MEDIOEVO

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE

Direttore responsabile
Margherita Petranzan

Autorizzazione del Tribunale di Padova
n. 1755 del 7-8-2001

Tutti i diritti riservati - All rights reserved
Copyright © 2016 by Il Poligrafo - Padova
ISBN 978-88-9387-008-5
ISSN 0391-2566

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione,
l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso
e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica,
il microfilm, la memorizzazione elettronica ecc. senza la preventiva
autorizzazione scritta della casa editrice Il Poligrafo.
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

MEDIOEVO

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE

XLI

2016

Interpretazioni filosofiche dell'Esamerone
nella letteratura medievale

Philosophical Interpretations of the Hexaëmeron
in Medieval Literature

a cura di / edited by
Giovanni Catapano
Enrico Moro

IL POLIGRAFO

Sede della Rivista
CENTRO INTERDIPARTIMENTALE
DI RICERCA DI FILOSOFIA MEDIEVALE "CARLO GIACON" - CIRFIM
UNIVERSITÀ DI PADOVA
cirfim.unipd.it

Comitato scientifico
Stefano Caroti, Marta Cristiani, Pieter de Leemans
Alain de Libera, Gerhard Endress
Graziella Federici Vescovini, Gianfranco Fioravanti
Mariateresa Fumagalli, Alessandro Ghisalberti
Tullio Gregory, Henri Hugonnard-Roche, Gregorio Piaia
Pasquale Porro, Gerd Van Riel

Direzione
Francesco Bottin, Giovanni Catapano, Ilario Tolomio

Redazione
Cecilia Martini, Enrico Moro, Fabio Zanin

Papers submitted for publication in « Medioevo »
are subjected to a double blind peer-review

« Medioevo » has been approved in ERIH PLUS
(*European Reference Index for the Humanities and Social Sciences*).
Since issue 35 (2010) « Medioevo » is certified by ISI:
Arts and Humanities Citation Index

I manoscritti vanno inviati alla Direzione della rivista
presso il Centro Interdipartimentale di Ricerca di Filosofia Medievale
35139 Padova | piazza Capitaniato 3
tel. 049 8274534 - fax 049 8274719
e-mail: centro.cirfim@unipd.it

Abbonamento annuale:
per l'Italia: € 50,00
per l'estero: € 65,00

Richieste di abbonamento, di annate arretrate e ogni altra
corrispondenza di carattere amministrativo vanno indirizzate a:
Il Poligrafo casa editrice srl
35121 Padova | piazza Eremitani - via Cassan, 34
tel. 049 8360887 - fax 049 8360864
e-mail: casaeditrice@poligrafo.it

SOMMARIO

GIOVANNI CATAPANO - ENRICO MORO, *Presentazione* 7

ENRICO MORO, Mira profunditas eloquiorum tuorum*: Agostino interprete dei primi versetti della* Genesi *nelle* Confessiones *e nel* De Genesi ad litteram 11

ADRIANA FARENGA, *The Doctrine of Double-Creation and the Conception of History in Eriugena's* Periphyseon 41

CLELIA VITTORIA CRIALESI, *Le opere dei sei giorni: artimetica ed esegesi* secundum physicam *in Teodorico di Chartres* 67

MATTEO SCOZIA, *L'intelletto creato e il ritorno della creatura a Dio. Una rilettura filosofica dell'*Hexaëmeron *di Bonaventura da Bagnoregio* 103

ANTONIO PETAGINE, *Matter as Positive Being: John Duns Scotus and Peter Auriol* 139

NOTE E DOCUMENTI

GIOVANNI CATAPANO, *Inidonei a vedere il futuro in Dio. La critica di Agostino ai filosofi nel libro IV del* De trinitate 171

GIORGIO GRAFFI - STEFANO PAGLIAROLI, Terminans *or* Determinans *in Thomas of Erfurt. A Proposal for Some Emendations of the Text of the* Grammatica Speculativa 187

ANDREA FIAMMA, *Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi* 217

Abstracts 259

Indice dei nomi 267

Indice dei manoscritti 275

Giovanni Catapano

INIDONEI A VEDERE IL FUTURO IN DIO. LA CRITICA DI AGOSTINO AI FILOSOFI NEL LIBRO IV DEL *DE TRINITATE**

Nei capitoli 15-18 del libro IV del *De trinitate* (= paragrafi 20-24), Agostino polemizza con alcuni avversari che si oppongono ai cristiani in due modi. In primo luogo, essi « ritengono, per contemplare Dio e unirsi a Dio, di potersi purificare grazie alla propria virtù (*virtute propria*) »,[1] dal momento che alcuni di loro « hanno potuto spingere lo sguardo della mente (*aciem mentis*) al di sopra di ogni creatura e raggiungere la luce dell'incommutabile verità, per quanto in piccola parte ».[2] Per questo motivo, essi « deridono molti cristiani che, vivendo per il momento per sola fede (Rm 1, 17), non hanno ancora potuto farlo ». In secondo luogo, quei medesimi avversari biasimano i cristiani « anche per il fatto di credere nella

* Una prima versione di questo contributo è stata presentata in lingua inglese all'Università di Bonn il 12 dicembre 2011 durante un convegno sul *De trinitate* di Agostino organizzato da Christoph Horn. Ringrazio tutti gli studiosi che discussero il mio *paper* in quella occasione, in particolare Luigi Gioia, Erik Kenyon, Karin Schlapbach e Christian Tornau. Sono inoltre grato a Beatrice Cillerai ed Enrico Moro per i loro amichevoli e preziosi commenti. Una seconda versione inglese è in corso di pubblicazione in una *Festschrift* per John M. Rist a cura di Barry David.

1. Aug., *trin.*, IV, 15, 20 (*CCL* 50, 187): « Sunt autem quidam qui se putant ad contemplandum deum et inhaerendum deo virtute propria posse purgari ». La traduzione italiana dei brani citati del *De trinitate* è quella di B. Cillerai, in Agostino, *La Trinità*, Testo latino a fronte, Saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, Traduzione, note e apparati di B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012 (Il pensiero occidentale).

2. *Ibid.*: « Hinc enim sibi purgationem isti virtute propria pollicentur quia nonnulli eorum potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere et lucem incommutabilis veritatis quantulacumque ex parte contingere, quod christianos multos ex fide interim sola viventes nondum potuisse derident ».

risurrezione della carne e vogliono piuttosto che si creda a loro anche riguardo a queste questioni».[3]

Agostino risponde alla prima critica alla fine del cap. 15, con una variazione sul celebre tema della Patria e della Via. Non vi è alcun vantaggio, egli argomenta, nello scorgere da lontano, oltre il mare, la propria patria, se ci si rifiuta di salire a bordo del "legno" che ci può trasportare lì, mentre non vi è alcun danno nell'essere ancora incapaci di vedere l'approdo se comunque ci si trova sul "legno" che sta navigando in quella direzione.[4] Questo "legno" è la croce di Cristo, come risulta chiaro in base a un passo parallelo nelle omelie sul Vangelo di Giovanni.[5] Inoltre, Agostino dedica un intero capitolo (18 = par. 24) a mostrare che le menti umane hanno bisogno di essere purificate in questa vita mediante la fede per poter raggiungere la visione della Verità divina nella vita futura. Una famosa citazione tratta dal *Timeo* di Platone (29 C) viene addotta in tale contesto per sostenere questa tesi in termini filosofici.[6]

3. *Trin.*, IV, 16, 21 (*CCL* 50, 188): «Hi etiam resurrectionem carnis nos credere reprehendunt sibique potius etiam de his rebus credi volunt».

4. Cf. *trin.*, IV, 15, 20 (*CCL* 50, 187): «Sed quid prodest superbienti et ob hoc erubescenti lignum conscendere de longinquo prospicere patriam transmarinam? Aut quid obest humili de tanto intervallo non eam videre in illo ligno ad eam venienti quo dedignatur ille portari?».

5. Cf. *Io. ev. tr.* 2, 4 (*CCL* 36, 13-14): «Nam inveniuntur et ista in libris philosophorum: et quia unigenitum filium habet deus, per quem sunt omnia. Illud potuerunt videre quod est, sed viderunt de longe. Noluerunt tenere humilitatem Christi, in qua navi securi pervenirent ad id quod longe videre potuerunt; et sorduit eis crux Christi. Mare transeundum est, et lignum contemnis? O sapientia superba! Irrides crucifixum Christum; ipse est quem longe vidisti: *In principio erat verbum, et verbum erat apud deum.* Sed quare crucifixus est? Quia lignum tibi humilitatis eius necessarium erat. Superbia enim tumueras, et longe ab illa patria proiectus eras; et fluctibus huius saeculi interrupta est via, et qua transeatur ad patriam non est, nisi ligno porteris. Ingrate, irrides eum qui ad te venit ut redeas. Ipse factus est via, et hoc per mare. Inde in mari ambulavit, ut ostenderet esse in mari viam. Sed tu, qui quomodo ipse ambulare in mari non potes, navi portare, ligno portare: crede in crucifixum, et poteris pervenire».

6. Nella traduzione latina di Cicerone: «Quantum ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas». Su questa citazione, vedi P.-T. Camelot, *À l'éternel par le temporel (*De Trinitate*, IV, 18, 24)*, «Rev. ét. aug.», 2 (1956), 163-172, spec. 167-171; R.J. Teske, *The Link between Faith and Time in St. Augustine*, in J.T. Lienhard - E.C. Muller - R.J. Teske (cur.), *Augustine: Presbyter factus sum*, P. Lang, New York 1993, 195-206.

Le argomentazioni di Agostino nel cap. 18 di *trin.*, IV esulano dall'ambito del presente contributo. A chi fosse interessato, segnalo che sono analizzate in un articolo di Pierre-Thomas Camelot apparso nel 1956.[7] In questa sede, vorrei concentrarmi sui capitoli 16-17, nei quali il vescovo di Ippona affronta la seconda critica alla fede cristiana, quella concernente la risurrezione. Questi due capitoli contengono alcune osservazioni di ordine gnoseologico che, per quanto ne so, non trovano veri corrispettivi negli scritti di Agostino.

Innanzitutto, dai capp. 16-17 risulta chiaro che questi critici del cristianesimo sono filosofi neoplatonici. Nel cap. 16, Agostino afferma che essi «discutono in maniera giustissima, e mediante argomenti certissimi ci persuadono che ogni cosa temporale accade sulla base di ragioni eterne (*aeternis rationibus*)»[8] – cioè, per dirla con Platone, sulla base di Idee.[9] Essi sono, pertanto, «filosofi migliori rispetto agli altri (*philosophi ceteris meliores*)».[10] Nel cap. 17, par. 23, a questi stessi filosofi si riconosce il merito di aver compreso, «per quanto è stato loro possibile, l'eternità del Creatore *nel quale viviamo, ci muoviamo e siamo* (At 17, 28)».[11] Una simile descrizione si adatta perfettamente ai platonici. Agostino li giudica i migliori tra tutti i filosofi antichi, proprio perché essi soli hanno intuìto l'esistenza di Dio al di là di tutte le cose mutevoli.[12] Inoltre, egli considera il platonismo l'unica scuola filosofica ad essere sopravvissuta nei tempi cristiani, e quindi l'unica ad opporsi al cristianesimo.[13] Infine, come Goulven Madec mostrò in un influente articolo del 1962, il giudizio di Agostino sui platonici è basato fondamentalmente su Rm 1, 18-25.[14] Significativamente, Agostino allude proprio a

7. Cf. Camelot, *À l'éternel.*

8. *Trin.*, IV, 16, 21 (*CCL* 50, 188): «verissime disputant et documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri».

9. Cf. *div. qu.*, 46 (*De ideis*).

10. *Trin.*, IV, 16, 21.

11. *Trin.*, IV, 17, 23 (*CCL* 50, 190): «philosophos [...] illos [...] qui creatoris aeternitatem *in quo vivimus, movemur et sumus* quantum potuerunt intellexerunt».

12. Cf. *civ.*, VIII, 4-9.

13. Cf. *Acad.*, III, 19, 42; *ep.*, 118, 5, 33.

14. Cf. G. Madec, *Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'*Ép. aux Romains *1, 18-25 dans l'œuvre de saint Augustin*, «Recherches augustiniennes», 2 (1962), 273-309.

questi versetti parlando dei filosofi nei capitoli che stiamo esaminando. Tali pensatori «hanno potuto comprendere l'altissima e incommutabile sostanza attraverso le cose che sono state create» (Rm 1, 20).[15] Ciò nonostante, «pur conoscendo Dio attraverso le cose che sono state fatte, non l'hanno glorificato come Dio, né gli hanno reso grazie, ma dicendo di essere sapienti sono divenuti stolti» (Rm 1, 21).[16]

Per queste ragioni, credo che ci possano essere pochi dubbi che Agostino qui abbia a che fare con filosofi platonici, nonostante il fatto che egli non chiami mai i platonici per nome lungo tutto il *De trinitate*.[17] Alcuni passi di altre opere, specialmente nel sermone 241 e in *civ.*, X, inducono a pensare che questi platonici siano Porfirio e i suoi seguaci.[18] In nessuno di questi altri passi, tuttavia, Agostino respinge la negazione neoplatonica della risurrezione da un punto di vista gnoseologico, come fa invece nei capp. 16-17 di *trin.*, IV. Consideriamo dunque il contenuto specifico di questi capitoli.

15. *Trin.*, IV, 15, 21 (*CCL* 50, 188): «praecelsam incommutabilemque substantiam per illa quae facta sunt intellegere potuerunt».

16. *Trin.*, IV, 17, 23 (*CCL* 50, 190): «per ea quae facta sunt cognoscentes deum non sicut deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed dicentes se esse sapientes stulti facti sunt».

17. I soli filosofi citati per nome nel *De trinitate* sono: Pitagora (XII, 15, 24; XIV, 1, 2), Platone (XII, 15, 24), Epicuro (XIII, 5, 8), Zenone lo Stoico (*ibid.*), gli Accademici (XIII, 4, 7; XIV, 19, 26; XV, 12, 21) e Cicerone (XIII, 4, 7-5, 8; XIV, 10, 12; 19, 26). Sull'atteggiamento di Agostino verso i filosofi e la filosofia nel *De trinitate*, vedi L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's* De Trinitate, Oxford University Press, Oxford 2008, 40-67; 219-231.

18. Cf. *s. Dolbeau*, 26, 36 (da confrontare con *trin.* IV, 10, 13); *s.*, 241, 6-7; *civ.*, X, 9. 27. 30; J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise*, Exam. *I 1, 1-4)*, Presses Universitaires de France, Paris 1964, 418-461, spec. 433-442; M. Alfeche, *Augustine's discussions with philosophers on the resurrection of the body*, «Augustiniana», 45 (1995), 95-140; I. Bochet, *Résurrection et réincarnation. La polémique d'Augustin contre les platoniciens et contre Porphyre dans les* Sermons *240-242*, in G. Partoens - A. Dupont - M. Lamberigts (cur.), *Ministerium Sermonis. Philological, historical, and theological studies on Augustine's Sermones ad populum*, Brepols, Turnhout 2009 (*Instrumenta patristica et mediaevalia*, 53), 267-298. Tutti questi passi includono frammenti o testimonianze del *De regressu animae* di Porfirio secondo G. Madec† - R. Goulet, *Porphyre de Tyr:* Sur le retour de l'âme. *Un recueil provisoire des témoignages et des fragments avec une traduction française et des notes*, in I. Bochet (cur.), *Augustin philosophe et prédicateur. Hommage à Goulven Madec. Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2012 (Collection des Études Augustiniennes. Antiquité, 195), 111-184.

Nel cap. 16 (par. 21), Agostino sostiene che la conoscenza delle ragioni eterne da parte dei filosofi non li rende competenti a giudicare materie come la risurrezione finale dei corpi.[19] La logica dall'argomento agostiniano è basata su una premessa implicita concernente lo statuto ontologico (per dir così) della risurrezione. La risurrezione è un cambiamento (*conversio*) che si crede avverrà ai corpi umani alla fine dei tempi. Può essere classificata, perciò, tra le realtà temporali. Di conseguenza, per scoprire razionalmente se la risurrezione avrà luogo oppure no, i filosofi hanno bisogno di conoscere che cosa possa accadere ai corpi umani in futuro, e che cosa realmente accadrà ad essi. Ma – e questa è l'obiezione di Agostino – i filosofi platonici non sono stati capaci di osservare nelle ragioni eterne, né di dedurre da queste,

> quanti siano i generi di esseri viventi, quali siano stati alle origini i semi di ognuno, quale misura ci sia nelle crescite, quali siano i numeri attraverso i concepimenti, attraverso le nascite, attraverso le età, attraverso le morti, quali siano i moti nel desiderare le cose che sono secondo natura e nell'evitare le contrarie.[20]

I platonici non hanno ricercato tutte queste conoscenze biologiche «per mezzo di quella incommutabile Sapienza» (cioè per mezzo della Sapienza divina – il Verbo – in cui risiedono le ragioni eterne), bensì «attraverso la storia (*historiam*) dei luoghi e dei tempi»,[21] e di conseguenza hanno creduto a ciò che altri hanno esperito e messo

19. Da questo punto di vista, come Christian Tornau mi ha fatto notare, si potrebbe dire che Agostino qui sta ricorrendo allo schema retorico dello *status causae,* in particolare la quarta "questione razionale" distinta dal retore greco Ermagora di Temno, la cosiddetta μετάληψις (in latino *reprehensio* o *translatio*), che consisteva nel contestare la giurisdizione della corte sul caso. Cf. il cap. 10 del *De rhetorica* attribuito ad Agostino.

20. *Trin.*, IV, 16, 21 (*CCL* 50, 188): «Numquid enim quia verissime disputant et documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum in exordiis, qui modus in incrementis, qui numeri per conceptus, per ortus, per aetates, per occasus, qui motus in appetendis quae secundum naturam sunt fugiendisque contrariis?».

21. La parola 'storia' è usata qui da Agostino nello stesso senso, ad esempio, della *Historia animalium* di Aristotele. In questo senso, oggetti della conoscenza "storica" (*cognitio historica*) sono sia «le azioni e i discorsi, le quali [cose] si compiono nel tempo e passano» sia «le cose che si trovano poste in natura in particolari luoghi e regioni» (*trin.*, XIV, 8, 11).

per iscritto.[22] Perciò, secondo Agostino, è ancor meno sorprendente che questi filosofi «non abbiano potuto in alcun modo indagare il succedersi di secoli così lunghi e trovare una sorta di meta di questo scorrere in cui, come in un fiume, scorre via il genere umano, e da essa il loro ritornare ognuno al termine che gli è dovuto»,[23] dove tale meta sta per il fine escatologico dell'umanità. Neanche gli "storici" (*historici*), infatti, sono stati in grado di mettere per iscritto quelle cose, tra cui vi è la risurrezione, che sono «così lontanamente future, e da nessuno esperite e narrate».[24] Se i filosofi fossero stati capaci di conoscere gli eventi temporali contemplando le ragioni eterne, non sarebbero ricorsi agli storici per conoscere il passato; al contrario, avrebbero anche previsto il futuro.[25]

La prescienza è l'oggetto del cap. 17, par. 22. Qui Agostino distingue quattro modi di predire il futuro:[26]

22. *Trin.*, IV, 16, 21 (*CCL* 50, 188): «Nonne ista omnia non per illam incommutabilem sapientiam sed per locorum ac temporum historiam quaesierunt et ab aliis experta atque conscripta crediderunt?».

23. *Ibid.*: «Quo minus mirandum est nullo modo eos potuisse prolixiorum saeculorum seriem vestigare et quandam metam huius excursus quo tamquam fluvio genus decurrit humanum atque inde conversionem ad suum cuique debitum terminum».

24. *Ibid.*: «Ista enim nec historici scribere potuerunt longe futura et a nullo experta atque narrata».

25. Cf. *ibid.*: «Nec isti philosophi ceteris meliores in illis summis aeternisque rationibus intellectu talia contemplati sunt; alioquin non eiusdem generis praeterita quae potuerunt historici inquirerent sed potius et futura praenoscerent».

26. Cf. *trin.*, IV, 17, 22 (*CCL* 50, 189): «Sed plurimum interest utrum [1] experimento praeteritorum futura coniciantur, sicut medici multa praevidendo etiam litteris mandaverunt quae ipsi experta notaverant, sicut denique agricolae vel etiam nautae multa praenuntiant; talia enim si ex longis intervallis temporum fiant divinationes putantur; an vero [2] iam ventura processerint [praecesserint in *CCL*, ma vedi le giuste osservazioni fatte da B. Alexanderson, *Adnotationes criticae in libros De trinitate sancti Augustini*, «Electronic Antiquity», 4/2 (1998), http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ElAnt/V4N2/alex.html] et longe visa venientia nuntientur pro acuto sensu videntium, quod cum faciunt aeriae potestates divinare creduntur, tamquam si quisquam de montis vertice aliquem longe videat venientem et proxime in campo habitantibus ante nuntiet; an [3] ab angelis sanctis quibus ea deus per verbum sapientiamque suam indicat ubi et futura et praeterita stant vel quibusdam praenuntientur hominibus vel ab eis audita rursus ad alios homines transmittantur; an [4] ipsorum hominum quorundam mentes in tantum evehantur spiritu sancto ut non per angelos sed per se ipsas futurorum instantes causas in ipsa summa rerum arce conspiciant».

1. previsioni e pronostici, basati su congetture tratte dal passato e formulati da persone quali i medici, i contadini e i marinai;
2. la divinazione, basata sul potere dei demoni (si veda quanto Agostino dice a questo riguardo nel *De divinatione daemonum*);
3. la profezia, basata sulla rivelazioni di Dio agli angeli e, tramite gli angeli, agli uomini;
4. la visione intellettuale diretta in Dio delle cause delle cose future, basata sull'azione dello Spirito Santo.

Lo scopo principale di questa classificazione è sottolineare la differenza tra i vati pagani (*vates*), che erano ispirati dai demoni, e i profeti biblici, che erano ispirati da Dio.

Nel cap. 17, par. 23, Agostino ritorna ai filosofi. Egli conclude che essi non vanno consultati circa la successione delle epoche e la risurrezione dei morti, perché non furono adatti (*idonei*)

> a fissare lo sguardo della mente (*aciem mentis*) sull'eternità della natura spirituale e incommutabile in modo così costante da vedere nella Sapienza stessa del Creatore e Reggitore dell'universo il volgere dei secoli che in essa (*ibi*) erano già e sempre sono, che qui invece saranno per non essere, e da vedere in essa le trasformazioni in meglio non solo degli animi ma anche dei corpi umani fino alla perfezione della loro misura.[27]

Essendo assolutamente inadatti a vedere queste cose *ibi*, cioè in Dio, i filosofi «non sono nemmeno stati considerati degni che tali cose venissero annunciate loro mediante i santi angeli», cioè preconoscendo il futuro nel terzo modo elencato nel par. precedente, il modo dei profeti. L'autorità dei profeti è provata dai miracoli (*signis*) o dal fatto che gli eventi sono accaduti come da loro previsto, perciò anche le loro profezie riguardanti il futuro più lontano e la risurrezione sono credibili.[28] La conclusione implicita del di-

27. *Trin.*, IV, 17, 23 (*CCL* 50, 189-190): «Ergo de successionibus saeculorum et de resurrectione mortuorum philosophos nec illos [...]. Et cum idonei non essent in aeternitatem spiritalis incommutabilisque naturae aciem mentis tam constanter infigere ut in ipsa sapientia creatoris atque rectoris universitatis viderent volumina saeculorum quae ibi iam essent et semper essent, hic autem futura essent ut non essent, atque ut ibi viderent conversiones in melius non solum animorum sed etiam corporum humanorum usque ad sui modi perfectionem».

28. *Ibid.*: «qui ea praedicentes et vel de praesentibus signis vel de proximis rebus ita ut praedixerant factis fidem facientes auctoritatem cui de longe futuris usque in saeculi finem crederetur habere meruerunt».

scorso di Agostino nei capp. 16-17 di *trin.*, IV è che la posizione dei credenti cristiani è ben fondata da un punto di vista epistemologico. Al contrario, la pretesa dei filosofi platonici di essere creduti riguardo la risurrezione (in cui essi non credono) è totalmente priva di fondamento.

Il punto più interessante, in prospettiva gnoseologica, che Agostino tocca contro i filosofi in *trin.*, IV concerne la loro incapacità di conoscere le cose temporali nelle o dalle ragioni eterne, o, il che è lo stesso, attraverso o nella sapienza di Dio. Nel seguito di questo articolo, cercherò di spiegare perché, a giudizio di Agostino, essi furono incapaci di farlo.

A prima vista, potrebbe sembrare che i filosofi non siano stati capaci di vedere le cose temporali in Dio semplicemente perché tutto ciò che è in Dio è eterno, e quindi niente di temporale può esistere, o essere visto, in Dio. Benché sensata, questa risposta tuttavia non riflette il pensiero di Agostino. Come abbiamo visto, egli afferma nel par. 23 che *ibi*, cioè nella sapienza di Dio, i *volumina saeculorum* «erano già e sempre sono».[29] Agostino formula la sua posizione più chiaramente all'inizio del libro IV:

> Poiché dunque una sola è la Parola di Dio, per mezzo della quale sono state fatte tutte le cose, che è la verità incommutabile, lì tutte le cose esistono insieme in maniera originaria e incommutabile, non solo quelle che sono adesso in questo universo creato, ma anche quelle che sono state e che saranno. Nella Parola (*Ibi*) d'altra parte, non sono state né saranno, ma semplicemente sono, e tutte sono vita e tutte sono una cosa sola, o piuttosto vi è una cosa sola e una è la vita.[30]

Per comprendere meglio questa dottrina, può essere utile considerare ciò che Agostino scrive nel libro V del *De Genesi ad litteram.* In quel contesto, egli sostiene che l'esistenza di ragioni immutabili di tutte le cose, situate nella Parola di Dio, è sia rivelata nella Scrit-

29. Vedi *supra*, nota 27.

30. *Trin.*, IV, 1, 3 (*CCL* 50, 162): «Quia igitur unum est verbum dei per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas ubi principalier atque incommutabiliter sunt omnia simul, non solum quae nunc sunt in hac universa creatura, verum etiam quae fuerunt et quae futura sunt; ibi autem nec fuerunt nec futura sunt sed tantummodo sunt; et omnia vita sunt et omnia unum sunt et magis unum est et una est vita».

tura (Prologo di Giovanni) sia dimostrata dalla ragione.[31] Agostino riassume il suo ragionamento nei seguenti termini:

> <le cose create> Dio non le farebbe, se non le conoscesse prima di far<le>; e non conoscerebbe, se non vedesse; e non vedrebbe, se non avesse; e non avrebbe quelle cose, che ancora non erano state fatte, se non nel modo in cui egli stesso, non fatto, è.[32]

Le ragioni eterne sono il modo in cui Dio ha, e nello stesso tempo conosce, tutte le creature in se stesso (nella sua Parola). Dunque tutte le creature sono già nella conoscenza di Dio prima di essere create da lui, e nella Parola di Dio esse sono ciò che la Parola stessa è, un'unica vita eterna. Questo è, nell'interpretazione di Agostino, il significato di Gv 1, 3-4 « Quod factum est in illo vita est », che egli legge mettendo una virgola *prima* di « in illo »: *Ciò che è stato fatto, in essa* [cioè nella Parola] *è vita.*[33]

Gli argomenti di *Gn. litt.*, V ci aiutano a comprendere appropriatamente che cosa Agostino intenda nel *De trinitate* dicendo che le cose temporali (inclusi eventi futuri come la risurrezione) sono eternamente presenti in Dio. Egli intende dire che le creature sono eternamente conosciute da Dio, e sono fatte da Dio secondo la sua prescienza, che precede (causalmente, non temporalmente) la loro creazione nel tempo. Come Agostino asserisce nel libro VI del *De trinitate*, « le cose che sono state create non sono conosciute da Dio perché sono state fatte, ma piuttosto sono state fatte, anche mutevoli, poiché sono immutabilmente conosciute da lui ».[34]

31. Cf. *Gn. litt.*, V, 12, 28-16, 34.

32. *Gn. litt.*, V, 16, 34 (*CSEL* 28/1, 159): « neque enim ea faceret, nisi ea nosset, antequam faceret, nec nosset, nisi videret, nec videret, nisi haberet, nec haberet ea, quae nondum facta erant, nisi quemadmodum est ipse non factus ».

33. Cf. *Gn. litt.*, V, 14, 31. Agostino respinge la lettura: *Ciò che è stato fatto* (quod factum est) *in essa, è vita*, con la virgola *dopo* « in illo », poiché tutto è stato fatto nella sapienza di Dio (secondo Sal 104 [103], 24 e Col 1, 16), ma non tutto è vivo. Agostino è consapevole che alcuni manoscritti leggono « era vita » anziché « è vita » (cf. *Gn. litt.*, V, 14, 32), ma non sembra consapevole qui di un altro modo di punteggiare questi versetti, secondo il quale la frase comincia *dopo* « quod factum est »*: senza di essa non fu fatta nessuna cosa che è stata fatta* (quod factum est). *In essa era vita* ecc.

34. *Trin.*, VI, 10, 11 (*CCL* 50, 241): « Non enim haec quae creata sunt ideo sciuntur a deo quia facta sunt, ac non potius ideo facta sunt vel mutabilia quia immutabiliter ab eo sciuntur ». Cf. anche *trin.*, XV, 13, 22: « Universas autem creaturas suas et spiri-

Si potrebbe obiettare, tuttavia, che solo Dio conosce le cose temporali nelle loro ragioni eterne, dato che solo lui crea le cose. In realtà, Agostino non la pensa così, come possiamo vedere dando un'occhiata al libro IV del *De Genesi ad litteram.* Lì egli suggerisce che la sequenza di mattina e sera nel racconto genesiaco dei sei giorni della creazione simbolizzi la duplice conoscenza delle creature da parte degli angeli.[35] Prima di conoscere il mondo in se stesso (*in ipsa creatura* = sera), gli angeli santi conoscono l'intero creato nella Parola di Dio (= mattina), «in cui sono le ragioni eterne (*aeternae rationes*) di tutte le cose, anche di quelle che sono state fatte nel tempo».[36] Ciò implica che, per Agostino, la conoscenza delle cose temporali nelle loro ragioni eterne è possibile non soltanto a Dio, ma anche ad intelletti finiti e non creatori come quelli degli angeli.

Ma una conoscenza del genere è possibile ad esseri umani? Di fatto, sembrerebbe che la conoscenza delle cose temporali ci provenga solamente attraverso l'esperienza sensibile. Agostino stesso solleva un'obiezione simile nei confronti della teoria platonica della reminiscenza nel libro XII del *De trinitate.* Lì egli argomenta che, se la reminiscenza presupponesse una vita precedente quaggiù (un'idea che Agostino attribuisce erroneamente a Platone[37]), essa riguarderebbe anche cose sensibili, mentre così non avviene. «Perché», domanda Agostino,

tales et corporales non quia sunt ideo novit, sed ideo sunt quia novit»; *civ.*, XI, 10, 3 (*CCL* 48, 332): «Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; deo autem nisi notus esset, esse non posset».

35. Cf. *Gn. litt.*, IV, 22, 39-25, 42.

36. *Gn. litt.*, IV, 24, 41 (CSEL 28/1, 123-124): «Quapropter, cum sancti angeli [...] semper videant faciem dei verboque eius unigenito filio, sicut patri aequalis est, perfruantur, in quibus prima omnium creata est sapientia, procul dubio universam creaturam, in qua ipsi sunt principaliter conditi, in ipso verbo dei prius noverunt, in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, aeternae rationes, tamquam in eo, per quod facta sunt omnia, ac deinde in ipsa creatura, quam sic noverunt, tamquam infra despicientes eamque referentes ad illius laudem, in cuius incommutabili veritate rationes, secundum quas facta est, principaliter vident. Ibi ergo tamquam per diem, unde et concordissima unitas eorum eiusdem veritatis participatione dies est primitus creatus, hic autem tamquam per vesperam».

37. Secondo Platone, la reminiscenza di intelligibili presuppone la preesistenza dell'anima *prima* dell'incarnazione, quando un uomo «non era ancora un uomo» (*Men.*, 86 A).

solo riguardo alle verità intelligibili può accadere che ciascuno, interrogato in modo appropriato, risponda dicendo cose che riguardano una certa disciplina benché ne sia ignaro? Perché nessuno può fare una cosa simile per quanto riguarda le cose sensibili, se non per quelle che ha visto una volta stabilitosi in questo corpo o per quelle che ha creduto sulla base della testimonianza di coloro che le conoscevano, o attraverso gli scritti o attraverso le parole di ciascuno di essi?[38]

Sembrerebbe pertanto impossibile per noi arrivare a conoscere cose sensibili senza averne percezione sensoriale, o senza credere ad altre persone; la reminiscenza di cose intelligibili non è di alcun aiuto a questo scopo. Inoltre, nella stessa sezione del libro V del *De Genesi ad litteram* alla quale abbiamo fatto riferimento prima, Agostino afferma che la nostra mente non è adatta (*idonea*) a vedere le cose corporee

presso Dio, nelle ragioni stesse in base a cui sono state fatte, in modo tale che mediante ciò noi sappiamo quante siano, quanto siano grandi e che qualità abbiano, anche se non le vediamo mediante i sensi del corpo.[39]

Ma che cosa significa che le nostre menti non sono "adatte" a fare una cosa del genere? Sono inadatte perché la conoscenza delle cose sensibili in Dio eccede i poteri naturali della mente umana, oppure sono inadatte perché noi tutti ci troviamo in così cattive condizioni che adesso le nostre menti sono impedite di esercitare tutto il loro potenziale? Alcuni indizi ci fanno propendere per la seconda ipotesi. Nella *quaestio de ideis*, Agostino sostiene che le anime razionali sono le uniche in grado di vedere le Idee o *rationes*, poiché soltanto queste anime sono dotate di ragione o intelletto, che è una sorta di occhio della mente. Non ogni anima razionale, tuttavia, è adatta (*idonea*) a quella visione, ma solo la pura, il cui oc-

38. *Trin.*, XII, 15, 24 (*CCL* 50, 378): «Denique cur de solis rebus intellegibilibus id fieri potest ut bene interrogatus quisque respondeat quod ad quamque pertinet disciplinam etiamsi eius ignarus est? Cur hoc facere de rebus sensibilibus nullus potest nisi quas isto vidit in corpore constitutus aut eis qui noverant indicantibus credidit seu litteris cuiusque seu verbis?».

39. *Gn. litt.*, V, 16, 34 (*CSEL* 28/1, 159): «istorum autem pleraque remota sunt a mente nostra propter dissimilitudinem sui generis, quoniam corporalia sunt, nec idonea est ipsa mens nostra, in ipsis rationibus, quibus facta sunt, ea videre apud deum, ut per hoc sciamus, quot et quanta qualiaque sint, etiamsi non ea videamus per corporis sensus».

chio (l'intelletto) è moralmente sano.[40] Dunque la visione delle ragioni eterne è in potere delle nostre menti, ma ad una condizione: che le nostre menti siano purificate. Ciò implica che, se una mente non è ancora capace di fissare il suo sguardo sulle ragioni eterne sino a percepire in esse il futuro, quella mente non è ancora pura.

Bisogna inoltre notare che Agostino considera la purificazione come un processo di guarigione, attraverso il quale un organo spirituale (l'occhio della mente) recupera la sua piena funzionalità. Nel nostro caso, il concetto di purificazione terapeutica suggerisce l'idea che la visione di Dio, e delle cose in Dio, appartiene al potenziale naturale della mente umana, che tuttavia è affetta dal peccato. È pertanto a causa del peccato, e non dei loro limiti naturali, che le nostre menti non sono adatte a vedere Dio e le cose in Dio, come un occhio malato non vede la luce, benché in quanto occhio sia adatto alla luce per natura. La mente sta alla luce intelligibile come l'occhio sta alla luce sensibile, secondo quanto Agostino afferma in un famoso passo del libro XII del *De trinitate*.[41] « Qual è dunque il motivo », chiede l'autore alla propria anima nell'epilogo di tutta l'opera, « per cui non puoi vederla [*scil.* la luce intelligibile] fissandovi lo sguardo, se non senza dubbio la debolezza? E chi l'ha dunque prodotta in te, se non senza dubbio l'iniquità? ».[42]

Considerando tutti questi elementi, possiamo concludere che nell'ottica di Agostino i filosofi sono stati incapaci di vedere le cose future (e la risurrezione in particolare) in Dio a causa del peccato e della mancanza di purificazione. Ma quale purificazione, e da

40. Cf. *div. qu.*, 46, 2 (*CCL* 44/A, 71-72): « Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intellegibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse idonea, id et quae illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit, habuerit ».

41. Cf. *trin.*, XII, 15, 24 (*CCL* 50, 378): « Sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam ut rebus intellegibilibus naturali ordine disponente conditore subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus ».

42. *Trin.*, XV, 27, 50 (*CCL* 50, 533): « Quae igitur causa est cur acie fixa ipsam videre non possis nisi utique infirmitas, et quis eam tibi fecit nisi utique iniquitas? ».

quale peccato, esattamente? Sin dal tempo dei *Soliloquia,* Agostino riteneva che la mente fosse purificata dalla fede.[43] È ben noto che egli raccomanda ripetutamente la fede nel *De trinitate* come punto di partenza della conoscenza teologica.[44] Inoltre, è assai significativo che Agostino ritorni sul tema della purificazione mediante la fede nel cap. 18 (par. 24) del libro IV, subito dopo i capitoli che abbiamo analizzato. Egli suggerisce in tal modo che il motivo per cui i filosofi non sono stati capaci di vedere le cose temporali nelle ragioni eterne è che alle loro menti mancava la purificazione mediante la fede. Nello stesso capitolo, Agostino asserisce che ogni essere umano ha bisogno della fede per purificare la propria mente dall'amore per le cose temporali, che è comune a tutti gli esseri umani dopo la Caduta come conseguenza della loro mortalità.[45]

Inoltre, dal cap. 16 emerge che, oltre a questo amore peccaminoso, secondo Agostino i filosofi (o meglio, *quei* filosofi) hanno un vizio caratteristico, che è la superbia. Come accennato all'inizio di questo articolo, essi pensano di potersi purificare da soli mediante la loro virtù. «Costoro», commenta Agostino, «proprio la superbia li macchia al massimo grado». Nessun vizio tiene l'uomo lontano da Dio più della superbia, perché nessun vizio più di questo fa cadere in balìa del più superbo tra gli spiriti, il diavolo. L'antidoto alla superbia è, ancora una volta, la fede, e più precisamente la fede nell'umile Signore crocifisso.[46] Non essendo purificati dalla fede e deridendo i

43. Cf. *sol.*, I, 6, 12-7, 14 (dove vengono menzionati anche la speranza e l'amore).

44. Vedi ad es. questo passo del libro I: «Risulta pertanto difficile contemplare e conoscere pienamente la sostanza di Dio che produce le realtà mutevoli senza alcuna alterazione di sé, e che crea quelle temporali senza alcun suo moto temporale. Per questa ragione è necessaria una purificazione della nostra mente mediante cui si possa vedere ineffabilmente quell'essere ineffabile. Fin quando non ne siamo dotati, siamo nutriti dalla fede e siamo condotti attraverso percorsi più sostenibili, per essere resi adatti (*apti*) e abili (*habiles*) a coglierla» (*trin.*, I, 1, 3).

45. Cf. *trin.*, IV, 18, 24 (*CCL* 50, 191): «Quia igitur ad aeterna capessenda idonei non eramus sordesque peccatorum nos praegravabant temporalium rerum amore contractae et de propagine mortalitatis tamquam naturaliter inolitae, purgandi eramus».

46. *Trin.*, IV, 16, 21 (*CCL* 50, 187): «Sunt autem quidam qui se putant ad contemplandum deum et inhaerendum deo virtute propria posse purgari, quos ipsa superbia maxime maculat. Nullum enim vitium est cui magis divina lege resistitur et in quod maius accipiat dominandi ius ille superbissimus spiritus ad ima mediator, ad summa interclusor, nisi occulte insidians alia via devitetur, aut per populum

credenti cristiani, i filosofi sono ancor più lontani dall'essere capaci di vedere nella Parola di Dio le cose che Dio da sempre conosce.

Un avvocato dei filosofi potrebbe obiettare ad Agostino che la situazione dei credenti in questa vita non è di fatto migliore di quella dei filosofi. Chi mai tra i credenti è stato capace di vedere il futuro in Dio con la propria mente? La descrizione agostiniana del quarto modo di predire il futuro nel par. 22 è, a mio parere, una risposta implicita a tale obiezione. Ci sono alcuni uomini, egli dice, le cui menti sono « trasportate così in alto dallo Spirito Santo da scorgere dentro la stessa cima più elevata delle cose, non per mezzo degli angeli ma da sole, le cause lì presenti degli eventi futuri ».[47] Agostino probabilmente si sta riferendo qui a esperienze mistiche come quella menzionata dall'Apostolo in 2 Cor 12, 2-4. Questo passo paolino è commentato ampiamente nel libro XII del *De Genesi ad litteram*, dove Agostino interpreta l'esperienza di Paolo come un caso di visione intellettuale, ossia di una visione che è superiore a quella spirituale (cioè immaginativa)[48] tipica delle profezie (il terzo modo di predire il futuro elencato in *trin.*, IV, 17, 22).[49] Sulla base di questa ipotesi, la visione intellettuale del futuro è sì un dono eccezionale concesso dallo Spirito Santo, però è possibile già in questa vita, e solo a credenti come l'Apostolo.

L'espressione "le cause presenti degli eventi futuri" nel passo appena citato del par. 22 richiede un breve commento. Non è chiaro se Agostino stia facendo riferimento alle ragioni eterne o a qualcos'altro presente in Dio. Egli potrebbe riferirsi, per esempio, alle *causae* che nel *De Genesi ad litteram* egli colloca nella volontà e nella prescienza di Dio e definisce "nascoste in Dio" (*in deo absconditae*).

deficientem quod interpretatur Amalech aperte saeviens et ad terram promissionis repugnando transitum negans per crucem domini quae Moysi manibus extentis est praefigurata superetur ».

47. Vedi la nota 26 sopra.

48. Cf. *Gn. litt.*, XII, 8, 18-9, 20.

49. Vedi la nota 26 sopra. Sulla complessa relazione tra visione intellettuale e immagini in *Gn. litt.*, XII, vedi K. Schlapbach, *Intellectual Vision in Augustine,* De Genesi ad litteram *12 or: Seeing the Hidden Meaning of Images*, in F. Young - M. Edwards - P. Parvis (cur.), *Studia Patristica*, vol. XLIII: *Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. Augustine, Other Latin Writers*, Peeters, Leuven - Paris - Dudley (MA) 2006, 239-244.

In quell'opera egli distingue simili cause dalle ragioni causali che governano lo sviluppo degli enti naturali nel tempo e furono inserite da Dio nel mondo al momento della creazione simultanea.[50] Le cause nascoste in Dio (ammesso che, benché increate,[51] esse non siano la stessa cosa delle ragioni eterne) non sono le cause di tutti gli eventi, ma solo di quegli eventi che vanno oltre, anche se non contro, l'ordine naturale delle cose.[52] La risurrezione a quanto pare appartiene a questo genere di eventi miracolosi, il cui unico autore è Dio. In ogni caso, Agostino ritiene che un evento futuro come la risurrezione sia causalmente presente in Dio e possa essere conosciuto intellettualmente come tale da menti umane elette da Dio in questa vita.

Per concludere, riassumo i punti principali del mio contributo. Nel libro IV, capp. 16-17 del *De trinitate*, Agostino replica ad alcuni filosofi neoplatonici che criticavano la fede cristiana nella risurrezione della carne in nome della loro conoscenza delle ragioni eterne. Egli riconosce che questi filosofi hanno percepito l'esistenza di ragioni eterne di tutte le cose nella sapienza di Dio, ma sostiene che essi furono incapaci di conoscere le cose sensibili e temporali senza ricorrere all'esperienza e alla storia. Secondo Agostino, è a causa della superbia e della mancanza di purificazione mediante la fede che le menti dei filosofi furono inadatte a vedere cose future come la risurrezione direttamente in Dio, nel quale tutte le cose sono eternamente presenti in quanto conosciute. Al contrario, sia ai profeti che ai santi è stata data la possibilità di preconoscere il futuro: rispettivamente per rivelazione tramite gli angeli o direttamente in Dio. Ciò mostra che, nell'opinione di Agostino, l'incapacità di conoscere le cose temporali contemplando le loro cause eterne nella sapienza di Dio è dovuta più a corruzione morale che a limiti naturali dei poteri conoscitivi dell'uomo.

50. Cf. *Gn. litt.*, VI, 17, 28-18, 29; IX, 18, 33-34.
51. Cf. *Gn. litt.*, VII, 22, 33; IX, 15, 28.
52. Cf. *Gn. litt.*, IX, 18, 34.