

---

## Le antinomie della visione divina

Dio è inconoscibile, e ogni tentativo di conoscerlo è destinato al fallimento. Si racconta che un filosofo, ateo militante, aveva dedicato tutta la vita a dimostrare l'esistenza di Dio, e a coloro che apparivano sorpresi di fronte a quell'insolito modo di procedere, rispondeva: «Se ne dimostro l'esistenza, vuol dire che non esiste, perché se veramente esiste un Dio, dev'essere per forza al di là di ogni definizione o dimostrazione».

I Padri orientali hanno fissato due vie per parlare di Dio: una per affermazione, o “catafatica”, e l'altra per negazione, o “apofatica”.

Nella prima, che è considerata imperfetta, si afferma ad esempio che «Dio è buono». Certo, Dio è realmente buono, ma l'uomo non ha alcuna idea della vastità e della natura stessa del concetto di “bontà di Dio”, e, quando dice e pensa: «Dio è buono», non soltanto ha una visione parziale della bontà divina, ma di solito questa percezione di un Dio buono è distorta da concezioni e limitazioni umane, e ancor più da veri e propri travisamenti e snaturamenti della bontà divina, che costituiscono altrettante bestemmie rispetto alla realtà divina intrinseca.

Con un po' di senso dell'umorismo, non è difficile immaginare quale concezione possa avere della bontà di Dio un fanatico religioso che organizzi una sorta di nuova inquisizione per celebrarlo a modo suo. In compenso, la percezione della bontà di Dio di una Madre Teresa di Calcutta può fornirci un approccio più radioso alla bontà divina. Ma non facciamoci illusioni: qualsiasi definizione affermativa di Dio risulta inadeguata, ed esiste, in teologia, solo come una forma di condiscendenza

divina, sempre legata alla rivelazione, che permette all'uomo di percepire in maniera imperfetta ciò che vedrà in maniera perfetta nel Regno. «Ora vediamo confusamente, come in uno specchio, ma allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto»<sup>13</sup>. Ciò che è parziale è la nostra percezione, e non il suo oggetto; ma ciò che rende impossibile per l'uomo la comprensione del mistero, è l'idea che egli se ne fa. Infatti, non appena pensa a uno dei misteri della fede, infittisce e altera tale mistero, questa definizione di un aspetto di Dio, con il proprio giudizio e con elementi che appartengono al mondo, che interferiscono con la sua anima.

Sapendo ciò, a che serve, dal punto di vista spirituale, parlare di Dio e sforzarsi di dire qualcosa su di lui e sulle sue opere nelle omelie, nei libri di teologia, nelle opere di spiritualità? Approfondirò più avanti questo aspetto della questione, limitandomi ora a segnalare che, quando i Padri parlano di Dio, non intendono mai esporre il risultato delle loro investigazioni intellettuali, ma vogliono rendere “testimonianza” (parola che in greco ha anche il significato di “martirio”) della Parola, del Verbo-carne, echi terreni del suo Vangelo e della Tradizione. Non è grazie alla loro investigazione che possono affermare che: «Dio è buono»<sup>14</sup>, ma perché l'hanno udito dalla bocca stessa del Dio fatto uomo: «Nessuno è buono, se non Dio solo»<sup>15</sup>, e soprattutto perché hanno fatto un'esperienza profonda della bontà divina.

Per i Padri, «solo Dio può definire Dio». Come scrive lo Pseudo-Dionigi: «Pertanto, come ho già detto, riguardo alla Deità sovressenziale e segreta occorre evitare ogni parola temeraria, anzi, ogni pensiero temerario, all'infuori di ciò che ci rivelano per via divina le Sacre Scritture»<sup>16</sup>.

Per i Padri, la via della teologia della negazione o apofatica è preferibile a quella della teologia dell'affermazione o catafatica (che invece si sforza di definire tutto ciò che Dio è) ed è la sola umanamente possibile, benché ai loro occhi anch'essa sia imperfetta, vedremo più avanti perché. Consiste nell'elencare tutto ciò che

13 I Corinzi 13, 12.

14 Cfr. Luca 18, 19.

15 Marco 10, 18.

16 Pseudo-Denys, *Les Noms divins*, traduzione di M. de Gandillac, Éditions Aubier, p. 69.

Dio non è, e in questo senso è già una purificazione dell'intelligenza. *Dio non è in ciò che penso di lui, e neppure in ciò che umanamente riesco a comprendere di una data definizione di Dio, per quanto possa essere esatta in quanto attinta dalla sua Parola.*

La quintessenza della teologia apofatica riguardo alla definizione di Dio è stata fissata in modo meraviglioso in questa formula dovuta a un autentico maestro spirituale: «La mente (*nous*) che si volge a Dio sospende ogni concetto e informazione sulla natura degli esseri; allora contempla Dio senza immagine né forma e si schiarisce lo sguardo nell'inconoscenza suprema, legata alla gloria inaccessibile. Sa di non conoscere, perché l'oggetto della sua contemplazione è incomprendibile, tuttavia conosce nella verità di Colui che per essenza è, e che è il solo a possedere ciò che va al di là dell'essere»<sup>17</sup>.

Ogni parola, ogni espressione, ogni verbo è un invito all'esperienza dell'inconoscenza.

«La mente che si volge a Dio sospende ogni concetto e informazione sulla natura degli esseri»: questa prima frase indica chiaramente la totale impossibilità, per l'uomo dello Spirito<sup>18</sup>, di conservare anche solo una minima parte delle sue facoltà umane, o di pensiero umano su Dio. Chi si volge a Dio non soltanto rinuncia ad elencarne o a contemplarne interiormente gli attributi affermativi riferendosi a ciò che ha appreso su di Lui, a tutto ciò che credeva di conoscere dal punto di vista teologico, ma rinuncia anche ad esprimersi su ciò che Dio non è. Infatti, la teologia della negazione è sì una purificazione del pensiero, poiché esprime ciò che Dio non è, ma è pur sempre un'attività discorsiva dell'intelligenza umana, perciò *ancora un non-silenzio* riguardo a Dio. Questa non-definizione di Dio è quindi totale, e non è il risultato dello sforzo di un sol giorno, ma il faticoso frutto di una lunga ascesi, che è l'argomento di questo libro.

«Allora contempla Dio senza immagine né forma e si schiarisce lo sguardo nell'inconoscenza suprema, legata alla gloria inaccessibile»: qui Dio è contemplato, e non più solo afferrato con la mente. La parola greca *theoria*, che da Platone in poi va intesa come “contemplazione”, implica per i mistici uno stato

17 Théolepte de Philadelphie, in *Petite Philocalie*, Éditions Livre de vie, p. 170.

18 Si tratta dell'uomo dello *pneuma* (in greco: “spirito”), cioè dello Spirito Santo.

pieno di stupore in cui l'elemento umano ha solo una parte passiva: l'individuo vede soltanto ciò che gli viene svelato dalla divinità senza alcuno sforzo di volontà o coinvolgimento attivo delle sue capacità umane, e anche senza sforzi preliminari, salvo l'essersi spogliato dei pensieri. Qui, ormai, lo stato di inconoscenza, che approfondiremo più avanti, non è più il risultato di un approccio apofatico dell'orante, né dell'ascesi necessaria alla sua impresa, ma è dovuto all'immersione della mente umana nella gloria inaccessibile, ossia nelle tenebre di cui Dio si circonda, e in cui si nasconde.

Lo "schiarirsi lo sguardo" non riguarda affatto una visione più chiara, ma piuttosto il superamento, da parte della mente, della materia e dell'uso dei sensi terreni, al di là dei quali i Padri collocano delle attività che consideriamo spirituali. Non siamo lontani dal pensiero di Plotino, le cui parole citate qui saranno riprese da san Gregorio di Nissa nel suo commento al *Cantico dei cantici*. Ascoltiamo prima Plotino: «L'anima è come una vergine che vuol rimanere nella casa del Padre. È l'amante che trova riposo solo nella casa del suo Diletto. È indifferente a tutto ciò che non è strettamente necessario [...]»<sup>19</sup>; «E in un non-sapere relativo ad ogni cosa [...] e in un non-sapere relativo a se stessi, occorre arrivare ad essere posseduti da lui nella visione, ed essendosi uniti a lui, ed essendo stati per così dire abbastanza a contatto con lui, occorre, se possibile, ritornare per dare l'annuncio agli altri»<sup>20</sup>. San Gregorio di Nissa descrive la stessa esperienza parlando dell'anima che va alla ricerca dello Sposo: «Con il termine "notte" l'anima intende la contemplazione (*theoria*) delle cose invisibili, a imitazione di Mosè che entrò nelle tenebre in cui si trovava (si nascondeva) quel Dio che, come dice il Profeta, "ha fatto dell'oscurità la sua stanza nascosta"<sup>21</sup>. A questo punto, lo Sposo la informa che è ben lungi dall'essere giunta alla perfezione, ed è come se non avesse ancora nemmeno cominciato. "Una volta, – dice l'anima, – degna dei beni perfetti, mi stavo riposando come su un letto nel possesso delle realtà conosciute, e, avendo abbandonato la conoscenza delle realtà invisibili e trovandomi

19 Plotin, *Psyché et Aphrodite*, trattato 9, V, 3, 17, 28, in Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, "Folio", Gallimard, p. 106. V, 5, 8, 6.

20 *Ibid.*, VI, 9, 7, 21.

21 Salmi 18, 12.

circondata dalla notte divina, ero alla ricerca di Colui che si nasconde nelle tenebre, essendo molto innamorata di Colui che costituiva l'oggetto del mio desiderio; ma lui, l'amato, sfuggiva all'abbraccio dei miei pensieri"»<sup>22</sup>. L'anima, la sposa, nel suo desiderio di unione con lo Sposo, incontra le tenebre divine che causano in lei l'ultimo spogliamento dei suoi pensieri, e «in un non-sapere relativo ad ogni cosa e a se stessa» scopre che Colui che continua a sfuggire all'abbraccio dei suoi pensieri si unisce tuttavia a lei nell'inconoscenza suprema: «È per questo che l'anima dice: "Li avevo appena superati, quando, abbandonando tutta la creazione e superando tutto ciò che all'interno di essa può essere conosciuto, e rinunciando a qualsiasi concetto, ho trovato, attraverso la fede, Colui che amo, e con la fede me lo terrò stretto, cercando di non farmelo sfuggire finché non entrerà nella mia stanza"»<sup>23</sup>. Non si può esprimere in maniera migliore il modo di procedere apofatico dell'assoluta rinuncia ad ogni concetto, ad ogni attività discorsiva, ad ogni pensiero su se stessi come su Dio, che l'anima opera in sé nel suo desiderio di unione con lo Sposo.

Tale rinuncia riguarda, in particolare, tutti i pensieri umani su Dio, anche i più sublimi. Schiarirsi lo sguardo significa spogliarsi dello sguardo carnale per passare alla contemplazione-visione, che è un carisma concesso da Dio solo. Il termine greco, *theoria*, è più evocativo, perché non è escluso che abbia come radice un'altro termine greco, *Theos*, che significa "Dio"<sup>24</sup>. La parola *theoria* induce a pensare che la contemplazione abbia origine in Dio stesso, e non sia un'attitudine umana. Insisto sulla convinzione dei Padri che ogni attività dell'intelletto (in greco *nous*) relativa a Dio (che appartenga alla teologia dell'affermazione o catafatica oppure a quella della negazione o apofatica) sia dunque necessariamente carnale.

«Egli sa di non conoscere, perché l'oggetto della sua contemplazione è incomprendibile. Tuttavia conosce nella verità di Colui che per essenza è, e che è il solo a possedere ciò che va al di là dell'essere». Rispetto al "conoscere prima di essere", che

22 Saint Grégoire de Nysse, *Homélie sur le Cantique des cantiques*, in Jean Daniélou, *La Colombe et la Ténèbre*, Éditions de L'Orante, 1967, pp. 88-89.

23 *Ibid.*, p. 90.

24 L'influenza di *Theos* non viene negata in maniera assoluta; *Theo-oros* diventa "colui che osserva la volontà di Dio".

si abbina così bene al “penso dunque sono” del razionalismo occidentale, il mistico orientale propone un approccio diverso: la volontaria rinuncia ad ogni conoscenza, nel “sapere che non si conosce”. Tale approccio è una delle chiavi della metafisica orientale, dove l’essere precede sempre la conoscenza, e lo stato di inconoscenza è l’unica possibilità per il mistico di avvicinarsi all’Essere. E non solo all’Essere assoluto che è la fonte creatrice di tutti gli esseri, ma anche ad ogni essere che da questa unica fonte riceve la vita, “a sua immagine e somiglianza”. Infatti, essendo l’Essere la fonte della conoscenza, non può diventare oggetto di una conoscenza che procede da lui stesso, non soltanto perché per natura egli è trascendente, e trascende quindi ogni conoscenza che lo riguardi, ma perché, siccome precede ogni conoscenza, essa gli è vassalla. Ci troviamo quindi di fronte a un’antinomia: il Creatore è contemporaneamente l’oggetto del desiderio di unione e di conoscenza dell’anima che gli corre incontro ma, proprio in quanto Creatore, non può mai essere oggetto di contemplazione, neanche qualora gli vengano assegnate le definizioni più elevate e sacre. Nella mistica bizantina non esiste un Dio “oggetto” di contemplazione: Egli non può sottoporsi alla contemplazione delle sue creature. Non è oggetto né per natura (in greco: *ousia*), né in quanto conoscenza. Questa antinomia viene superata dalla via del silenzio e dell’inconoscenza. È solo a partire da questa ammissione: «Sa di non conoscere, perché l’oggetto della sua contemplazione è incomprendibile» che il mistico bizantino giunge, attraverso la via del silenzio e dell’inconoscenza, alla possibilità della *theoria*: «Tuttavia conosce nella verità di Colui che per essenza è, e che è il solo a possedere ciò che va al di là dell’essere».

Dio, in un mistero paragonabile alla *kenosis*<sup>25</sup> della sua Incarnazione, concede liberamente all’anima un po’ dello splendore della sua divinità, come fece con Mosè sul monte Sinai, e con tre dei suoi apostoli sul monte Thabor. La *theoria* non fa quindi riferimento a nessuna tecnica (una *theoria* del genere porterebbe a strumentalizzare Dio), ma è sempre un dono gratuito di Dio, anche se, per riceverlo, l’uomo è invitato a preparare

25 Termine greco della teologia patristica che indica l’estrema umiltà di Dio, il Creatore di tutto, il quale, nel mistero dell’Incarnazione, si fa volontariamente creatura.

la casa del Signore, che tornerà come un ladro in piena notte<sup>26</sup>, nessuno sa quando.

La preparazione della casa interiore, che è poi quella del Signore, è forse il secondo motivo per cui ho scritto questo libro.

<sup>26</sup> Cfr. Matteo 24, 45-51; 1 Tessalonicesi 5, 2.

---

## I tre gradi dell'inconoscenza divina nella nascita dallo Spirito

La conoscenza è qualcosa di carnale, è un'attività della carne. Al contrario, l'inconoscenza (e il silenzio da essa presupposto) è spirituale, è un'attività dello spirito nello Spirito. La teologia dell'inconoscenza attinge direttamente al Vangelo: «Ciò che è nato carne è carne, ciò che è nato dallo Spirito è spirito»<sup>27</sup>. Questo insegnamento del Cristo rivela l'esistenza di un confine che l'uomo da solo non è in grado di varcare, e che vede da una parte la nascita secondo la carne, e dall'altra quella secondo lo Spirito. Il passaggio da una nascita all'altra comporta necessariamente delle rinunce, così come implica che esista un traghettatore. Abbiamo appreso dai Padri che lo stato d'inconoscenza, che è conseguente all'attività d'inconoscenza di cui abbiamo appena parlato, è infinitamente superiore all'attività di conoscenza. La conoscenza terrena è nata dalla carne e da sola non può dunque né raggiungere né conoscere ciò che è nato dallo Spirito. Solo il Cristo, grazie alla sua nascita nella carne, introduce in essa la nascita secondo lo Spirito. In effetti, il traghettatore dalla carne allo Spirito è Colui che è nato sia dalla carne che dallo Spirito.

Nella formulazione del simbolo di fede probabilmente dovuta a sant'Atanasio di Alessandria<sup>28</sup>: «E in un solo Signore, Gesù

27 Giovanni 3, 6. Studieremo l'inizio del Capitolo 3 del Vangelo di san Giovanni (il colloquio con Nicodemo) nel prossimo capitolo.

28 Sant'Atanasio di Alessandria partecipò come diacono, al fianco di Alessandro, arcivescovo di Alessandria, al primo concilio ecumenico di Nicea (325), durante il



Cristo, unigenito Figlio di Dio [...] della stessa sostanza del Padre [...] per opera dello Spirito Santo si è incarnato nel seno della Vergine Maria», contempliamo la nascita del Verbo nella carne secondo lo Spirito e la nascita del Verbo secondo la carne per opera dello Spirito. In Cristo sono ormai unite le due nascite.

La prima è quella comune a tutti gli uomini, assunta dal Verbo (la seconda persona della santa e consustanziale Trinità) incarnandosi nel ventre della Madre di Dio. Egli è nato secondo la carne perché è generato nella carne stessa della Vergine Maria.

La seconda è la nascita secondo lo Spirito, poiché è nato dallo Spirito. È Dio a generarlo per mezzo dello Spirito Santo nella carne di Maria come è scritto nel Vangelo di Matteo: «Ecco come avvenne la nascita di Gesù Cristo: sua madre Maria, essendo promessa sposa di Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme si trovò incinta per opera dello Spirito Santo»<sup>29</sup>.

Pronunciando questa frase: «Quel che è nato dalla carne è carne, e quel che è nato dallo Spirito è spirito»<sup>30</sup>, Cristo afferma che *lui solo* parla di ciò che conosce, perché lui solo è nato corporalmente dallo Spirito: «Amen, amen, vi dico, noi parliamo di quel che sappiamo e testimoniamo quel che abbiamo veduto; ma voi non accoglierete la nostra testimonianza. Se vi ho parlato di cose della terra e non credete, come crederete se vi parlerò di cose del cielo?»<sup>31</sup>. Cristo afferma dunque di essere dotato delle due nature, quella corporea (umana) e quella celeste (divina), e spiega che solo chi ottiene la nascita celeste “entra nel regno di Dio”<sup>32</sup>. L’uomo dello Spirito, secondo il Cristo, è quello che è “nato dall’alto”<sup>33</sup>, cioè “dallo Spirito”<sup>34</sup>, di cui «nessuno sa da dove viene né dove va»<sup>35</sup>.

La non-identità di cui l’uomo dello Spirito è dotato rispetto al *mondo* deriva dalla proprietà dello Spirito Santo di essere incomprensibile per il *mondo*, e dunque per ogni intelletto umano che

quale prese attivamente parte al dibattito teologico che portò alla formulazione del simbolo di fede di Nicea.

29 Matteo 1, 18.

30 Giovanni 3, 6.

31 Giovanni 3, 11-12.

32 Cfr. Giovanni 3, 5.

33 Cfr. Giovanni 3, 7.

34 Giovanni 3, 8.

35 *Ibid.*

si lega a lui. Cristo parla infatti con forza dello «Spirito di verità che il *mondo* non può ricevere, perché non lo vede e non lo conosce»<sup>36</sup>, usando parole molto potenti nella loro intransigenza e radicalità. Il mondo non vede e non conosce ciò che appartiene all'ambito dello Spirito, e la cosa non può essere risolta in alcun modo, né sono possibili compromessi o altre vie. Chi vuole seguire i precetti di Cristo e rinascere secondo lo Spirito, è costretto, inevitabilmente, a rinunciare ai valori della “conoscenza” del mondo, perché esso (cioè il nostro modo di pensare ordinario, abituale, imbevuto di concetti acquisiti nella società in cui siamo stati formati, con i suoi sistemi filosofici, politici e ideologici, la sua saggezza, i suoi valori) non può, secondo il Cristo, ricevere lo Spirito Santo, «poiché non lo vede e non lo conosce»! Se vogliamo rinascere dallo Spirito, dovremo accettare tutte le conseguenze, comprese le più pesanti, di questo insegnamento del Cristo: «Così, dunque, chiunque, per grazia divina, mortifica le sue membra sulla terra, ed estingue in sé ogni sentimento carnale, oltre a distruggere ogni inclinazione per la carne che separa dall'Amore che dobbiamo a Dio solo, e a respingere ciò che è sotto il segno del tempo e della carne, può dire con il beato apostolo Paolo: “Chi ci separerà dall'amore di Cristo!”. Cooptato dallo Spirito, egli non ha più padre né madre, ed è senza genealogia come il grande Melchisedech, che non poteva essere dominato dalla carne e dalla natura a causa dell'affinità con lo Spirito»<sup>37</sup>.

Unanimemente i Padri hanno dunque definito la conoscenza di Dio “inconoscenza” o “inconoscibile”: «La conoscenza relativa a Dio stesso è detta “soprannaturale”, ma è, piuttosto, inconoscibile, e più elevata della conoscenza»<sup>38</sup>. La conoscenza di Dio è in realtà inconoscenza anche per gli angeli. Infatti, se è vero che supera ogni modalità di conoscenza umana, tuttavia, fra le categorie degli esseri intelligibili e superiori, come ad esempio gli angeli, che sono puri spiriti, non esiste una modalità di conoscenza creata che risulti adatta a contemplare Dio. Gli angeli, infatti, sono stati, sì, creati per contemplare Dio, perlomeno i

36 Giovanni 14, 17.

37 Saint Maxime le Confesseur, *Ambiga: Théoria sur Melchisédech*, Éditions de l'Ancre, p. 180.

38 Saint Isaac le Syrien, *Discours ascétiques*, LXVI discorso, Éditions DDB, p. 344.

tre ordini più elevati (Troni, Cherubini e Serafini), tuttavia non possono farlo se non ricevono da Dio un'energia increata che li rende adatti a tale contemplazione. «Gli angeli stessi non possono accedervi (alla contemplazione di Dio), a meno che non superino se stessi mediante la grazia unificante»<sup>39</sup>. Dio è al di là di ogni cosa, e sfugge ad ogni investigazione da parte delle sue creature. Solo Dio conosce perfettamente Dio: «Nessuno conosce le cose di Dio se non lo Spirito di Dio»<sup>40</sup>. La visione di Dio può solo essere un dono gratuito: non la si può meritare e, come ho scritto nel capitolo precedente, non esiste una tecnica spirituale per conseguirla. Essa è concessa solo all'anima che ha rinunciato al mondo per rinascere dallo Spirito. «La contemplazione accade nell'anima come un dono insperato, al di fuori di ogni materia, e all'improvviso»<sup>41</sup>. Il modo in cui Dio si rivela, svelando qualcosa di sé, supera le facoltà umane. *Apokalypsis* è una parola greca che significa “rivelazione”, e che ha assunto un significato particolare nella tradizione paleocristiana con l'opera che Giovanni dettò al suo discepolo Procoro nell'isola di Patmos. In quest'opera la rivelazione è legata alla fine di questo mondo e all'inizio del Regno visibile di Dio con il Giudizio finale. L'espressione del “Padre Nostro” «Venga il tuo Regno» ha la stessa connotazione, sebbene in questa frase ci sia anche, e non è una contraddizione, l'invito alla venuta dello Spirito Santo<sup>42</sup>. L'inconoscenza divina di cui Dio si circonda, che i mistici renani chiamano “nuvole d'inconoscenza” e i mistici bizantini “tenebre divine”, è al contempo un attributo della divinità, come lo sono le energie increate, e una manifestazione della sua incomparabile economia<sup>43</sup>.

39 Saint Grégoire Palamas, *Les Triades*, 3, 37, traduzione di Jean Meyendorff, Éditions Univers, t. 2, p. 460.

40 1 Corinzi 2, 11.

41 Saint Isaac le Syrien, *Discours ascétiques*, LXVI discorso, op. cit., p. 344.

42 «Venga il tuo Regno»: in una versione del “Padre Nostro” secondo san Luca, conservata alla Royal Library di Londra, è scritto: «Venga il tuo Spirito Santo»; molti Padri della Chiesa stabiliscono una sinonimia tra Regno e Spirito Santo. Ne parlo nel Capitolo 3: “La ‘Spirita Santa’, la Madre dei santi”.

43 In greco *oikonomia*: termine della teologia ortodossa, usato da moltissimi Padri della Chiesa, indicante un atto di misericordia divina, data la debolezza dell'uomo. Ne ho parlato nel libro *Secondes Noces* [“Seconde Nozze”, N.d.T., Bayard, Montrouge 1996]: la Chiesa ortodossa applica infatti il principio di economia autorizzando un secondo matrimonio in Chiesa, in seguito al divorzio voluto da uno dei coniugi o da entrambi.