebbene il nostro sapere paragonato al tuo sia un ignorare (Confess. 11, 4, 6).

Il testo oltre che profondamente metafisico si colora di poesia e di mistica. Ma lasciamo questi due ultimi aspetti per tornare al primo, quello metafisico, che insiste sul mutabile e sull'immutabile; e v'insiste con tanta convinzione da parlare di evidenza: *vox dicentium est ipsa evidentia*. Da dove nasce questa evidenza? Continuiamo la ricerca, studiando la natura del mutabile e dell'immutabile.

2. L'essere immutabile.

Intorno al mutabile e all'immutabile Agostino tesse una serie di considerazioni profonde e convincenti che costituiscono la trama della sua metafisica.

Eccone lo schema: **a)** l'essere immutabile è l'essere vero: le creature, perché mutabili, sono e non sono; **b)** l'essere immutabile è l'essere sommo: le creature, perché mutabili, appartengono alla gerarchia degli esseri, nella quale si dispongono secondo il grado della loro mutabilità; **c)** l'essere immutabile è l'essere semplice: le creature, perché mutabili, sono necessariamente composte, composte di essere e di non essere; **d)** l'essere immutabile è l'*ipsum esse*: le creature, perché mutabili, non sono l'essere ma lo hanno ricevuto, e lo hanno ricevuto per creazione dal nulla.

A questo punto mi corre l'obbligo di una dimostrazione, sia pur rapida, di queste affermazioni. Prego il lettore di non essere troppo esigente, altrimenti il discorso diventerebbe veramente lungo.

1. Dice Agostino parlando al popolo: *Essere è nome indicante immutabilità. Tutto ciò che muta cessa di essere quello che era e comincia ad essere quello che non era. L'essere è. L'essere vero, l'essere genuino, l'essere puro – il testo dice: verum esse, sincerum esse, germanum esse –, non ce l'ha se non chi non muta (Serm. 7, 7).* E in un'altra occasione, commentando S. Giovanni, enuncia questo solenne principio: «qualunque cosa, per eccellente che sia, se va soggetta a mutazioni, non si può dire che sia veramente; poiché non esiste il vero essere là, dove esiste anche il non essere» (*In Io. Ev. tr. 38, 10*). Nelle *Confessioni* poi sintetizza così il suo pensiero: *Id vere est quod incommutabiliter manet: è veramente ciò che è immutabile*. E insiste: «Osservai tutte le cose poste sotto di te, e scoprii che né esistono del tutto, né non esistono del tutto *Esistono, poiché*

derivano da te; e non esistono, poiché non sono ciò che tu se (*Confess.* 7, 11, 17). Prescindendo da confronti con Dio le cose esistono poiché da Lui hanno avuto l'esistenza, ma confrontate con Lui non esistono perché il vero essere è l'essere immutabile, che è solo Dio (*Enarr. in ps.* 134, 4).

2. In quanto all'essere immutabile e perciò sommo, ecco un testo da una celebre lettera: Dio è l'essere sommo – *summe est* – ed è l'essere sommo perché non va soggetto a causa della mutabilità a progredire o a venir meno (*Ep.* 118, 3, 15). E nella *Città di Dio*, la grande opera della maturità, scrive: Dio, che è l'essenza suprema, e cioè l'essere sommo e quindi immutabile, ha dato l'essere alle cose che ha create dal nulla, ma non l'essere sommo, come è Lui: alle une ha dato essere di più, ad altre essere meno, ed in tal modo ha ordinato le nature secondo i gradi delle loro essenze (*De civ. Dei* 12, 2.)

Ma poiché non tutte le creature sono soggette al movimento allo stesso modo, anche se tutte sono mutabili, non tutte hanno la stessa natura. Alcune sono mutabili secondo il tempo e lo spazio, altre secondo il tempo ma non secondo lo spazio: dal grado della loro mutabilità si misura il grado della loro eccellenza. Ecco un testo riassuntivo, che è bello e non è l'unico: *Poiché ti conosco* – scrive all'amico Celestino – *eccoti qualcosa d'importante e di breve. V'è una natura mutabile secondo il luogo e il tempo, ed è il corpo. E vi è una natura per nulla mutabile secondo il luogo, ma anch'essa mutabile secondo il tempo, cioè l'anima. E vi è una natura immutabile sia secondo il luogo che secondo il tempo, e cioè Dio».*

Il testo continua: *Ciò che qui ho indicato come mutevole sotto qualunque aspetto si chiama creatura; ciò che è immutabile, Creatore. Ora, poiché qualsiasi cosa noi diciamo esistente, la diciamo tale in quanto sussiste e in quanto costituisce un'unità..., tu vedi certamente che cosa, nelle predette categorie di nature, possessa l'esistenza in grado sommo; che cosa la possessa in grado infimo, e pure esista; che cosa la possessa in grado medio e sia superiore all'essere infimo e inferiore all'essere sommo (*Ep.* 18, 2).*

Se qualcuno avesse bisogno di un esempio di come Agostino passa con estrema facilità dalle considerazioni metafisiche a quelle spirituali, continui a leggere il testo qui indicato. Io continuo con la metafisica.

3. Dove Agostino insiste di più – e si sa il perché (cf. *Confess.* 4, 16, 28 sull'interpretazione data alle *Categorie di Aristotele*) –, è nello escludere ogni composizione in Dio, e nell'affermare la composizione nelle creature. Non potendolo seguire nelle sue profonde elocubrazioni mi limiterò a riportare due affermazioni che suonano solenni come due epifonemi. Parlando di Dio dice: *Nihil accidens in Deo, quia nihil mutabile (*De Trin.* 5, 4, 5).* E parlando delle Persone divine sintetizza il suo pensiero così: *... non appartengono all'ordine della sostanza, ma della relazione; relazione che non è un accidente, perché non è mutevole non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum (*De Trin.* 5, 5, 6).* Per quanto riguarda le creature,

invece, ecco il principio: *Nihil simplex mutabile est, omnis autem creatura mutabilis* (*De Trin.* 6, 6, 8).

Ho citato il *De Trinitate*, ma la pagina più forte sta nel *De civitate Dei*, una pagina che va letta e riletta. Comincia così: *V'è un solo bene semplice, e perciò un bene solo immutabile, che è Dio. Da questo bene sono stati creati tutti gli altri beni, che non sono semplici, e perciò sono mutabili* (*De civ. Dei* 11, 10, 1).

4. Mi resta di chiarire l'ultima equazione, quella che Agostino stabilisce tra l'immutabile e l'essere o, come egli dice, *l'ipsum esse*.

L'argomento è fondamentale ed egli lo tratta frequentemente. Gliene offrono l'occasione le sue intuizioni metafisiche e i testi della Scrittura. Primo tra questi quello dell'*Esodo* 3, 14. Sull'interpretazione di questo testo si veda lo studio di E. Zum Brunn (*L'exgèse augustinienne de Ego sum qui sum e la métaphysique de l'Exode, in Dieu, et l'être, Étud. Augustin.*) dove sono raccolti molti testi. Qui vorrei ricordarne due, tratti da due delle opere principali di Agostino.

Scrive nel *De Trinitate*, dopo aver indicato in un passo stupendo «come si possa avere una qualche idea di Dio attraverso l'affermazione della positività o la negazione della negatività delle perfezioni accidentali proprie delle creature – concepire Dio e buono senza qualità, grande senza qualità...» –, prosegue con l'interpretazione dell'*Ego sum qui sum* in questo modo: *Dio è tuttavia senza alcun dubbio sostanza, o, se il termine è più proprio, essenza, che i Greci chiamano ousia. Come infatti dal verbo sapere si è fatto derivare sapientia, da scire scientia, dal verbo esse si è fatto derivare essentia. E chi è dunque più di Colui che ha dichiarato al suo servo Mosè: «Io sono colui che sono. Di' ai figli d'Israele: Colui che è mi ha mandato a voi»? Ma tutte le altre essenze o sostanze che conosciamo, comportano degli accidenti, da cui derivano ad esse trasformazioni grandi o piccole. Dio però è estraneo a tutto questo e perciò vi è una sola sostanza immutabile o essenza, che è Dio, alla quale conviene senza dubbio, nel senso più forte ed esatto, l'essere – cui profecto ipsum esse... maxime et verissime competit –. E dopo aver ripetuto che ciò che muta non conserva l'essere o, se non muta di fatto, può mutare, conclude: *Perciò solo ciò che, non soltanto non muta, ma anche non può assolutamente mutare, merita senza riserve e alla lettera il nome di essere: sine scrupolo occurrit quod verissime dicatur esse* (*De Trin.* 5, 2, 3).*

E perché non si pensi, come un grande storico della filosofia cristiana ha pensato (E. GILSON, *Introd. à l'étude de St. Augustin*), che parlando di *essentia* (Su questo neologismo cf. *De mor. Eccl. cath.* 2, 2, 2. Pertanto, come noi, usando un nome nuovo derivato da quello di essere, chiamiamo essenza ciò che per lo più chiamiamo anche sostanza, così gli antichi, che non possedevano queste parole, impiegavano *natura* per *essenza* e *sostanza*). Agostino qualifichi il suo pensiero con l'essenzialismo platonico, si rilegga il testo del *De civitate Dei*, dove, interpretando

quello dell'*Esodo*, scrive: «*Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit...*» Perciò, conclude confutando i manichei: *Dunque, fatta eccezione per ciò che non esiste, non esiste un essere contrario all'essere che è nel grado sommo e da cui sono tutte le cose che sono. All'essere è infatti contrario il non essere (De civ. Dei 12, 2).* Se a colui che è sommamente, non è contrario se non ciò che non è – argomenta Agostino per stroncare ogni dualismo manicheo –, è chiaro che la *somma essenza* s'identifica col *sommo essere*, fuori del quale non c'è che il nulla, ed ha un significato apertamente *esistenzialista*: Dio, come ha rivelato Egli stesso a Mosè, è l'Essere stesso, l'*ipsum esse*, da cui procede, per creazione, ogni essere. Del resto, come si è detto sopra citando un testo fondamentale del *De Trinitate*, per Agostino il neologismo *essentia* deriva da *esse* e non al contrario. È chiaro allora che *somma essenza* vuol dire *sommo essere*, «*sopra del quale non c'è che il nulla, fuori del quale non c'è che il nulla, senza del quale non c'è che il nulla*». Sono, queste ultime, le parole di una delle prime opere di Agostino, i *Soliloqui* (*Solil.* 1, 1, 4): già da esse si vede chiaramente quale idea egli avesse di Dio sommo essere e come ne tirasse tutte le conseguenze contro ogni ombra di dualismo. Perciò, inserire il discorso agostiniano sulla *essentia* in quello scolastico della distinzione tra *essentia* e *esse* è, oltre che anacronistico, fuorviante. In ogni caso, in questo contesto, dev'essere riferito al secondo termine, non al primo.

Ma il nostro dottore non si appella solo al passo dell'*Esodo*, bensì ad altri due passi dei *Salmi* 4, 9 e 121, 3 dove ricorre la parola *idipsum* che interpreta erroneamente (ma qui non interessa l'interpretazione esegetica), per *ipsum esse*, che è il nome più alto con cui possiamo esprimere quell'ineffabile sostanza che è Dio. *Che cos'è idipsum? E come lo dirò se non idipsum? Fratelli, capite che cosa vuol dire idipsum, perché anch'io qualunque altra parola usi non dico idipsum (Enarr. in ps. 121, 5).* Infatti quando di Dio si è detto che è l'Essere stesso, non si può dire nulla di più alto.

A questo proposito Agostino, maestro di retorica, facendo fare al linguaggio umano uno sforzo impossibile, chiama Dio: *È*. «*Come ti chiami, o Dio, Signore nostro? Mi chiamo È. Ma che significa mi chiamo È? Che permango in eterno, che non posso mutarmi... Giustamente dunque Dio, che è immutabile, si è degnato chiamarsi con questo nome: Io sono Colui che sono*» (*Serm.* 6, 3). Perciò nelle *Confessioni* dà di Dio questa definizione: *È Colui il quale non aliquo modo est, sed est est: non è in una certa misura, ma è l'È o, in modo più sopportabile alla nostra lingua, è l'Essere (Confess. 13, 31, 46: questa lezione – est est – deve preferirsi a quella dei maurini: est quod est; come ha fatto lo Skutella nella sua edizione critica).*

Rientra in te stesso

A questo punto si potrebbe dire che l'ascesa verso Dio ha conquistato la vetta. E così è di fatto. Ma Agostino continua il cammino col celebre precetto di tornare in se stessi: *noli foras ire; in te ipsum redi* (*De vera rel.* 39, 72). Perché? Le ragioni di questo metodo, che potrebbe stupirci, sono molte. Ne ricordo alcune.

La prima è una ragione gerarchica. Mi riferisco alla gerarchia dell'universo nella quale l'uomo tiene il posto più alto. Salendo dunque a Dio non si può non passare attraverso l'uomo che dell'universo è l'apice e il coronamento. Solo l'uomo è immagine di Dio. Questa tesi, come si sa, non è secondaria, non è periferica, ma centrale nel pensiero agostiniano; in essa c'è l'incontro dell'antropologia e della teologia, incontro tanto caro e tanto fecondo per il vescovo d'Ippona. Se dunque l'uomo è immagine di Dio, nulla è più vicino a Dio, nulla è sopra l'uomo se non Dio, il quale, come dice bellamente il nostro dottore, è più intimo della parte più intima dell'uomo e superiore della sua parte più alta: *Intimior intimo meo et superior summo meo* (*Confess.* 3, 6, 11).

Nell'uomo poi, perché dotato di ragione c'è la coscienza di essere, di conoscere, d'amare; pertanto la via per salire a Dio si dilata e diventa triplice, cioè dell'essere, del conoscere e dell'amare; triplice via che sfocia in una triplice nozione di Dio, Essere supremo, prima Verità, eterno Amore. Non c'è chi non veda come il precetto di tornare in se stessi per salire dalla nostra interiorità a Dio arricchisca l'ascesa rendendola più affascinante, più profonda, più feconda: l'approdo a Dio è la piena spiegazione dell'uomo essere pensante ed amante, e che cerca, perciò, la ragione del suo essere, del suo pensare, del suo amare.

La seconda ragione di questo ritorno nell'interiorità prima di salire a Dio è polemica. Agostino, che aveva fatto l'esperienza della tentazione scettica, ha sempre presente lo scetticismo con la proposta del dubbio universale e l'insidiosa domanda degli scettici: «E se ti sbagli»? Perciò, per avere la certezza dell'esistenza di Dio vuol partire da qualcosa che sia assolutamente certo. Questo qualcosa è la testimonianza irrecusabile dell'autocoscienza: so di essere, so di conoscere, so di amare. Ma questa testimonianza, che il dubbio o l'errore non possono scalfire, non si percepisce che nel mondo interiore dove abita la verità: *in interiore homine habitat veritas* (*De vera rel.* 39, 72). Da qui dunque bisogna partire. Messo al sicuro il punto di partenza, è più facile raggiungere il punto di arrivo e renderlo partecipe della certezza del punto di partenza. Come fa appunto Agostino: *Non avevo più motivo di dubitare* – scrive in una profonda e bella pagina delle *Confessioni* – *anzi avrei più facilmente dubitato della mia esistenza che dell'esistenza della Verità, che si vede comprendendola attraverso le cose che sono state fatte* (*Rom.* 1, 20; *Confess.* 7, 10, 16). Non commento questo testo perché il discorso si ripercuote su quello dell'interiorità e diventa troppo lungo».

La terza ragione dell'imperativo di tornare in se stessi, era esistenziale. L'ascesa a Dio non aveva per Agostino lo scopo di un esercizio puramente intellettuale; egli non cercava mai Dio

solo con l'intelletto, ma sempre anche col cuore; la sua ascesa diventava anche meditazione, elevazione spirituale, sorpresa e gioia dell'animo: cercava Dio, ma voleva conoscere anche se stesso perché la conoscenza di se stessi è il presupposto necessario per scoprire il bisogno di Dio e muoversi verso di lui. L'ascesa a Dio aveva per Agostino il respiro stesso della preghiera che egli amava riassumere nella breve, celebre formula: *Deus semper idem, noverim me, noverim te* (Solil. 2, 1, 1).

4. Oltrepassa te stesso

Ma per raggiungere Dio non basta rientrare in se stessi: occorre trascendere se stessi. Al secondo precetto segue pertanto il terzo: *trascende et te ipsum*. Ma come trascendere se stessi? Per la stessa via: la mutabilità! Continua infatti: *et si tuam naturam mutabilem inveneris...* (De vera rel. 39, 72).

Ora nulla è più facile che costatare il fatto che l'uomo è mutabile; mutabile nel corpo secondo il tempo e il luogo, più mutabile nell'animo – pensieri, voleri, sentimenti – anche se soltanto secondo il tempo.

Questa incessante mutabilità dell'uomo, di ogni uomo, ci richiama al problema del tempo, e questo alla continua nullificazione, che il tempo opera, della nostra vita. La ricerca di Dio diventa la ricerca di un approdo in cui trovare la verità e assicurare il nostro essere. È evidente che la dimostrazione dell'esistenza di Dio non è solo un esercizio intellettuale ma impegna tutto l'uomo: intelligenza, volontà e cuore. Trascendendo se stesso per trovare l'approdo che cerca, l'uomo non può non trovare la Verità per cui son veri, quando son veri, i suoi pensieri e per cui son vere tutte le cose che son vere. Agostino conclude il cammino più lungo che ci abbia descritto per la ricerca di Dio, precisamente nel *De libero arbitrio*, con queste parole: *Perciò non potrai assolutamente negare che esista la Verità immutabile, la quale comprende tutte le cose che sono immutabilmente vere e che non possa dire tua o mia o di qualunque altro uomo, ma che è universalmente accessibile e si mostra, come luce mirabilmente esposta e nascosta ad un tempo, a tutti coloro che conoscono gli immutabili veri intelligibili* (De lib. arb. 2, 12, 34).

La Verità immutabile e sussistente dunque è l'approdo che l'uomo, salendo, cercava, il termine del suo cammino ascensionale. Ma perché nessuno dubitasse della sua consistenza per il fatto che la verità non si estende nello spazio, Agostino conclude la pagina delle sue *Confessioni*, cui si accennava sopra, con questa domanda: *La verità è dunque nulla poiché non si estende nello spazio sia finito sia infinito?*; e risponde: *E tu mi gridasti da lontano: Anzi, io sono colui che sono* (Confess. 7, 10, 16).

La domanda e la risposta dicono molto. Dicono almeno due cose: l'ansia di Agostino di assicurare la reale e immutabile consistenza della Verità che cerca, e il posto insostituibile che occupa nel suo pensiero il passo dell'*Esodo*. Per questo riconduce la via della verità a quella dell'essere: Dio-Verità è l'*ipsum esse*. Farà lo stesso con la via dell'amore per la quale cerca Dio-sommo Bene, cioè lo stesso Bene. Scrive nel libro 8°, tra i più belli del *De Trinitate*: *Questo è buono, quello è buono. Sopprimi il questo e il quello e contempla il bene stesso, se puoi; allora vedrai Dio, che non riceve la sua bontà da un altro bene, ma è il Bene di ogni bene* (*De Trin.* 8, 34). Anche questo celebre passo meriterebbe un lungo commento, ma il lettore lo farà da sé.

II. FONTI DEL PENSIERO

L'importanza del passo dell'*Esodo* nel pensiero agostiniano ci richiama alle fonti di questo pensiero. Il discorso diventa complesso e non facile per la scarsa conoscenza che abbiamo delle opere dei filosofi antichi che Agostino lesse prima d'incontrare i platonici. Egli stesso ci assicura che «*multa philosophorum legeram memoriaeque mandaveram*» (*Confess.* 5, 3, 5). Ma passare da questa notizia generale alla determinazione particolare delle opere lette è un'altra cosa.

Sappiamo di certo che l'idea dell'immutabilità di Dio Agostino l'aveva prima di leggere i platonici. Già a Cartagine ascoltò con stupore e assenso un ragionamento dell'amico Nebridio contro i Manichei. Nebridio ne metteva in luce le contraddizioni. *Infatti – diceva Nebridio –, o asseriscono che Dio è corruttibile, e questa è un'esecrabile affermazione, o ammettono che è incorruttibile e inviolabile, e allora non si capisce perché debba combattere contro il principio del male per liberare le parti di sé che questo terrebbe prigioniere* (*Confess.* 7, 2, 3). A Milano, quando cerca ansioso ma invano l'origine del male, confessa di ritenere fermamente che Dio è *incontaminabile, e inalterabile e per nessun verso mutabile* (*Confess.* 7, 3, 4). Avevo trovato – continua – *che una cosa incorruttibile era migliore di una corruttibile; e perciò ammettevano che tu, qualunque cosa tu fossi, eri incorruttibile*. E ne dà la ragione partendo dalla nozione di Dio di cui non si può pensare nulla di migliore: *Nessuna anima poté o potrà mai pensare nulla migliore di te, sommo e perfetto Bene. Ora, se con assoluta e certa verità si antepone una cosa incorruttibile a una corruttibile, come già io l'anteponevo, qualora tu non fossi incorruttibile, avrei potuto senz'altro salire col pensiero a un'altra cosa migliore del mio Dio* (*Confess.* 7, 4, 6).

Il testo fa pensare ad una intuizione personale di Agostino che raggiunge la nozione dell'assoluta immutabilità di Dio attraverso quella di Dio stesso concepito come essere supremo di cui non si può pensare nulla di migliore. L'idea della immutabilità divina gli venne poi confermata dalla lettura dei platonici, e costituì, da allora, il cardine del suo pensiero su Dio. Quale nozione avesse raggiunta, dopo la conversione e prima del battesimo, del Dio-Verità, Dio-sommo Bene,

Dio-Essere assoluto si può vedere nella lunga e stupenda preghiera premessa ai *Soliloqui* (*Solil.* 1, 1, 2-6).

In quanto al testo dell'*Esodo* non è possibile determinare in quale momento fissò in esso la sua attenzione. La citazione la troviamo nelle *Confessioni* (*Confess.* 7, 10, 16) – ne ho riportate sopra le parole – in un contesto famoso, quello della scoperta della luce intelligibile, ma il libro 7° delle *Confessioni* è del 397-398. Andando indietro possiamo arrivare fino al 391, data del *De vera religione*, dove troviamo per la prima volta la citazione esplicita. Ecco il testo: *Soltanto l'eternità è. Di essa non si può dire che fu quasi più non sia, né che sarà quasi non sia ancora. Perciò solo dell'eternità si è potuto dire con tutta verità allo spirito umano: Io sono colui che sono; e con tutta verità: Colui che è mi ha mandato a voi* (*De vera rel.* 49, 97).

Forse il testo che prima di tutti richiamò la sua attenzione fu quello del Salmo 4, 9, il quale, come egli lo leggeva e lo interpretava, conteneva la nozione di Dio come l'Essere stesso: *idipsum*. Sappiamo che a Cassiciaco, mentre si preparava al battesimo, recitava e meditava con grande passione i Salmi. Ora il salmo che più suscitò il suo entusiasmo fu il 4 e, in esso, il versicolo 9: *in pace in idipsum obdormiam et somnum capiam*. Questo verso *strappava* – dice nelle *Confessioni* – *un alto grido dal mio cuore: Oh, nella pace, oh, nell'Essere stesso! Tu sei veramente*» – *continua* – «*quell'Essere stesso che non muti; in te è il riposo oblioso di tutti gli affanni...*» (*Confess.* 9, 10, 11). E che l'*idipsum* fosse la nozione più alta di Dio egli lo dirà qualche mese dopo il suo battesimo in un'opera scritta qui a Roma, *I costumi della Chiesa cattolica e i costumi dei manichei*, nella quale, volendo dare la nozione di Dio, non dice altro che questo: Dio è l'*idipsum: nihil aliud dicam esse nisi idipsum esse* (*De mor. Eccl, cath.* 1, 14, 24). Cosa che farà poi spesso, come si è detto sopra, altrove, confessando di non saper trovare un'espressione più adatta.

Ma qui non interessa tanto il momento nel quale il testo dell'*Esodo* entra nel giro dei suoi pensieri e diventa l'espressione privilegiata della nozione di Dio, ma piuttosto l'importanza che occupa in questi stessi pensieri. Si può rispondere con sicurezza che questa importanza è fondamentale. Tocca infatti il cardine della sua filosofia. Dalla nozione di Dio come Essere dipende quello della creazione dal nulla, da questa quella della bontà delle cose; dalla tesi della bontà delle cose quella della nozione del male, dalla nozione del male l'altra dell'armonia dell'universo, dall'armonia dell'universo quella della vittoria escatologica del bene sul male e, infine, quella della beatitudine ultima e definitiva dell'uomo.

Che poi Agostino, il quale non scrive mai da puro filosofo ma sempre da pastore, insista sul nome di Dio come essere – *nomen substantiae* – per mettere in rilievo la trascendenza divina, e quindi la sua irraggiungibilità, e ricorra, poi, all'altro nome – *nomen misericordiae*: *Io sono il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe* –, per dimostrare come l'uomo possa raggiungere Dio nonostante l'infinita trascendenza, non toglie nulla al posto che il primo nome occupa nella sua

filosofia, ma indica solo la completezza del pensiero agostiniano. Il vescovo d'Ipbona non è mai solo filosofo, ma anche, insieme, teologo, mistico e pastore. Il ricorso infatti ai due nomi di Dio si trova sempre nei discorsi al popolo, quando egli, senza dimenticare la grande verità metafisica che insiste nel primo, richiama, per sostenere la speranza cristiana, il secondo e vi intesse stupende considerazioni che si svolgono tutte intorno a Dio fatto uomo, che è la via universale per giungere a Dio immortale ed eterno (*Serm.* 6, 4-5).