



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

ETERNITÀ E TEMPO: STUDIO DELLA DOTTRINA AGOSTINIANA DELLE RAGIONI CAUSALI NEL *DE GENESI AD LITTERAM*

Relatore: Chiar.mo Prof. Giovanni Catapano

Laureando: Enrico Moro

Nr. Matricola: 604778

Anno Accademico 2010-2011

Indice

Abbreviazioni e sigle	5
Introduzione	7
CAPITOLO PRIMO:	
La dottrina delle <i>rationes causales</i> nella letteratura critica: studio di tre questioni	11
1 Prima questione: il pensiero agostiniano e il modello evoluzionista	11
1.1 Agostino <i>precursore</i> dell'Evoluzionismo	14
1.2 Agostino <i>avversario</i> dell'Evoluzionismo	22
1.3 Il sentiero mediano	30
2 Seconda questione: <i>rationes causales</i> , miracolo e natura	41
3 Terza questione: le fonti della dottrina delle <i>rationes causales</i>	53
3.1 La dottrina stoica dei λόγοι σπερματικοί	54
3.2 Il concetto di λόγος secondo Plotino	57
3.3 La questione delle fonti: un duplice modello	62
CAPITOLO SECONDO:	
Dio e gli enti creati nella metafisica agostiniana	67
1 Le tre vie della "scoperta" di Dio	67
2 L'ente creato	72
2.1 <i>Mutabilitas</i>	73
2.2 <i>Mutabilitas</i> spazio-temporale: l'anima	75
2.3 Il tempo <i>dell'</i> anima	80
2.4 Vocabolario della creaturalità: <i>existentia, corpus, natura, substantia</i>	93
2.5 La dottrina del <i>magis et minus esse</i>	97
2.6 Il vincolo tra la creatura e il Creatore nella <i>la Creatio</i>	103
3 Alcuni caratteri del Dio di Agostino	105
3.1 <i>Infinitas</i>	105
3.1.1 Dal materialismo manicheo all' <i>infinitas spiritualis</i>	106
3.1.2 <i>Infinita scientia</i> : brevi cenni sulla filosofia dei numeri di Agostino	109
3.1.3 <i>Infinitas, totalitas, simplicitas</i>	113
3.2 <i>Esse, aeternitas, immutabilitas</i>	115
3.2.1 Breve storia di <i>Es 3, 14</i> : dal Dio che <i>Sarà</i> al Dio che <i>È</i>	116
3.2.2 L'ontologia agostiniana dell' <i>Esodo</i>	121
3.2.3 Il vocabolario dell' <i>Esse</i>	125
3.2.4 <i>Es 3, 14-15</i> : l'" <i>onto-cristologia</i> " dell' <i>Esodo</i>	128
4 Conclusione: l'essenza divina e la necessità della <i>creatio</i>	137

CAPITOLO TERZO:

Contestualizzazione della riflessione agostiniana sulla creazione	139
1 <i>Amor sapientiae</i> : l'adesione al manicheismo	141
1.1 La natura del manicheismo	143
1.2 La <i>Genesi</i> secondo i manichei	147
1.2.1 <i>L'Epistula fundamenti</i>	147
1.2.2 Il mito cosmogonico manicheo	150
2 Filosofia e origine del cosmo: un celebre dibattito su un insegnamento di Platone	153
2.1 Il <i>Timeo</i> di Platone e l'interpretazione letteralista di Aristotele	154
2.2 L'interpretazione allegorizzante	156
2.3 Il nucleo della discussione filosofica sull'origine del cosmo	159
3 <i>Creatio ex nihilo</i> : la novità radicale della tradizione giudaico-cristiana	161
3.1 L'idea di creazione nell' <i>Antico Testamento</i>	161
3.2 Filone e la tradizione giudaica	166
3.3 L'idea di creazione nel <i>Nuovo Testamento</i>	169
3.4 L'emergere della dottrina della creazione negli Apologisti	170
3.5 Ireneo e Tertulliano	174
3.6 Origene	175
3.7 Basilio, Gregorio di Nissa e Ambrogio	176
4 I caratteri dell'indagine cristiana sulla creazione	182

CAPITOLO QUARTO:

«In principio fecit Deus caelum et terram»: Agostino interprete dell'esordio delle

Scritture	187
1 Agostino e l'esordio delle Scritture	187
2 <i>In principio</i>	190
2.1 Interpretazione cristologica	190
2.2 <i>De mundi tempore</i> : la risposta agostiniana a un quesito epicureo	197
2.3 <i>Verbo dictum</i> e <i>Verbum dictum</i> : la conciliazione possibile di due tesi agostiniane	205
3 <i>...fecit/creavit Deus</i>	212
3.1 "Ontizzazione" del nulla?	212
3.2 <i>Ex/de nihilo</i> : alcuni cenni sul rapporto cause-preposizioni nella dottrina della creazione	216
3.3 Le <i>aeternae rationes</i> e lo smarcamento dal modello tecnomorfo	222
3.4 <i>Quia voluit/quia bonus</i> : il tema agostiniano dell' <i>amor diffusivus sui</i>	238
4 <i>...caelum et terram</i> : la creatura spirituale e la materia	235
4.1 Il <i>De Genesi contra Manichaeos</i> e il <i>De Genesi ad litteram imperfectus liber</i>	235
4.2 I libri XII-XIII delle <i>Confessiones</i>	239
4.3 Il <i>De Genesi ad litteram</i> e il <i>De civitate Dei</i>	245
4.4 Uno sguardo d'insieme	249
5 Conclusione	251

Indice

CAPITOLO QUINTO:

L'eternità nel *De Genesi ad litteram*: le *rationes aeternae* e i sei giorni della creazione 255

1	Datazione dell'opera e significato dell'esegesi <i>ad litteram</i>	255
2	Le tre modalità ontologiche della creatura	263
3	Le <i>Rationes aeternae</i> nel Verbo divino	265
4	Le opere della <i>prima conditio</i>	267
	4.1 Interpretazione della struttura "esameronale" della creazione nei commentari anteriori al <i>De Genesi ad litteram</i>	267
	4.2 L'articolazione esameronale della creazione secondo il <i>De Genesi ad litteram</i>	270
	4.2.1 La perfezione del numero sei	274
	4.2.2 <i>Dies unus</i> : la creatura angelica e la creazione	277
	4.2.3 La conoscenza angelica e l'ordinamento della creazione	287
5	Uno sguardo d'insieme	293
6	Agostino e la tradizione: la riflessione sulla creatura angelica nel <i>De Genesi ad litteram</i>	296

CAPITOLO SESTO:

Genesi e sviluppo della dottrina delle *rationes causales* 303

1	L'origine della dottrina delle <i>rationes causales</i>	303
2	Statuto e funzione delle <i>rationes causales</i>	312
3	La creazione dell'uomo: <i>rationes causales</i> , miracolo e natura	326
4	<i>Rationes causales</i> e creazione dell'anima?	345
5	Il doppio corso della Provvidenza divina	354
6	Impiego e significato della dottrina delle <i>rationes causales</i> nel <i>De Genesi ad litteram</i>	363

Osservazioni conclusive 373

Bibliografia 381

Abbreviazioni e sigle

Opere di Agostino

Le abbreviazioni delle opere di Agostino sono quelle usate nell'*Augustinus-Lexikon* (Schwabe, Basel, 1986-). Sono indicate a fianco dei titoli nella *Bibliografia* posta al termine del presente lavoro, nella sezione intitolata *Edizioni delle opere agostiniane*.

Libri della Bibbia

Le abbreviazioni bibliche sono quelle della nuova *Bibbia di Gerusalemme*, centro editoriale Dehoniano, Bologna 2009, p. XXII.

Collane e miscellanee

AM = *Augustinus Magister: Congrès International augustinien, Études Augustiniennes, Paris 21-24 septembre 1954.*

BA = *Bibliothèque Augustinienne. Les œuvres de saint Augustin, Desclée De Brouwer-Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1937-.*

CCG = *Corpus Christianorum. Series Graeca, Brepols, Turnhout, 1977-.*

CCL = *Corpus Christianorum. Series Latina, Brepols, Turnhout, 1951-.*

CSEL = *Corpus scriptorum ecclesisticorum Latinorum, Hölder-Pichler-Tempsky - Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1866-.*

DThC = *Dictionnaire de théologie catholique, edd. Vacant-Mangenot-Amann (Paris 1903-1972)*

MA = *Miscellanea Agostiniana, 2 voll., Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1930-31.*

NBA = *Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di sant'Agostino, edizione latino-italiana, 36 voll. in 61 tomi, Roma: Città Nuova, 1965-2005.*

PL = J. P. Migne (a cura di), *Patrologiae cursus completus. Series Latina, 221 voll., Paris 1844-64.*

SC = *Sources Chrétiennes, Les Éditions du Cerf, Paris 1941-.*

Riviste

Ag = *Augustinus*

Am = *Augustinianum*

ArchPh = *Archives de Philosophie*

Aug = *Augustiniana*

AugSt = *Augustinian Studies*

BLE = *Bulletin de littérature ecclésiastique*

CD = *La Ciudad de Dios*

CIQ = *The Classical Quarterly*

EvQ = *Evangelical Quarterly*

HThR = *Harvard Theological Review*

ModSc = *The Modern Schoolman*

MsR = *Mélanges de science religieuse*

NSc = *New Scholasticism*

RÉA = *Revue des Études Anciennes*

RÉAug = *Revue des Études Augustiniennes*

RechAug = *Recherches Augustiniennes*

RFN = *Rivista di Filosofia Neoscolastica*

RThAM = *Recherches de théologie ancienne et médiévale*

StudPat = *Studia Patavina*

Avvertenza

La traduzione dei brani agostiniani è sempre di chi scrive. Per quanto riguarda le citazioni dei testi di Agostino è stato seguito il seguente criterio. Le cifre romane maiuscole indicano i libri in cui sono suddivise le opere di Agostino, le cifre romane minuscole i capitoli. Le cifre arabe, quando sono precedute dalle romane minuscole, designano i paragrafi; quando non lo sono, i capitoli o i paragrafi senza distinzione.

INTRODUZIONE

La dottrina delle *rationes casuales* rappresenta uno degli elementi più originali dell'intero panorama del pensiero agostiniano. Lo studio di tale dottrina ha conosciuto un intenso sviluppo durante i primi decenni del secolo scorso, quando alcuni interpreti di orientamento cristiano hanno messo in atto il tentativo di accostare il pensiero agostiniano al moderno paradigma scientifico di tipo evolucionistico. In seguito al comprensibile esaurirsi dell'esigenza contingente di dimostrare l'esistenza di una piena compatibilità tra la tradizione cristiana e il modello evolucionistico contemporaneo, l'interesse relativo alla dottrina delle *rationes causales* è andato progressivamente esaurendosi. Nella seconda metà del secolo scorso, infatti, tale dottrina è stata oggetto solamente di studi isolati e perlopiù orientati a indagare la concezione agostiniana del miracolo.

L'intento principale del presente lavoro è dunque quello di dimostrare l'attualità di questa dottrina, la quale, a mio avviso, è stata troppo presto relegata in secondo piano nel panorama degli studi agostiniani. Benché nasca nel contesto di un'opera di tipo esegetico e dall'istanza, al giorno d'oggi ampiamente superata, di coniugare le tesi dell'istantaneità della creazione, del riposo divino e dell'azione continua di Dio in rapporto al mondo, sarebbe riduttivo interpretare una simile dottrina alla stregua di un artificio interpretativo dal carattere estemporaneo. Da un lato, come spero possa emergere dalle pagine che seguono, la sua valenza teoretica e la sua ricchezza contenutistica sono ben maggiori. Dall'altro, una simile interpretazione cadrebbe nell'errore di separare indebitamente ambiti di pensiero quali l'ontologia e l'esegesi biblica, che nella riflessione di un pensatore quale Agostino interagiscono e si compenetrano vicendevolmente.

In Agostino l'ambito della speculazione ontologica e quello dell'esegesi biblica si riversano in un unico movimento di pensiero finalizzato al raggiungimento di un grado sempre maggiore di *intellectus fidei*. Osservando la dottrina delle *rationes causales* alla luce di tale prospettiva, il presente lavoro intende mostrare come essa rappresenti il vertice di una visione metafisica organica proposta dal vescovo d'Ipbona in rapporto alla problematica, ad un tempo ontologica ed esegetica, della relazione intercorrente tra le dimensioni dell'eternità e della temporalità. Quest'ultima questione costituisce un ambito di indagine estremamente ricco e complesso, come dimostra il fatto che essa coinvolge differenti regioni della speculazione agostiniana (ontologia, metafisica, esegesi biblica, filosofia della storia). Il presente lavoro non potrà prendere in esame l'intero percorso speculativo dedicato da Agostino alla definizione del rapporto tra temporalità ed eternità. La scelta metodologica che guiderà la nostra indagine sarà perciò quella di ricercare in un primo tempo nell'ambito dell'ontologia agostiniana la genesi di tale problematica. In un

secondo tempo, cercherò di mostrare come Agostino individui nella nozione di *creatio* la chiave di volta per giungere all'individuazione del nesso capace di porre in relazione tali dimensioni distinte. In un terzo tempo, sarà proposta un'indagine analitica relativa ai testi in quest'ottica più significativi del *De Genesi ad litteram*, opera nella quale si può rinvenire la presenza della più matura riflessione metafisica di Agostino in rapporto alla dinamica della *creatio*.

Rimando alla conclusione per un bilancio del percorso di ricerca : tale bilancio dovrà dar conto degli sviluppi maturati nel corso del lavoro in rapporto all'intuizione offerta nella presente introduzione, e potrà confermare o smentire la bontà del tentativo di individuare nella dottrina delle *rationes causales* un nucleo concettuale fecondo agli occhi della speculazione filosofica e teologica contemporanea. Mi limito quindi a fornire un prospetto sintetico dello sviluppo della presente ricerca.

Il primo capitolo sarà dedicato all'esame del panorama della letteratura critica concernente la dottrina agostiniana delle *rationes causales*. Lo *status quaestionis* verrà organizzata in tre sezioni, ciascuna delle quali dedicata a una problematica interpretativa legata al significato della dottrina delle *rationes causales*. Nella prima sezione sarà preso in esame il dibattito sviluppatosi nei primi decenni del secolo scorso in rapporto alla possibilità di rinvenire una presunta affinità teoretica tra la speculazione agostiniana e il paradigma scientifico dell'Evoluzionismo contemporaneo. Nella seconda sezione proverò a tematizzare la discussione relativa al ruolo delle *rationes causales* per quanto riguarda la spiegazione degli eventi miracolosi e, di conseguenza, per quanto riguarda la definizione del concetto di natura. Nella terza sezione, infine, un'esposizione sintetica della dottrina stoica dei λόγοι σπερματικοί e della nozione plotiniana di λόγος verrà affiancata da una panoramica avente per tema la *querelle* riguardante le fonti della dottrina agostiniana delle *rationes causales*.

Il secondo capitolo avrà invece il compito di evidenziare la presenza di una questione fondamentale che si origina nell'ambito dell'ontologia agostiniana. Tale questione, come anticipato in precedenza, è quella della relazione che unisce gli ambiti dell'essenza divina e delle realtà create. La ricerca verrà strutturata in due parti fondamentali, la prima dedicata all'individuazione dei principali caratteri ontologici delle creature (primo tra tutti quello della *mutabilitas*), la seconda dedicata alla descrizione delle modalità ontologiche mediante le quali Agostino concepisce e descrive l'essenza divina. Alla luce di tale percorso, tenterò di mostrare come la nozione di *creatio* rappresenti l'ambito entro cui ricercare gli elementi concettuali necessari al fine di risolvere la questione sopra esposta.

Il terzo capitolo costituirà un tentativo di contestualizzazione della filosofia agostiniana della *creatio*. Tale tentativo non si proporrà di risolvere la questione riguardante le fonti reali che hanno influenzato quest'aspetto della speculazione agostiniana. L'obiettivo prefissato sarà invece quello di individuare, nell'ambito di alcuni indirizzi di pensiero con i quali Agostino sicuramente venne a contatto, una serie di nodi

concettuali che saranno poi indagati in rapporto alla riflessione del vescovo d'Ippona. La struttura del terzo capitolo sarà perciò organizzata in tre distinte sezioni. La prima di esse sarà dedicata all'esposizione degli elementi principali dell'insegnamento manicheo in rapporto al tema dell'origine del cosmo. La seconda sezione si concentrerà sulla polemica riguardante l'eternità e la generazione del cosmo, polemica di ordine cosmologico nella quale sono intervenuti nel corso dei secoli i principali esponenti della tradizione filosofica antica. La terza sezione avrà per tema invece la descrizione della nascita e della definizione della riflessione cosmologica cristiana dei primi secoli d. C. in relazione al contenuto della *Genesi*, riflessione che trova il proprio fulcro nella dottrina della *creatio ex nihilo*.

Il quarto capitolo dovrebbe costituire l'ideale prosecuzione dell'itinerario di ricerca condotto nel capitolo precedente. L'obiettivo che verrà portato innanzi sarà quello di esporre alcuni dei contenuti principali della ricchissima riflessione agostiniana riguardante la nozione di *creatio*. Il metodo utilizzato, che affonda le proprie radici nella natura poliedrica del pensiero di Agostino, non sarà sintetico, ma analitico. Si cercherà quindi di approfondire le soluzioni offerte dal vescovo d'Ippona ad una serie di fondamentali questioni originatesi dalla lettura e dall'interpretazione del primo versetto delle Scritture.

Nel quinto capitolo ciroscriverò l'ambito di indagine alla riflessione contenuta nelle pagine del *De Genesi ad litteram*. Attraverso la traduzione e l'analisi testuale di alcuni importanti brani contenuti nei primi cinque libri dell'opera, proverò a dar conto di una prima serie di sviluppi offerti da Agostino in rapporto al nesso tra eternità e temporalità. Una particolare attenzione sarà dedicata all'interpretazione agostiniana del significato dei sei giorni della creazione e alla dottrina del ruolo di mediazione svolto dalla creatura angelica in occasione della *creatio*.

Nel capitolo sesto, infine, la struttura circolare della ricerca si compirà con l'esame dei brani del *De Genesi ad litteram* dedicati alla definizione della dottrina delle *rationes causales*. Il metodo seguito sarà quello attuato nel capitolo precedente, e consisterà nella traduzione e nell'analisi dei testi più significativi contenuti nei libri V-X dell'opera. L'obiettivo di questo capitolo conclusivo sarà in primo luogo descrittivo, e consisterà nel fornire un quadro dell'utilizzo della dottrina delle *rationes causales* compiuto da Agostino. In secondo luogo, sarà tentato un approccio di tipo ermeneutico, rivolto principalmente al significato di tale dottrina in rapporto alle tematiche individuate nello *status quaestionis* iniziale.

CAPITOLO PRIMO

LA DOTTRINA DELLE *RATIONES CAUSALES* NELLA LETTERATURA CRITICA: STUDIO DI TRE QUESTIONI

Il primo capitolo del presente lavoro intende offrire, seppur senza pretese di esaustività, una rassegna di alcuni importanti studi che grossomodo nel corso dell'ultimo secolo si sono occupati della dottrina agostiniana delle "ragioni causali". Il seguente resoconto è organizzato in tre sezioni, ognuna delle quali rispettivamente dedicata a una questione riguardante la dottrina delle *rationes causales*. La tripartizione adottata risponde a un triplice intento: individuare i motivi per cui la nozione di "ragione causale" ha goduto di un non trascurabile interesse da parte degli studiosi; enucleare le differenti posizioni che hanno animato il dibattito relativamente a tale tematica; così facendo, ottenere dei dati importanti in base ai quali organizzare il prosieguo del lavoro.

I temi presi in esame saranno: (1) la *querelle* relativa alla plausibilità dell'accostamento tra la speculazione di Agostino ed il paradigma scientifico dell'evoluzionismo moderno; (2) la disputa avente per tema il nesso che lega la dottrina delle ragioni causali e quella del miracolo, e l'influenza che tale relazione esercita sul concetto di natura; (3) le fonti che hanno accompagnato la genesi della dottrina che è oggetto del presente studio.

1 Prima questione: il pensiero agostiniano e il modello evoluzionista

Suggerire oggi in senso forte l'accostamento tra la teoria dell'Evoluzionismo e il pensiero di Agostino, specificamente considerato in relazione alla dottrina delle "ragioni causali", può apparire nel migliore dei casi un'operazione ardita e suggestiva, o, a un lettore meno prodigo di concessioni, un esercizio arbitrario di applicazione di modelli scientifici moderni nei riguardi della speculazione filosofica e teologica di uno dei maggiori Padri della Chiesa. Senza eccessive riserve, si potrebbe quindi considerare un tale tentativo privo di fondamento: da un lato esso mette in atto una sorta di retroattività di codici culturali maturati negli ultimi due secoli e conseguentemente per forza di cose assenti nella dottrina del Dottore d'Ippona; dall'altro, esso sembra ignorare la differenza e la distanza intercorrenti tra il piano concettuale dell'indagine *scientifica* in cui sorge il paradigma evoluzionista e quello del *commento esegetico* al testo biblico, terreno nel quale propriamente si iscrive la dottrina agostiniana sopra menzionata.

Tuttavia, la possibilità di confrontare questi due orizzonti così distanti tra loro, interrogandosi se e in quale misura la speculazione agostiniana condivide istanze che oggi chiameremmo evoluzioniste o "trasformiste", ha rappresentato un appassionante

oggetto di discussione per gli studiosi nel corso degli ultimi decenni del diciannovesimo secolo e della prima metà del secolo scorso. Essi infatti, dovendo fare i conti con l'emergere delle teorie dell'evoluzione e con l'ostilità verso di esse manifestata dal Magistero ecclesiastico, moltiplicarono i propri sforzi per trovare nei grandi maestri della tradizione delle risposte, dove ve ne fossero, ai quesiti che la moderna scienza del vivente giungeva a porre al pensiero teologico. Agostino non poteva non giocare in un simile contesto un ruolo di prim'ordine¹.

Per giustificare la comparazione di ambiti concettuali sorti in contesti storici e culturali lontani tra loro, gli studiosi si impegnarono, non sempre con profitto, a evitare metodologie poco rispettose nei confronti del pensiero di Agostino², quali l'inserimento di elementi agostiniani nell'ambito della ricerca contemporanea, la rilettura dei testi agostiniani alla luce delle scoperte scientifiche più recenti o l'analisi arbitraria di alcuni luoghi agostiniani, seguita dalla conseguente esasperazione di elementi specifici volta a giustificare una determinata chiave interpretativa. Non sempre quindi un tale dibattito è stato caratterizzato, soprattutto nei primi tempi del suo sviluppo, da un approccio attento a salvaguardare la reale valenza storico-concettuale reale del soggetto preso in esame dall'esercizio di forzature ermeneutiche, che sono andate moltiplicandosi nel corso dei decenni centrali del secolo scorso.

Provare a ricostruire il quadro definito e non più modificabile di una discussione conclusasi ormai da qualche decennio rappresenta un tentativo agevole solo in apparenza. Solamente chi si limita alla considerazione della *lettera* del dibattito si trova infatti di fronte a difficoltà minori, mentre lo studioso che volesse comprendere le *intenzioni* sottese ai diversi contributi che lo hanno animato incontrerebbe senza dubbio ostacoli notevoli.

I livelli di lettura sui quali gli studiosi si sono mossi interrogandosi sulla presunta validità dell'accostamento tra paradigma evoluzionista e pensiero agostiniano sono spesso differenti e non sempre sufficientemente palesati. Investigare a proposito di tale binomio significa infatti per alcuni ricercare nei testi del Santo degli elementi evoluzionisti *ante litteram*, per altri dare per assodata l'estraneità dell'ipponate alla teoria trasformista ed impegnarsi ad ipotizzare quali tendenze egli avrebbe invece assunto se fosse stato a conoscenza delle varie acquisizioni della scienza contemporanea³.

¹ Cfr. J. Arnould, "Les *rationes seminales* chez saint Augustin par des théologiens du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècles", *Am*, 38 (1998), pp. 429-453, p. 429.

² Cfr. A. Holl, "*Seminalis ratio*". *Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften*, Verlag-Herder, Wien-Freiburg 1961, pp. 31-32, dove l'autore evidenzia accuratamente le cause sottese alla presenza di un approccio interpretativo non corretto in molti contributi dedicati alla questione del presunto "evoluzionismo agostiniano".

³ Cfr. R. de Siney, "Saint Augustin et le transformisme", *ArchPh*, 7/2 (1930), pp. 244-272, p. 246, dove l'autore insiste sulla differenza che intercorre tra una lettura dei testi agostiniani che miri a ritrovare al loro interno espressioni evoluzionistiche *ante litteram*, e un più sottile tentativo di esprimere le intenzioni di un Agostino vissuto ipoteticamente ai giorni nostri.

Un ulteriore dato equivoco in rapporto a tale discussione è costituito dal fatto che, se i dati agostiniani su cui verte l'indagine, pur differentemente interpretati, sono comunque resi noti, rare volte vengono sufficientemente elucidati i contenuti del paradigma scientifico cui si fa riferimento; la mancanza di precisione produce nel lettore che si accosti ai differenti contributi l'impressione di trovarsi rimandato ad ambiti diversi o comunque a concezioni non sovrapponibili, anche se denotate da una medesima formula. Una simile situazione porrebbe la necessità, che non è sempre possibile soddisfare, di comprendere con chiarezza quali conoscenze scientifiche e a quali aspetti particolari di esse i vari studiosi facciano di volta in volta riferimento. Se si tiene conto che nel corso dei decenni in cui si è articolato un simile dibattito l'acquisizione e l'interpretazione di dati sempre nuovi hanno determinato importanti mutamenti anche all'interno del paradigma scientifico di riferimento, il compito di cogliere con precisione il significato della terminologia impiegata dagli studiosi di Agostino in questo campo si complica ulteriormente.

Dopo aver doverosamente premesso alcune considerazioni riguardanti gli elementi a mio avviso centrali nella *querelle* relativa al presunto *Evoluzionismo* "agostiniano", lascio spazio al resoconto dei contributi più significativi che la hanno animata. Come ho già avuto modo di accennare, la discussione tra gli studiosi si è sviluppata pressoché nella sua interezza nel periodo compreso tra l'ultimo ventennio del diciannovesimo secolo e la prima metà del secolo scorso. Si noterà inoltre che generalmente, mentre in un primo periodo l'argomento ha goduto di un ampio sviluppo e dell'attenzione di lavori analitici o di dettagliate sezioni specifiche all'interno di contributi generali sul pensiero di Agostino, l'interesse ad esso dedicato è andato via via scemando nei decenni centrali del ventesimo secolo, nel corso dei quali vediamo ridursi progressivamente lo spazio dedicato alla questione e troviamo talvolta solo giudizi isolati e non sufficientemente documentati, inseriti in trattazioni dedicate alla concezione agostiniana della creazione e delle ragioni causali.

L'esaurirsi delle disamine analitiche e il proliferare di giudizi orientati a una medesima soluzione rendono bene l'idea di come gli interpreti abbiano raggiunto un sostanziale accordo. Se infatti in un primo periodo l'alternativa è unicamente limitata a due convinzioni contrapposte, l'una che vede in Agostino una sorta di precursore del modello evoluzionista darwiniano, l'altra che invece lo avvicina ad un rigido fissismo senza però farne interamente un sostenitore, si assiste nel corso degli anni al rafforzamento di una tesi mediana in cui vengono a convogliarsi le istanze più moderate presenti nelle due opinioni sopra citate. Questa terza posizione, evitando di ricorrere alle esasperazioni e alla radicalità presenti in quelle precedenti e chiarendo come vi sia nel pensiero teologico e filosofico di Agostino un'apertura al concetto di *evoluzione*, e non di *evoluzionismo*, ha goduto di una diffusione sempre maggiore, sino ad imporsi come linea acquisita tra gli studiosi.

Da questo breve schizzo introduttivo sono emersi i criteri in base ai quali sarà fornito un quadro, seppur non completo, dello stato della questione, quadro organizzato in tre sezioni: la prima relativa ai sostenitori del presunto evoluzionismo di Agostino, la seconda riguardante il rifiuto di tale accostamento e l'avvicinamento del pensiero agostiniano all'ambito del fissismo, la terza infine concernente quello che posso chiamare con Holl il "sentiero mediano"⁴.

1.1 Agostino precursore dell'Evoluzionismo moderno

Come abbiamo visto in precedenza, l'imporsi della teoria scientifica dell'evoluzionismo ebbe, tra i suoi tanti effetti dirompenti, ripercussioni notevoli anche in ambito teologico, incontrando da subito forti resistenze ed esplicita disapprovazione da parte dei differenti indirizzi confessionali presenti all'interno del Cristianesimo. Tuttavia, man mano che gli sviluppi scientifici andavano confermando l'attendibilità della teoria darwiniana, si produsse una spinta *concordista* all'interno del pensiero religioso, desiderosa di rendere compatibili il continuo mutamento e l'estrema varietà del vivente con la visione metafisica del creazionismo biblico.

Uno dei primi a focalizzare la propria attenzione sulla dottrina agostiniana delle ragioni causali, considerata quale mezzo capace di rendere possibile una simile coesistenza, fu John. A. Zahm in un testo apparso nel 1894 con il titolo di *Bible, Science and Faith*, del quale cercherò di mettere in luce alcuni passaggi, poi ripresi dallo stesso autore in un contributo pubblicato due anni dopo con il titolo di *Evolution and Dogma*.

L'autore pone come punto di partenza del proprio progetto la sinergia costantemente operante tra ricerca scientifica e pensiero religioso, tanto da salutare ogni nuovo contributo apportato alla scienza non solo come preziosa aggiunta al già vasto patrimonio delle conoscenze dell'umanità, ma come una conquista dotata di inestimabile valore ai fini di illuminare le verità della fede⁵. Sulla base di un simile presupposto, Zahm auspica inoltre che la propria ricerca possa proseguire all'insegna di una libertà completa nell'ambito di una scienza scevra da ogni forma di dogmatismo e non asservita all'autorità contestabile di sistemi sorpassati incapaci ormai di rendere alcun valido servizio⁶.

Prendendo poi in esame la dottrina agostiniana delle ragioni causali nel quarto capitolo del testo, intitolato significativamente *St. Augustine and the Evolution*, egli considera interessante in quest'ottica evidenziare come secondo Agostino tutte le diverse forme di vita trovino la loro derivazione da una materia primordiale secondo le leggi fisiche poste in seno ad essa dal Creatore. Una simile operazione evolutiva, che richiede evidentemente una successione temporale, si compirebbe senza l'intervento di "creazioni

⁴ Cfr. Holl, "*Seminalis Ratio*", cit., p. 35 («der Mittelweg»).

⁵ Cfr. J. A. Zahm, *Bible, Science and Faith*, Baltimore 1894, pp. 5-7.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 7.

speciali”, ma per mezzo dell’azione autonoma ed incessante delle “cause seconde”, a loro volta create da Dio⁷. La combinazione di siffatti elementi nel pensiero dell’Ipponate - riassumibile nell’iscrizione originaria nella creazione delle leggi di natura in base alle quali, per *autonoma attività* delle cause seconde⁸, è possibile spiegare l’evoluzione degli esseri viventi senza la necessità logica di fare ricorso ad interventi creatori supplementari da parte di Dio - farebbe di Agostino, affiancato sotto questo aspetto all’altro grande Padre della Chiesa Gregorio di Nissa, il padre dell’ “evoluzione teista”⁹. Sarà importante tenere presenti gli elementi messi sinteticamente in luce nel breve corso delle precedenti riflessioni, perché si potranno ritrovare come assi portanti in tutti quei contributi che pretenderanno di rinvenire le tracce di un Agostino precursore dell’evoluzionismo.

Dopo aver abbondantemente rimarcato l’inaspettata modernità delle soluzioni esegetiche proposte dall’Ipponate e la validità scientifica che esse sono giunte a possedere alla luce delle scoperte della ricerca contemporanea¹⁰, l’autore sostiene con sicurezza che, se Agostino avesse posseduto tutte le conoscenze naturali di cui era possibile beneficiare alla fine del diciannovesimo secolo, non solo sarebbe stato un precursore del modello trasformista, ma addirittura un evoluzionista in piena regola¹¹.

Meritevole di essere considerato con attenzione, in quanto si tratta del più celebre tentativo di conciliazione tra evoluzionismo e fede cattolica in relazione alla figura di Agostino, è sicuramente il lavoro di Henry de Dorlodot, intitolato *Le darwinisme au point de vue de l’orthodoxie catholique*¹².

Lo studioso belga, canonico, paleontologo, teologo e direttore del dipartimento di geologia fu scelto come rappresentante della propria delegazione dall’università di Lovanio, in occasione delle celebrazioni del centenario della nascita di Charles Darwin e del cinquantenario della pubblicazione della prima edizione de *L’origine delle specie* tenutesi presso la Cambridge University. In occasione del proprio soggiorno in terra

⁷ *Ivi*, p. 76: «From this primordial matter – created *ex nihilo*- was evolved, by the action of physical laws imposed on it by the Creator, all the various forms of terrestrial life that subsequently appeared. In this process of evolution there was succession, but no division of time. The Almighty completed the work He had begun, not intermittently and by a series of special creation, but through the agency of secondary causes, y the operation of natural laws and causes –*causales rationes*- of which He was the author».

⁸ *Ivi*, p. 78: «The most important feature of St. Augustine’s system of exegesis –a feature that has been only incidentally alluded to in what precedes- is the special stress he lays on the operation of natural laws, and the observations he makes concerning derivative creation or creation through the agency of secondary causes».

⁹ *Ibid.*: «It may seem strange to some of my readers to be told that St. Augustine was the father of theistic evolution, and yet, paradoxical as it may appear, the statement is substantially true».

¹⁰ *Ivi*, pp. 76-84.

¹¹ *Ivi*, p. 77: «A little geology, a view of the fossiliferous strata of the hearth’s crust in the light of palaeontology, an inkling of the theory of cosmogony as based on the discoveries of modern physics and astronomy, were all that the saint required to place his system of interpretation on the solid foundation on which it now reposes».

¹² Cfr. H. de Dorlodot, *Le darwinisme au point de vue de l’orthodoxie catholique*, Bruxelles – Paris: Vromant, 1921.

inglese, egli tenne inoltre una serie di lezioni su Darwin che costituirono la base attorno alla quale si sviluppò il suo lavoro maggiore, edito nel 1918.

Secondo il piano originale dell'autore, l'opera avrebbe dovuto svilupparsi in due volumi, il primo intitolato *L'origine des espèces*, il secondo invece *L'origine de l'homme*. Mentre però il primo tomo vide la luce secondo le intenzioni dello studioso, lo stesso non accadde per il secondo, del cui manoscritto si persero le tracce, a causa di forti resistenze sorte in seno alla Curia romana. Tuttavia, recentemente, con il consenso della famiglia, è stato possibile pubblicare il testo del manoscritto ritrovato nel 2006¹³, che però chi non ho potuto consultare. I cenni che seguiranno terranno perciò presente lo sviluppo del pensiero del canonico de Dorlodot contenuto all'interno del primo volume pubblicato.

Quest'ultimo, eccezion fatta per le *Appendici* poste nella sezione finale del lavoro, si divide in due parti, ciascuna costituente un resoconto ampliato del testo di una delle conferenze sopra ricordate: la prima è intitolata *Le Darwinisme et l'œuvre des six jours*, la seconda *Le darwinisme au regard de la tradition et de la philosophie catholique*. Proprio nelle pagine introduttive della prima conferenza troviamo alcune considerazioni generali alle quali è bene prestare attenzione, non per mera curiosità nozionistica, ma perché chiariscono non solo il significato dell'opera in questione, ma anche le motivazioni in base alle quali alcuni studiosi vissuti all'inizio del secolo scorso ritennero plausibile e degna di essere perseguita giustificare la sinergia intercorrente tra teoria dell'evoluzione e Cristianesimo.

Innanzitutto l'autore procede fornendo in modo schematico un resoconto dei dati della teoria darwiniana che un teologo dovrebbe esaminare, per ricercarne l'ammissibilità secondo le norme di fede. Due sono gli aspetti messi in luce: in primo luogo la creazione speciale da parte di Dio di un solo, o di un numero limitato di organismi elementari, in secondo luogo l'apparizione da questi esseri primordiali di tutte le specie che quotidianamente possiamo conoscere o di cui constatiamo l'avvenuta esistenza grazie ai reperti fossili a noi pervenuti¹⁴. Entrambi questi elementi, presenti nella teoria darwiniana, costituirebbero un sistema di "evoluzionismo Moderato".

Ai due estremi opposti del paradigma sopra ricordato, si troverebbero da un lato una forma di "evoluzionismo Assoluto", il quale nega che vi sia potuto essere alcun intervento speciale di Dio, neppure al momento dell'apparizione delle prime forme di vita sul pianeta, dall'altro una teoria "Fissista" o "Creazionista", la quale ammette una serie reiterata di interventi speciali da parte di Dio in concomitanza con il sorgere di ogni nuova specie sulla terra¹⁵. Tra queste contrastanti visioni, ci sarebbe spazio per una vasta gamma di posizioni intermedie, sia in chiave evolutiva, a seconda che si ammettano degli interventi divini speciali per spiegare soltanto il passaggio dal dominio vegetale a quello

¹³ Cfr. H. de Dorlodot, *L'origine de l'homme – Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, Tome 2, Bruxelles: Mardaga, 2009.

¹⁴ Cfr. Dorlodot (de), *Le darwinisme*, cit., p. 10.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 10.

animale, o in aggiunta il passaggio dal dominio animale a quello umano, sia in chiave fissista, a seconda che si ammettano interventi speciali rivolti all'apparizione dei generi o delle classi in cui si articolano i viventi¹⁶.

Avendo opportunamente delineato un quadro delle differenti teorie scientifiche sviluppatesi in materia di evoluzione dei viventi, lasciando intendere che il proprio modello di riferimento è l'“evoluzionismo moderato darwiniano”, lo studioso belga si preoccupa di collocare le sue riflessioni all'interno del campo della teologia. Quest'ultima, egli afferma, si definisce *positiva* quando si fa carico di analizzare le fonti principali del pensiero cristiano, quali la Sacra Scrittura, gli scritti dei Padri e la produzione dei grandi Dottori della Chiesa, *speculativa* invece quando, prendendo le mosse dalle verità così stabilite, trae deduzioni logiche ragionando o sulle sole verità di fede acquisite, o integrando queste ultime con dati ulteriori raccolti mediante la ricerca scientifica¹⁷. Lo studio in esame si propone perciò di muoversi inizialmente nel primo ambito, salvo poi sviluppare le proprie indagini nel secondo.

L'autore riporta quindi preliminarmente quattro conclusioni che intende dimostrare nel corso dell'opera, conclusioni che nel piano di stesura dovrebbero occupare altrettante sezioni. Nonostante il volume in esame si occupi solamente della trattazione delle prime due, riassumo brevemente i quattro punti in questione per avere un'idea chiara della posizione dello scienziato di Lovanio, riportando in nota alcuni passaggi del testo originale relativamente alla seconda ed alla quarta, che mi sembrano essere le più interessanti in relazione alla figura di Agostino.

La prima proposizione è oggetto della *parte negativa* dello studio:

1. La Scrittura, interpretata secondo regole cattoliche, non contiene alcun elemento che sarebbe possibile opporre alla teoria dell'evoluzione naturale, anche qualora quest'ultima venisse intesa in senso assoluto.

Le rimanenti tre costituiscono di contro la *parte positiva*:

2. Pur essendo l'insegnamento dei Padri “molto favorevole” nei confronti di un modello di evoluzionismo assoluto, la letteratura dei Dottori obbliga il fedele ad accettare solamente le indicazioni fornite dall'attuale stato della scienza¹⁸.
3. L'applicazione di principi teologici certi ai dati empirici della scienza trasforma in *certezza assoluta* la convinzione del semplice naturalista in favore di un sistema

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 10-11.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 11.

¹⁸ *Ivi*, p. 12: «L'enseignement des Saints Pères est très favorable à la théorie de l' *évolution naturelle absolue*. Toutefois, l'exemple de grands Docteurs autorise à accepter simplement, en cette matière, la solution indiquée par l'état présent de la science».

trasformista molto avanzato. Deve considerarsi come *eminentemente probabile* l'intuizione di Darwin secondo cui la varietà degli esseri che popolano il pianeta allo stato attuale sia scaturita da un numero ristretto di organismi elementari, mentre *provvisoriamente legittima* deve considerarsi l'ipotesi darwiniana di un intervento speciale divino in occasione della comparsa delle prime forme di vita.

4. La teoria dell'evoluzione naturale trasformista postulata da Darwin è spiegabile mediante il ricorso alla dottrina cattolica dell'azione delle cause seconde, mentre devono ritenersi superflue le operazioni divine speciali ammesse ulteriormente dalle teorie di tipo fissista o creazionista moderato¹⁹.

Come è lecito attendersi osservando le quattro affermazioni sopra riportate, la figura di Agostino è oggetto di intiresse soprattutto nella sezione del primo volume dedicata alla seconda proposizione. Tale sezione si apre con l'intento di confermare *positivamente*, studiando i testi dei Padri, quello che l'esame della Scrittura ha rivelato solo *negativamente*, ossia la possibilità di andare oltre le ipotesi di Darwin ed ammettere una forma assoluta di evoluzionismo²⁰. I testi patristici infatti conterrebbero unanimemente la convinzione che, al di fuori dell'atto con cui trasse l'universo dal nulla all'origine dei tempi, Dio non si impegnò in alcun intervento speciale per rendere possibile l'attuale formazione del mondo²¹. Sull'esempio di Basilio e Gregorio di Nissa, Agostino sarebbe quindi stato un fautore dell'*evoluzione naturale assoluta* degli esseri viventi, sviluppatasi autonomamente dopo essere stati in origine creati in modo virtuale²².

Nella genesi di questo stupefacente giudizio giocano un ruolo decisivo la dottrina agostiniana delle ragioni causali e l'interpretazione che ne viene fornita. Sarebbe infatti un errore non trascurabile considerare tali "forze" quali potenze passive soggette all'azione di una causalità efficiente esterna, perché significherebbe misconoscerne il carattere attivo ed autosufficiente²³. Agostino avrebbe inoltre coscientemente utilizzato

¹⁹ *Ibid.*: «La théorie catholique sur les opérations naturelles des causes secondes suffit à rendre compte de l'évolution naturelle transformiste, telle que l'entend Darwin, et permet de rejeter, comme absolument superflues, les autres interventions spéciales postulées par les fixistes, ou par les créationnistes modérés».

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 81-82.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 83.

²² *Ivi*, pp. 100-101: «Comme les Alexandrins, Augustin croit que, dès le premier moment de la création, le monde *inorganique* était substantiellement ce qu'il est aujourd'hui; mais il affirme avec insistance que les êtres vivants ne furent créés que *virtuellement* à l'origine, et qu'ils apparurent ensuite par une *évolution naturelle absolue*, entendue dans le même sens que saint Grégoire de Nysse».

²³ *Ivi*, p. 105: «Il ne s'agit donc nullement de la puissance passive ou matérielle qu'a le suc du sol de se transformer en la matière de l'arbre, sous l'action d'une force active suffisante. Il s'agit de *puissances actives analogues à celles qui se trouvent dans la graine*».

la concezione della creazione virtuale per sostenere l'evoluzione assoluta solo perché consapevole di trovare una solida giustificazione nei testi della Sacra Scrittura²⁴.

Sarebbe quindi possibile, applicando le conoscenze geologiche contemporanee al pensiero dei Padri, e, in particolare, alla dottrina delle ragioni causali, dedurre due fondamentali affermazioni: in primo luogo la successione della flora e della fauna che conosciamo dovrebbe essere ritenuta il frutto di un'evoluzione puramente naturale, in secondo luogo l'origine della vita sul pianeta sarebbe dipesa da un'evoluzione naturale dello stato materiale²⁵.

Nel corso della seconda sezione del testo, le riflessioni sopra messe in luce sono inquadrare in un discorso più ampio relativo alla filosofia cristiana considerata nel suo insieme, mentre ulteriori approfondimenti sulla figura di Agostino si trovano nell'*Appendice III*, che è interamente dedicata al pensiero del Dottore d'Ipbona. In questa sede, l'autore manifesta la singolare esigenza di muovere una critica alla visione agostiniana, ritenuta eccessiva nel sostenere l'ipotesi di un'evoluzione assoluta. Per fornire una lettura autenticamente cattolica e fedele al testo sacro della comparsa dei viventi sulla terra, occorrerebbe infatti evitare l'errore esegetico di Agostino, il quale avrebbe indebitamente sovrapposto i sei giorni della creazione e l'istante originario in cui Dio creò l'universo traendolo dal nulla, conferendo poi a tale identificazione un significato *storico*. L'unico mezzo per dare un senso convincente alle giornate dell'Eptamerone in conformità all'esegesi agostiniana, ma evitando di riferirle forzatamente al primo momento della creazione, sarebbe quello di donar loro un significato *figurato* che le preserverebbe dall'essere necessariamente relegate nell'alternativa tra durata successiva ed attimo matematico. Conseguenza stringente sarebbe quella di evitare di leggere nel testo biblico, implicitamente accostato all'ipotesi darwiniana, l'affermazione di un evolucionismo assoluto, esplicitamente attribuita ai Padri della Chiesa, *in primis* ad Agostino²⁶.

Concludo qui l'esposizione della posizione di De Dorlodot, alla quale ho dato molto spazio, non solo perché essa è stata il caposaldo della tendenza interpretativa che stiamo prendendo in considerazione, ma anche perché nessun altro interprete si è spinto così innanzi nel rinvenire in maniera organica nel dettato agostiniano degli elementi di carattere marcatamente evolucionista.

²⁴ *Ivi.*, p. 106: «Pour quiconque connaît un peu les écrits de saint Augustin, il est clair, en effet, que, s'il n'avait cru trouver la preuve de la théorie dans l'Écriture Sainte, il aurait répudié néanmoins toute intervention spéciale de Dieu dans l'ordre naturel, en dehors de la création primitive».

²⁵ Cfr. *ivi.*, p. 107.

²⁶ *Ivi.*, p. 175: «Le lecteur voudra bien remarquer que l'interprétation que nous exposons, est la seule qui permette d'échapper à l'argumentation de saint Augustin. Il en résulte que toute atténuation à l'hypothèse qui représente l'élément chronologique de l'*heptameron* comme *purement figuré*, à moins qu'elle ne soit incompatible avec le texte sacré ou avec le bon sens, amènerait forcément à admettre, comme le fait saint Augustin, que la théorie de l'évolution naturelle absolue des êtres vivants se déduit nécessairement de l'enseignement infaillible de l'Écriture Sainte».

L'opera del canonico De Dorlodot che ho appena preso in esame non costituisce un fenomeno isolato prodottosi casualmente ad opera di un eccentrico studioso, ma rappresenta la più alta manifestazione di un'ampia tendenza diffusasi in seno a determinati ambienti culturali di indirizzo cattolico.

Una conferma di tale tendenza si trova in un articolo intitolato *L'idée d'évolution chez saint Augustin*, pubblicato una decina d'anni prima dell'opera di De Dorlodot dal canonico Jacques Laminne, anch'egli dottore in teologia presso l'università di Lovanio²⁷. Senza ripercorrerne dettagliatamente le argomentazioni, mi limiterò a ricordarne alcuni passaggi significativi, i quali manifestano una notevole affinità con le tesi presenti nell'opera di De Dorlodot.

Innanzitutto l'autore afferma che, seppur non sia corretto ricercare *alla lettera* nel testo agostiniano espressioni che postulino la moderna teoria evoluzionista, nel pensiero di Agostino trova spazio *ciò che quest'idea ha di essenziale*, ossia l'origine degli esseri materiali dovuta all'azione di forme inerenti alla materia e lo sviluppo progressivo dell'ordine naturale contenuto in una situazione originale²⁸. Senza dubbio tale evoluzione non può esplicarsi indipendentemente dalla Potenza divina, ma è fondamentale sottolineare che quest'ultima non coincide con quella che si esercita in occasione della creazione originaria, quanto piuttosto con quella attraverso la quale l'ordine stabilito viene conservato ed amministrato²⁹. Il significato di questa precisazione è evidentemente quello di sgombrare il campo da ogni possibile intervento speciale di Dio nel corso dello sviluppo temporale ordinario della creazione.

La seconda e ultima considerazione di cui mi sembra importante rendere conto è quella relativa all'importanza della dottrina delle ragioni causali. Agostino infatti, pur non essendo il primo pensatore cristiano a delineare una teologia più o meno vagamente evoluzionista, sarebbe stato quello che lo avrebbe fatto con maggior rigore e decisione, grazie alla sua caratterizzazione delle ragioni seminali. Egli avrebbe assegnato a queste ultime un ruolo talmente decisivo in ogni sviluppo della vita, che negarne il carattere di potenze attive sufficienti vorrebbe dire annullare la causalità efficiente degli esseri materiali³⁰.

Alla luce di questo duplice ordine di riflessioni, riguardante come abbiamo visto la negazione di presunti interventi speciali di carattere creativo durante lo sviluppo del creato e la caratterizzazione in chiave di potenze attive offerta a proposito delle ragioni

²⁷ Cfr. J.Laminne, "L'idée d'évolution chez saint Augustin", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 2 (1908), pp. 505-521.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 510.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 510-511.

³⁰ *Ivi*, p. 511: «Car les raisons causales ou séminales- qui comptent parmi leurs effets l'origine des formes vivantes –constituent toute l'activité naturelle; de sorte que leur dénier la caractère de puissances actives suffisantes – dans leur ordre- pour réaliser ces effets, c'est nier la causalité efficiente des êtres matériels».

causali, Laminne può quindi definire il pensiero agostiniano “una concezione evoluzionista perfettamente chiara”³¹.

Un ultimo testo di una certa importanza per la tendenza interpretativa che stiamo esaminando è quello pubblicato nel 1934 da Alexandre Naame³². Questi compie una disamina relativa al *De Genesi ad litteram*, guidato dalla convinzione che si tratti di un “volume consacrato all’evoluzionismo”. Agostino si sarebbe concettualmente avvicinato alle moderne teorie scientifiche sostenendo che “i principi regolanti le leggi che determinano l’azione degli elementi risiedono negli elementi stessi, essendo creati con essi”. Da una simile visione il vescovo d’Ippona trarrebbe alcuni elementi “trasformisti” a favore della lotta per la vita e della selezione naturale. Niente quindi impedirebbe di considerare Agostino, uomo di scienza del quarto secolo, come un precursore di Darwin o di Lamarck³³.

Ho prestato attenzione solo ad alcuni testi, ma con ogni verosimiglianza ai più importanti, nei quali è sostenuto e documentato l’accostamento del pensiero agostiniano al paradigma dell’evoluzionismo. Ho scelto di dedicare un maggiore spazio alla trattazione del canonico De Dorlodot, sicuramente quella che compie i passi più significativi in questa direzione. De Dorlodot giunge a dipingere la visione del vescovo d’Ippona come *ultra-darwiniana*, nella misura in cui essa conterrebbe l’affermazione di un’evoluzione *assoluta*, ipotesi alla quale lo stesso Darwin non aveva dato credito. In chiave conclusiva, possiamo enumerare almeno tre convinzioni presenti in tutte le interpretazioni sinora esaminate:

1. Agostino non avrebbe ammesso alcun intervento speciale divino nel corso dello sviluppo dell’universo, tranne che in occasione della comparsa delle prime elementari forme di vita. Come è stato ricordato, la convinzione che Agostino abbia ammesso un’evoluzione assoluta, conduce de Dorlodot a negare anche quest’iniziale intervento divino, ammettendo che Dio avrebbe operato solo nell’istante matematico in cui si trattò di trarre il creato dal nulla.
2. Le *rationes causales* teorizzate dal vescovo d’Ippona devono essere considerate quali potenze attive iscritte negli elementi materiali, capaci in modo autonomo di condurre all’essere da questi ultimi le varie specie viventi, regolandone lo sviluppo.

³¹ *Ibid.*, p. 511: «Nous avons ici une conception évolutionniste parfaitement caractérisée».

³² Cfr. A. Naame, *L’idée directrice. L’Évolutionnisme dans Saint Augustin*, Vigot Frères Editeurs, Paris 1934.

³³ Traggio le informazioni relative al testo di Naame dal resoconto presente in: Holl, “*Seminalis Ratio*”, cit., p. 33.

3. Alla luce delle prime due considerazioni, è possibile affermare che Agostino abbia considerato il corso dell'apparizione della vita sulla terra come il frutto di un'evoluzione operata dalle leggi naturali in modo autosufficiente ed in grado di produrre la derivazione delle varie specie a partire da organismi elementari presenti originariamente in forma limitata. Sarebbe legittimo associare quindi il pensiero di Agostino al paradigma dell'Evoluzionismo.

1.2 Agostino *avversario* dell'Evoluzionismo

Le tesi proposte dai sostenitori di un Agostino evoluzionista, che suscitarono molto scalpore tra gli interpreti del vescovo d'Ippona, furono confutate con decisione, soprattutto nel corso dei primi tre decenni del secolo scorso, da alcuni importanti studiosi. Questi ultimi si dimostrarono poco inclini a concepire il mondo agostiniano come teatro di sviluppi evolutivi autonomi, quali ad esempio l'apparizione di nuove specie, non stabiliti in modo definitivo *ab initio* da Dio. Le *rationes causales*, diversamente da quanto prima osservato, vengono in questa chiave lette quali potenze certamente iscritte nel tessuto materiale, ma aventi un carattere passivo o quanto meno non in grado di produrre effetti ulteriori rispetto a quelli decretati eternamente dalla volontà divina. Come fatto in precedenza, mi limito a far riferimento, senza pretese di completezza, ai testi più significativi che compongono questa seconda linea ermeneutica.

Uno dei primi e più autorevoli studiosi di Agostino ad opporsi ad una lettura evoluzionista fu l'Abate Jules Martin, nelle pagine della sua nota presentazione dedicata al pensiero agostiniano apparsa nel 1901³⁴. Questi affronta l'argomento nella terza sezione dell'opera, intitolata *La nature*, trattando così il tema delle ragioni causali in maniera separata rispetto alla tematica specifica della creazione, presa in esame nella precedente sezione intitolata *Dieu*.

Nel corso delle considerazioni che precedono la trattazione diretta della dottrina delle *rationes causales*, l'autore insiste su due elementi molto interessanti. In primo luogo, egli ribadisce più volte come Agostino non ritenesse il racconto dei sei giorni della creazione che un modo popolare di raccontare l'opera divina a cui le Scritture avrebbero fatto ricorso per aggirare l'ostacolo costituito dall'impossibilità di racchiudere in un testo scritto il mistero dell'eterna azione creatrice. Questa convinzione spiegherebbe la cautela con cui il vescovo d'Ippona presenta le proprie interpretazioni, considerandole

³⁴ Cfr. J. Martin, *Saint Augustin*, Paris: Alcan, 1901.

sicuramente dotate di validità, ma non privilegiate nell'indossare in maniera esclusiva l'abito della verità³⁵.

Questa prima considerazione, relativa al carattere mai definitivo ed immodificabile dell'esegesi agostiniana del racconto della creazione, conduce lo studioso a interrogarsi relativamente al rapporto tra indagini scientifica e dettato genesiaco. Agostino infatti avrebbe combattuto con vigore "la tendenza a compromettere l'autorità della Scrittura nelle questioni appartenenti alla fisica"³⁶. Il lavoro dell'esegeta non sarebbe per Agostino assolutamente sovrapponibile a quello dello scienziato, dal momento che sarebbe sbagliato ricercare negli autori ispirati esatte conoscenze fisiche o, in parallelo, nel Testo Sacro un'esposizione avente i caratteri di un trattato a carattere scientifico.

Affermare una simile diversità non condurrebbe tuttavia Agostino a svalutare il compito della ricerca fisica, alla quale per ciò che riguarda i fatti sottomessi al proprio ambito di studi verrebbe concessa la massima libertà di spiegazione³⁷. Non si tratterebbe mai quindi per Agostino di "controllare le ricerche curiose dei filosofi" né di condannarli opponendo loro l'autorità della Rivelazione, quanto piuttosto di interloquire con essi da un punto di osservazione differente, che compirebbe la propria funzione nell'atto di "oltrepassare la percezione sensibile"³⁸.

Tenendo presenti queste considerazioni, di per sé significative in relazione a un possibile accostamento del pensiero agostiniano al paradigma evolucionistico, si deve valutare la trattazione che lo studioso dedica alla dottrina delle ragioni causali. L'esordio è sicuramente inequivocabile, in quanto già a partire dalla prima frase compare una decisa negazione della novità degli eventi e delle sostanze che compaiono nel mondo³⁹. Facendo leva sulla formula, di leibniziana memoria, *mundus gravidus est causis nascentium*, presente nei *Principes de la nature et de la grâce*, Martin precisa che le cause create, in quanto opera dell'azione divina, dipendono direttamente da quest'ultima quanto alla possibilità di essere e di operare⁴⁰. Venendo poi a parlare della creazione virtuale attraverso le ragioni causali, il testo ribadisce come l'ipponate non attribuisca "al germe un potere proprio di svilupparsi né di trasformarsi"⁴¹.

In via conclusiva, l'autore sostiene che, non essendo Agostino un "naturalista", egli, meditando sulla costituzione dell'universo, avrebbe compreso lo sviluppo dei singoli germi facendo ricorso all' "influenza sempre presente dell'azione divina"⁴². Solo a patto

³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 285; 293-295; 297; 298; 302; 307.

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 299.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 304.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 306.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 311: « Depuis la création, ni l'événement qui arrive, ni la substance qui se produit n'est absolument quelque chose de nouveau ».

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 311-312: « Le développement des choses ne provient donc pas d'une énergie qui, après avoir été créés par Dieu et avoir reçu de lui une première direction, agirait d'elle-même et serait sous la surveillance, mais non sous l'influence actuelle de Dieu ».

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 312.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 313.

di ricercare questa tipologia di evoluzione sarebbe possibile rinvenirne la presenza nei testi agostiniani, mentre una visione trasformista rimarrebbe ad essi assolutamente estranea⁴³. Solamente alla luce dell'azione divina sempre presente sarebbe in sostanza, "qualora l'evoluzione fosse un giorno cosa ben dimostrata", conciliare questa stessa con l'insegnamento agostiniano⁴⁴.

Il giudizio dell'Abate J. Martin viene ampiamente condiviso nell'ampia voce "Augustin" redatta da E. Portalié per il *Dictionnaire de théologie catholique* (1902)⁴⁵. Visto il rimando anche letterale che appare nel testo alle posizioni di Martin sopra esposte, ci limitiamo a considerare solamente un passo fortemente significativo. Agostino viene dipinto come un pensatore che mai avrebbe creduto possibile la trasformazione delle specie, essendo un fautore della loro fissità. Infatti, e qui appare la citazione del testo di Martin, il Vescovo d'Ipbona mai avrebbe concesso deroghe al principio secondo cui da un medesimo germe non possono derivare esseri differenti. Questa legge che presiede alla nascita degli esseri viventi viene opposta alle posizioni di A. Zahm esposte in favore della potenza degli elementi di evolvere "dall'omogeneo all'eterogeneo". Agostino dovrebbe perciò essere a ragione considerato sostenitore di "una concezione molto severa della specie"⁴⁶.

Le tesi argomentate in questi due testi apparsi agli albori del secolo vengono riprese e trovano uno sviluppo organico in uno studio pubblicato nel 1924 ad opera del gesuita americano H. Woods. Lo studio si intitola *Augustine and Evolution*⁴⁷. Possiamo tranquillamente paragonare il peso specifico di questo lavoro a quello posseduto da *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique* in seno alla corrente "evoluzionista" degli interpreti agostiniani.

Lo studio che stiamo esaminando può essere letto come la dimostrazione dell'infondatezza della tesi secondo la quale se Agostino certamente non concepì l'evoluzionismo nei termini del moderno paradigma scientifico inaugurato da Darwin, la sua dottrina della creazione abbia tuttavia trovato la propria "conseguenza logica nell'Evoluzione"⁴⁸. Affinché la discussione possa dirsi rigorosa, è quindi per l'autore necessario stabilire cosa sia necessario provare da parte dei sostenitori della tesi sopra

⁴³ *Ivi*, p. 313-314: «Si cela signifie évolution, saint Augustin a été évolutionniste. Et au contraire, si évolution implique transformation, c'est-à-dire si elle implique que d'un même principe primitive, ou d'un même germe, peuvent sortir diverse réalités, saint Augustin n'a pas cru possible un tel mode d'évolution».

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 314.

⁴⁵ Cfr. E. Portalié, «Augustin (Saint)», in *DThC*, I/2, Paris 1902, coll. 2268-2472.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, col. 2353-2354.

⁴⁷ Cfr. H. Woods, *Augustine and evolution. A study in the Saint's «De Genesi ad litteram» and «De Trinitate»*, New York: University Knowledge, 1924.

⁴⁸ *Ivi*, p. VII: «What is assumed is that his doctrine of creation finds its logical consequence in Evolution».

citata e cosa sia sufficiente negare da parte dei suoi detrattori⁴⁹. Se infatti i fautori di una lettura “evoluzionista” non hanno la necessità di ritrovare alla lettera nei testi agostiniani affermazioni trasformiste in senso moderno per giustificare la tesi in esame, mostrare l’assenza di queste ultime potrebbe rivelarsi un’operazione insufficiente da parte degli interpreti “tradizionalisti”. D’altro canto, conferire ai termini del dettato agostiniano un significato tratto dal contesto delle moderne teorie scientifiche limitandone ad arte la portata costituisce l’opposto inciampo in cui spesso si trovano a cadere i sostenitori dell’accostamento all’evoluzionismo. Questi quindi i due opposti estremi dai quali un corretto modo di procedere ha il dovere di astenersi⁵⁰, sia in direzione “modernista”⁵¹, sia in quella nella quale si muove l’autore⁵².

A queste importanti premesse, segue un capitolo dedicato all’esposizione della dottrina agostiniana contenuta nelle pagine del *De Genesi ad litteram*. Essa è costantemente pervasa dalla convinzione, più volte apertamente espressa, che Agostino utilizzi un modo di pensare difficilmente compatibile con quello di coloro i quali si arrestano alla soluzione più ovvia o che meglio sembra accordarsi con la superficie degli avvenimenti senza dare ragione della loro ragione più profonda. Proprio un simile stile interpretativo caratterizza le letture “moderniste” che, pur ammettendo il postulato per cui nulla appare senza la conservazione divina degli agenti, leggono il commentario agostiniano in perfetto accordo con le visioni trasformiste contemporanee⁵³. Queste tuttavia trascurano come l’opera agostiniana discuta precipuamente non la conservazione degli esseri, quanto la loro creazione originaria. Ciò facendo, finiscono quindi per confondere quanto Agostino dice relativamente al mistero della determinazione della materia passiva, intendendolo come proiettato su prospettive ad esso estranee⁵⁴.

L’autore dedica poi un capitolo, intitolato significativamente *Time and Eternity*, a specificare il nesso tra creazione originaria e sviluppo cronologico del creato, nel quale troviamo alcune riflessioni sul ruolo svolto dalla dottrina delle ragioni causali. Il carattere della temporalità agostiniana non è astratto, ma concreto e consustanziale alla creatura che caratterizza. Ogni creatura possiede, in altre parole, una determinata porzione di tempo ad essa in origine assegnata, la quale si inserisce in un disegno collettivo inderogabilmente delineato. Questo stretto legame implica che, come il primo istante include in sé tutti i successivi ordinatamente distribuiti, così l’originaria determinazione

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 2.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 2-3.

⁵¹ *Ivi*, p. 3: «So to make the doctrine of the *rationes seminales* support Evolutionism, it must be made manifest that, as conceived and expounded by St. Augustine, they fit in perfectly with this theory. To show that it is Evolutionism unveiled, required the further demonstration that its development can lead nowhere else».

⁵² *Ivi* p. 4: «It is our place to prove, after the same study, that St. Augustine’s doctrine so understood has nothing that in any way favors Evolutionism».

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 28.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 30.

passiva della materia, ossia le ragioni seminali, rechi in sé tutti gli esseri che dovranno apparire sulla terra secondo un piano prestabilito⁵⁵. Tra le determinazioni del corso temporale e degli sviluppi della materia passiva da un lato e il Verbo creatore dall'altro Agostino ritiene superfluo concepire alcun tipo di mediatore attivo, a differenza dei teorici evoluzionisti che tendono nelle loro forzature a postularne un'inutile proliferazione⁵⁶. Mentre inoltre i teorici dell'evoluzione considerano le ragioni causali come operanti all'interno della materia per condurre autonomamente all'essere le varie specie, Agostino le concepisce quali determinazioni necessarie inscritte *ab aeterno* nella potenza materiale passiva e pre-conosciute in ogni loro sviluppo futuro⁵⁷. Per quanto si voglia separare l'origine delle specie dall'originario atto creativo, non può essere pensato alcun intervento o alcun intervallo temporale tra l'azione del Verbo creatore ed il suo effetto temporale realizzato grazie alle ragioni causali ad esso obbedienti. Agostino non lascia dunque alcun spazio per una lettura "trasformista"⁵⁸.

La parte restante dell'opera si articola ai fini di giustificare cinque affermazioni previamente dichiarate dallo stesso autore. Ci limitiamo, senza seguirne la dimostrazione, ad enunciarne i contenuti:

1. Agostino conosce due soli tipi di origine del vivente, per creazione (senza seme) o per generazione (a partire da un seme preesistente). L'evoluzione del perfetto dall'imperfetto, del complesso dal semplice, del numeroso da un numero ristretto non è dal Santo ammessa che come lontana possibilità.
2. Non vi sono intermediari tra la creazione degli esseri nelle ragioni seminali e la loro esistenza attuale.
3. Le specie create senza ricorrere a semi preesistenti sono per Agostino da ritenersi uguali a quelle con cui siamo familiari, in quanto risultato non di un'evoluzione travagliata, ma di una creazione immediata.
4. Agostino conosce solo due attività divine, la creazione terminata con l'apparire dei primi esseri e l'"amministrazione", consistente nella conservazione delle specie create e nella collaborazione alla moltiplicazione degli individui "ad esse appartenenti". Non c'è quindi alcuno spazio lasciato all'idea di evoluzione.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 35.

⁵⁶ *Ibid.*: «St. Augustine and those who follow him reverently reduce the agent in the creation to the lowest possible number. The Evolutionists multiplies them without necessity and without limit».

⁵⁷ *Ivi*, p. 36: «Here we find the very root of the difference between the Evolutionist and St. Augustine. The former, habituated to experimental science, assumes as something so certain as to need no proof, that seminal reasons must be activities introduced into matter working out to the orderly differentiation of species. The latter, penetrating beyond the ordinary power of man, into the creative act, places them as the necessary determination of potency negatively universal, to those forms which, thus created in the roots of time, should each in the course of time become the term as its appointed time of the one creative act».

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p.41.

5. Le ragioni seminali sono, per quanto riguarda la creazione, determinazioni della materia passiva operate da Dio con lo sguardo rivolto agli esseri a venire. Esse lasciano la potenza materiale puramente passiva, aggiungendo ad essa una relazione obbedenziale di recettività nei confronti della Parola creatrice. Non costituisce una contraddizione il fatto che nel *De Trinitate* Agostino le caratterizzi come potenze attive nelle forme da cui la materia fu originariamente determinata, poiché l'ambito di discussione non riguarda più la creazione eterna, quanto l'opera di "amministrazione"⁵⁹.

In sede conclusiva, lo studioso tira le fila del proprio percorso cominciando da quello che è il punto che "toglie il terreno sotto i piedi di coloro che affermano l'evoluzionismo di sant'Agostino", ossia l'interpretazione corretta delle ragioni seminali: esse, così come sia il Vescovo d'Ipbona, sia san Tommaso le concepirono, non sono infatti forze poste negli elementi per trarre da essi effetti eterogenei, ma sono poste ad un livello superiore rispetto a quello delle "forze vitali"⁶⁰. Esse svolgono quindi un ruolo fondamentale all'interno del legame tra Creatore e creatura costituito dalla creazione, essendo da un lato *ragioni* in quanto esplicano i contenuti dell'intelligenza, della volontà e dell'operazione del Creatore non in qualità di agenti fisici, dall'altro *seminali* perché contengono virtualmente gli esseri a venire grazie al potere loro assegnato dalla Parola creatrice⁶¹.

Dopo aver constatato che tali ragioni svolgono nel contesto dell'"amministrazione" del creato da parte divina un ruolo attivo, o per lo meno di esecuzione dei dettami in esse inscritti dal Verbo creatore, l'autore può affermare, alla luce delle analisi svolte in precedenza, che non solo l'accento deve sempre ricadere sulla costante azione di Dio, ma anche che fare delle ragioni seminali delle "energie vitali" significa sfociare, piuttosto che nell'evoluzionismo, nel Panteismo⁶².

L'anno successivo apparve un articolo, intitolato significativamente *Num S. Augustinus patrocinator evolutionismo?*⁶³, nel quale l'autore, P. Schepens, rimandava i propri lettori esplicitamente alla lettura dell'opera di H. Wood a cui abbiamo appena fatto

⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 46-47.

⁶⁰ *Ivi*, p.143: «Seminal reasons are not physical or mechanical or chemical forces. They are not energy, specific or particular, occasional or persistent, introduced into matter to work out effects homogeneous or heterogeneous. [...] They are of higher order even than vital forces».

⁶¹ *Ivi*, pp. 143-144: «They are reasons, because they answer these questions in the ultimate terms of the intelligence, the will, and the operation of the Creator, not in secondary and instrumental terms of physical agencies. They are seminal because they contain what things are certainly to be, as the seed contains surely the future living being; because they contain them not actually, but virtually; and this by no active virtue, but by virtue of the creative word».

⁶² Cfr. *ivi*, p. 148.

⁶³ P. Schepens, "Num S. Augustinus patrocinator evolutionismo?", *Gregorianum*, 6 (1925), pp. 216-230.

riferimento⁶⁴. In effetti l'articolo in questione costituisce un resoconto puntuale dell'opera del professore statunitense, della quale esamina con una certa attenzione le cinque tesi che abbiamo sopra esposto. Ci limitiamo solo a ricordarne l'accordo di intenti nel pervenire alla negazione della presenza di qualsiasi tipo di evoluzionismo, anche moderato, nelle pagine del Vescovo d'Ipbona⁶⁵.

Nel 1929 vide invece la luce un importante studio "introduttivo" dedicato all'analisi del pensiero agostiniano composto da É. Gilson⁶⁶. Il celebre studioso dedica al tema della creazione un'esposizione accurata ed attenta a riconoscerne, mediante l'accostamento al pensiero filosofico antico, la profonda originalità. Così avviene anche in occasione dell'esposizione della tematica relativa alle ragioni causali.

Dopo aver messo in luce le motivazioni esegetiche alle quali la dottrina delle ragioni seminali ha il compito di far fronte, l'autore nota che Agostino avrebbe concepito queste ultime, sotto l'influsso della metafisica platonica, come dei *numeri* finalizzati a sviluppare nel corso del tempo le energie latenti presenti nel creato sin dall'origine. Riconoscere loro il merito di compiere un simile tipo di attività non significa poterle a buon diritto considerare quali principi portatori di novità⁶⁷.

Voler attribuire un significato evoluzionista a quest'aspetto del pensiero agostiniano significherebbe in definitiva misconoscere il suo utilizzo atto a giustificare la fissità della specie, in piena conformità con la concezione della creazione simultanea. Dalla dottrina delle ragioni causali è lecito quindi trarre elementi a sostegno della stabilità vigente nel creato, spostando l'accento sulla rilevanza del ruolo della causalità divina⁶⁸, aspetto

⁶⁴ *Ivi*, p. 220: «Quam [disputationem] cum perlegissem, intellexi mihi nihil relinquum esse quam ut lectores "Gregoriani" adhortarer ut eam diligenter legerent, si forte illis nondum innotuisset».

⁶⁵ *Ibid.*, p. 230: «Ex disputatis liquet S. Augustinum non posse advocari in patrocinium evolutionismi etiam moderati, nisi aut accipiendo quaedam eius verba sensu diverso ab eo quem intendit; aut quondam locos interpretando contra alios plures, qui sunt luce clariores. [...] Cum ergo doctrina Augustini plene considerata apertissime refragetur evolutionismo etiam moderato, sequitur eum nequaquam citari posse nisi tamquam eius adversarium».

⁶⁶ Cfr. É Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris: Brill, 1969² (tr. it. *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Genova: Marietti, 1983).

⁶⁷ *Ivi*, p. 236: «Conformemente alla sua metafisica platonica, conformemente alla Scrittura, Agostino li ("i germi") considera come dei numeri, che trasportano con sé, per svolgerle nel tempo, le virtù efficaci implicate nelle opere compiute da Dio prima del riposo del settimo giorno. [...] i *numeri* che veicolano attraverso il tempo queste energie primitive, nulla aggiungono di veramente nuovo alla somma di essere prodotta dalla creazione».

⁶⁸ *Ivi*, p. 237: «Considerata sotto questo aspetto, la dottrina agostiniana delle ragioni seminali svolge un ruolo del tutto diverso da quello che le si vuole talora attribuire. Ben lungi dall'essere invocate per spiegare l'apparizione di qualcosa di nuovo, come potrebbe essere un'evoluzione creatrice, le ragioni seminali servono a provare che ciò che sembra essere nuovo in realtà non lo è e che, nonostante le apparenze, resta vero affermare che Dio *creavit omnia simul*. Ecco perché, invece di condurre all'ipotesi di un trasformismo qualsiasi, le ragioni seminali sono costantemente invocate da Agostino per rendere ragione della fissità delle specie. [...] Le ragioni seminali sono un principio di stabilità anziché di novità».

quest'ultimo che conduce Gilson a ridimensionare, per non dire a vanificare, il campo d'azione e l'autonomia delle "cause seconde"⁶⁹.

Gli studi che abbiamo ricordato sono a nostro avviso gli esempi più significativi della reazione alla lettura "trasformista" del pensiero del Vescovo d'Ippona prodottasi nei primi decenni del ventesimo secolo. Difficilmente si ritroveranno giudizi così netti nel corso degli anni seguenti, quando verrà scemando il vigore del dibattito e si affievolirà l'esigenza di sottolineare, talvolta in maniera esageratamente radicale, alcune formulazioni agostiniane. Tuttavia, alcune isolate eccezioni si presentano nel panorama della letteratura agostiniana degli ultimi decenni. Possiamo di seguito ricordarne brevemente un esempio.

In un articolo⁷⁰ dedicato intorno alla fine degli anni Settanta al significato delle ragioni seminali agostiniane, P. Mazzeola si esprime con tonalità perfettamente inscrivibili nel filone interpretativo che stiamo descrivendo.

Le "rationes seminales" possiedono certamente lo statuto di energie latenti dalle quali gli esseri traggono la propria esistenza, ma non altrettanto si può dire per quanto riguarda i caratteri di autonomia e di auto-sussistenza indipendente dall'azione divina⁷¹. L'autore si richiama poi alla posizione sopra ricordata di Gilson, secondo cui tale dottrina, nel ridurre al minimo lo spazio per ogni supposta attività creatrice da parte dell'uomo o delle cause seconde, si rivela perfettamente fedele allo spirito autentico dell'agostinismo⁷².

Come abbiamo fatto al termine della sezione precedente, possiamo enucleare alcune tesi di fondo presenti nelle interpretazioni che si oppongono categoricamente alla possibilità di rinvenire la benché minima presenza dell'idea di evoluzione all'interno della produzione agostiniana:

1. L'azione divina in relazione al mondo non si esaurisce nel trarre dal nulla la creazione, secondo quanto ricordato nel racconto del *Genesi*, ma opera attivamente nella conservazione e nell'amministrazione dell'universo, gestendo il dispiegamento delle cause inserite nel creato ai fini di garantire la proliferazione della vita.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 237-238.

⁷⁰ Cfr. P. Mazzeola, "Le "rationes seminales" di S. Agostino", *RFN*, 70 (1978), pp. 3-9.

⁷¹ *Ivi*, p. 8: «[...] queste *rationes seminales*, pur essendo delle forze latenti dalle quali si originano i diversi enti nella loro definita attualità, non sono dotate di una propria autonomia, ma sono mantenute nell'essere da Dio, e si sviluppano secondo quell'ordine da Dio stabilito e dalla sua immutabile potenza conservate».

⁷² *Ibid.*

2. Le *ragioni causali* devono essere ritenute potenze prevalentemente passive, in quanto, pur contenendo in sé la possibilità di dare alla luce esseri viventi determinati, sono rigidamente vincolate nell'operare dai contenuti loro assegnati in origine dal Verbo creatore.
3. Non è possibile quindi rinvenire in una simile concezione alcuna variazione delle forme di vita apparse nel corso dei tempi sulla terra, nessuna mutazione di una specie in un'altra, nessuna complicazione della struttura sostanziale di alcun essere. Questo infatti necessiterebbe l'ammissione di un'evoluzione operante sulla base dell'influsso di cause autonome e mutevoli, misconoscendo non solo la costante azione di amministrazione da parte divina, ma anche l'immutabilità del modello in base al quale è stato costituito il creato.
L'eventuale apparizione di nuovi esseri non è altro che il comparire di una forma di vita successiva rispetto a quella di altre specie, un evento inserito nello sviluppo diacronico di quanto creato originariamente in modo sincronico.

1.3 Il sentiero mediano

Le due posizioni contrapposte che abbiamo visto fronteggiarsi nei primi decenni del secolo furono con il tempo dapprima affiancate, in seguito si può dire "sorpassate", da una terza lettura. Quest'ultima rendeva ragione, ispirandosi ad un criterio di equilibrio, alle istanze presenti nelle ricostruzioni sia "filo-evoluzioniste", sia "fissiste" del pensiero di Agostino. Se secondo questa terza interpretazione elementi di trasformismo radicale non si possono certamente rinvenire nell'opera del Vescovo d'Ippona, è comunque lecito ipotizzare che un certo margine per un'evoluzione del vivente collegata ad un piano finalistico concepito dalla Mente divina possa essere ritagliato senza eccessive forzature.

Un primo testo⁷³ al quale in quest'ottica possiamo cominciare con il fare riferimento è quello scritto da C. Boyer nel 1921. Ci interessa in particolare alla sezione in esso dedicata alla trattazione delle ragioni causali.

Innanzitutto secondo l'autore occorre stabilire se queste ultime siano per Agostino realtà interamente di tipo spirituale prossime all'Idea comunicata alla materia, o se invece si tratti di principi operanti a livello materiale. Certamente, se Agostino avesse seguito da vicino Plotino, la risposta sarebbe stata la prima; tuttavia, egli colloca le ragioni causali nel "mondo realizzato, spaziale e temporale", dando loro il carattere di "disposizioni" e di "virtualità"⁷⁴. Esse perciò, al pari delle altre creature apparse sulla terra, partecipano della

⁷³ Cfr. C. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Beauchesne, Paris 1921.

⁷⁴ *Ivi*, p. 130: «C'est dans le monde réalisé, spatial et temporel, qu'il place les raisons causales [...] Elles consistent dans des dispositions et dans des virtualités du monde existant».

Verità⁷⁵. Se tuttavia vengono da Agostino accostate alle altre realtà materiali, non bisogna dimenticare come esse imitino la potenza creatrice delle Idee presenti nel Verbo grazie alla propria virtù attiva e alla propria fecondità⁷⁶.

Tenendo presente ciò, si può sostenere a buon diritto secondo l'autore che "durare per il mondo significa evolversi" e che la cosmologia agostiniana è in questo senso propriamente un evoluzionismo⁷⁷. Proprio lo sviluppo delle virtualità create in principio rende possibile il verificarsi di quella che ordinariamente chiamiamo "storia del mondo". Fare queste affermazioni non significa per l'autore sbarazzarsi totalmente di qualsiasi intervento divino posto a dirigere tale evoluzione, tanto che sarebbe sbagliato rinvenire nel pensiero agostiniano prospettive trasformiste in senso lato. Certo è che, mediate attraverso la dottrina delle ragioni causali, quand'anche tali prospettive dovessero essere scientificamente ammesse non turberebbero il sistema del Santo⁷⁸.

Lo stesso Boyer tornerà a prendere in esame il medesimo tema a distanza di anni, dedicando ad esso nel 1931 un accurato articolo dal titolo *La théorie augustinienne des raisons séminales*⁷⁹. Questo testo conferma la posizione assunta dallo studioso nella sua opera maggiore, fornendone però una dimostrazione più dettagliata.

Anche in questa sede le ragioni causali sono sottratte ad una caratterizzazione puramente passiva, dal momento che in base al dettato agostiniano possono essere considerate delle "forze", delle "virtù" che non si limitano a "permettere", ma "determinano" lo sviluppo naturale. Quando un essere si produce in assenza di ragioni causali, è piuttosto allora che è appropriato parlare di "semplice passività"⁸⁰.

Tuttavia, si pone a quest'altezza l'interrogativo se, in quanto sostenitore della caratterizzazione di tali potenze quali "forze agenti e trasformantisi", Agostino possa aver ammesso almeno l'essenziale del paradigma evoluzionista⁸¹. Sicuramente una risposta negativa è ampiamente giustificata, in quanto il Vescovo d'Ipbona concepì tale dottrina nel quadro di un fissismo di stampo rigido⁸², il quale non ammette il passaggio da una

⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 131.

⁷⁶ *Ivi*, p. 131-132: «Rapprochées des choses par leur existence dans la matière, les raisons séminales imitent la puissance créatrice des Idées dans le Verbe par leur vertu active et par leur fécondité».

⁷⁷ *Ivi*, p. 132: «Durer pour le monde, c'est évoluer: tel est le sens de la théorie des raisons séminales. La cosmologie de saint Augustin est une évolutionnisme».

⁷⁸ *Ibid.*: «L'hypothèse transformiste ne pouvait se présenter à l'esprit d'Augustin: mais on voit que, fût-elle vérifiée, cette hypothèse ne troublerait en rien son système».

⁷⁹ C. Boyer, "La théorie augustinienne des raisons séminales", *Testi e Studi agostiniani*, vol. II, Roma 1931, pp. 795-819, ried. in *Id.*, *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de St. Augustin*, Milano: Marzorati, 1970, pp. 35-69 (da cui citiamo).

⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 61.

⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 62.

⁸² *Ibid.*: «La nature des raisons séminales est telle qu'elle peut s'accorder avec le fixisme le plus rigide; et de fait, c'est dans les cadres du fixisme que saint Augustin l'a pensée», p. 64: «Il est donc bien certain que le docteur d'Ipbona n'a utilisé les raisons séminales que dans l'intérieur de l'hypothèse fixiste, et qu'on ne peut sans marquer à la vérité le regarder comme un précurseur du transformisme».

determinata specie ad un'altra, criterio inderogabile per il rinvenimento di un grado minimo di trasformismo. Agostino quindi non si è posto il problema di trovare la ragione del passaggio di una specie ad un'altra, quanto piuttosto quello scritturistico di conciliare la creazione degli esseri in origine e la loro successiva apparizione nel corso dei tempi⁸³.

D'altro canto occorre anche precisare se Agostino debba essere considerato come un avversario di Darwin o di Lamarck. La risposta al quesito è lapidaria e sostiene la plausibilità d'inserire la dottrina delle ragioni causali all'interno di un paradigma evolucionistico di tipo moderato, debitamente distinto dal fissismo ordinario⁸⁴. Sarebbe bene a questo punto poter proseguire l'indagine per capire se le eventuali distinzioni prodotte dalle ragioni seminali siano di tipo accidentale o sostanziale, fermo restando che anche qualora la seconda ipotesi fosse da preferire, nulla vieterebbe di supporre che si eserciti un'azione divina capace di muovere verso i fini desiderati l'evoluzione implicata dall'apparire di tali differenze⁸⁵.

L'autore prende infine in esame l'ipotesi secondo cui le ragioni causali conterrebbero al proprio interno, seppur in dimensioni infinitesimali, gli esseri perfetti che dovranno poi venir condotti alla luce. Tale ipotesi non deve essere ritenuta plausibile per il fatto che tra ragione causale ed essere perfettamente sviluppato non vi sarebbe altra differenza che quella intercorrente tra una cosa "compressa" ed una "dispiegata", fatto questo che renderebbe illusoria la mobilità del mondo, impossibile l'apparire di qualsiasi novità e condurrebbe non al fissismo, ma "all'arresto dell'attività dell'universo"⁸⁶. L'opera del Vescovo d'Ippona sostiene invece il verificarsi di uno sviluppo, di un progresso nella storia delle ragioni seminali, in altre parole di un'evoluzione⁸⁷ resa possibile dalla cooperazione che le cause seconde mettono in atto con la Potenza divina nel creare esseri effettivamente nuovi. L'importanza delle creature non è quindi vanificata nelle riflessioni agostiniane⁸⁸.

L'anno precedente la pubblicazione del saggio di C. Boyer appena esaminato, era comparso un articolo di R. de Sinyet intitolato *Saint Augustin et le transformisme*⁸⁹, che

⁸³ Cfr *ivi*, p. 63.

⁸⁴ *Ivi*, p. 65: «Les raisons séminales pourraient aisément trouver place dans un système évolutionniste, à tout la moins dans un évolutionnisme modéré, vraiment distinct pourtant du fixisme ordinaire».

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ivi*, p. 66: «Aucune nouveauté ne se produirait. Ce ne serait pas seulement le fixisme, mais l'arrêt de l'activité dans l'univers. A notre avis, rien n'est plus éloigné de la pensée d'Augustin».

⁸⁷ *Ivi*, p. 67: «Il y a évidemment progrès et progrès réel, substantiel, dans l'histoire des raisons séminales. Il y a multiplication d'êtres, il y a apparition de perfection qui auparavant n'étaient pas en acte, c'est-à-dire n'existaient pas davantage que la faculté de donner de l'ombrage ne se trouve dans un gland».

⁸⁸ *Ivi*, p. 68: «Mais les forces naturelles produisent des résultats vraiment nouveaux. Sans doute, elles sont soutenuex, constituées, mues par Dieu. Mais Dieu n'agit pas seul ; il agit par elles et avec elles ; il les fait agir ; [...] C'est vraiment suivre une fausse piste que de chercher l'agustinisme dans l'effacement de l'activité des créatures ».

⁸⁹ Vedi *supra*, nota 3.

con dovizia trattava a fondo la questione, proponendo esiti non distanti da quelli di Boyer. La posizione di de Sinety potrebbe esser definita, usando le parole dello stesso autore, consona ad un “naturalismo cristiano inscritto in una metafisica realista”⁹⁰.

Sin dalle prime battute il lavoro manifesta l'intenzione di evitare forzature nel rispetto del pensiero agostiniano, nella consapevolezza che pretendere di catalogarlo quale sostenitore o detrattore del moderno evoluzionismo sarebbe equivalente a voler sapere se esso avrebbe o meno favorito la teoria elettromagnetica della luce⁹¹. Certamente è innegabile che la concezione agostiniana della creazione, sviluppatasi anche grazie all'influsso di Basilio e Gregorio di Nissa, possiede una vaga patina di evoluzionismo a causa del ruolo importante attribuito alle cause seconde nella formazione degli esseri, ma pretendere di trovarvi addirittura l'ammissione di un trasformismo generalizzato sarebbe fare violenza ai testi dell'Ipponate⁹². Un discorso analogo, de resto, potrebbe farsi per le letture fissiste degli scritti agostiniani⁹³.

L'articolo passa poi in rassegna per confutarle alcune tesi sostenute dal canonico de Dorlodot, sezione sulla quale non ci soffermiamo analiticamente. In sostanza de Sinety esprime la convinzione che, se lo studioso belga ha ragione nel negare la presenza di un fissismo estremo nel pensiero del Santo, tuttavia egli stesso cade in errore in primo luogo nel pretendere di dedurre da alcune aperture ad un'evoluzione moderata l'ammissione di un trasformismo generalizzato. In secondo luogo, lo scienziato di Lovanio avrebbe compiuto un grave errore teologico nel trascurare, trattando dell'origine dell'essere umano al pari di Darwin, la “differenza essenziale” e “l'impossibilità metafisica di un passaggio naturale dalla sfera animale a quella antropologica”⁹⁴.

Proprio nelle pagine dedicate al delicatissimo nodo della comparsa dell'uomo, che ha attirato su di sé le più grandi resistenze in ambito ecclesiastico nei confronti delle teorie evoluzionistiche, viene esplicitata l'idea di “evoluzione moderata”, fedele al dettato agostiniano. Essa consiste in un intervento divino necessario a regolare “la realizzazione progressiva del piano dell'universo” cooperante con l'azione ordinaria delle cause seconde⁹⁵.

In ultima istanza le convinzioni del vescovo d'Ipbona non sono precisate con esattezza scientifica, fatto che comunque non stride con quella che egli ritiene sarebbe stata il principio guida della teologia agostiniana, se essa avesse potuto confrontarsi con i dati in possesso delle moderne teorie scientifiche. Agostino avrebbe intrapreso la via del

⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 264.

⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 244, p.246, p. 259.

⁹² Cfr. *ivi*, p. 249.

⁹³ Cfr. *ivi*, p. 255.

⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 262-264.

⁹⁵ *Ivi*, p. 265: «Son intervention est nécessaire dans l'hypothèse de la réalisation progressive du plan de l'univers, dans laquelle il laisse aux causes secondes, avec son concours ordinaire, le mode de causalité qui est conforme à leur nature. Il supplée par un concours spécial et extraordinaire aux déficits qui tiennent à cette même nature».

dialogo e del confronto con la scienza, nella consapevolezza che, pur non potendo contrastare apertamente ciò che è stato dimostrato con certezza per via sperimentale, per trovare Dio occorre affrontare questioni in cui la sola indagine scientifica non è sufficiente a fornire risposte, e di conseguenza occorre munirsi di strumenti concettuali ad essa ulteriori⁹⁶.

Nello stesso anno la rivista *Gregorianum* pubblicò un importante articolo, scritto da P. Galtier, dedicato proprio al tema poc'anzi citato dell'origine dell'umanità⁹⁷. Potrebbe destare perplessità il fatto che ne sia fatta menzione parlando di una tendenza interpretativa moderatamente aperta in rapporto all'accostamento del pensiero agostiniano all'revoluzionismo, dal momento che le conclusioni contenute nell'articolo di Galtier sostengono l'impossibilità della derivazione del corpo umano da esseri primitivamente creati per *via naturale*. Tuttavia, il fatto che tale articolo sia spesso citato nella letteratura come ostile alla presenza del concetto di evoluzione nell'opera agostiniana ci sembra necessiti di alcune correzioni.

L'autore infatti, dopo aver dedicato alcuni cenni all'utilizzo della dottrina della creazione virtuale da parte di Papa Atanasio II contro i sostenitori della generazione delle anime, pone come titolo della seconda parte dello studio il quesito: *L'évolutionnisme peut-il s'appliquer à l'origine du corps d'Adam?*. Ciò che bisogna indagare per risolvere il quesito è "se l'idea di creazione virtuale comporti l'ipotesi di un primo corpo umano derivante da un organismo anteriore e condotto naturalmente alla sua forma definitiva senza che Dio sia intervenuto altrimenti che per assicurare il funzionamento regolare delle attività da lui ordinate" e se il pensiero del Santo concepisca una giustificazione teorica di una visione evoluzionista del mondo, in base alla quale "la moltiplicazione e la diversificazione degli esseri si svolgerebbero senza alcun intervento divino speciale e per il solo sviluppo delle forze o delle potenzialità contenute dall'origine negli elementi"⁹⁸.

Lo studioso, prendendo le mosse dal secondo interrogativo, facendo leva sulla dottrina delle ragioni seminali, sembra escludere che si diano secondo Agostino interventi speciali divini nel corso dell'evoluzione temporale del mondo per aggiungere nuovi esseri a quelli tratti dal nulla all'inizio dei tempi⁹⁹. Una simile considerazione lascia quindi aperta la possibilità di leggere nelle pagine agostiniane l'idea di uno sviluppo e di una diversificazione autonomi del vivente nella sua quasi totalità, dal momento che tale discorso non è applicabile all'origine della specie umana¹⁰⁰. Attentamente considerata,

⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 267.

⁹⁷ Cfr. P. Galtier, "Saint Augustin et l'origine de l'homme", *Gregorianum*, 11 (1930), pp. 5-31.

⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 24.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 26-27.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 28: «Mais, y croirait-on pouvoir faire une réponse affirmative pour l'ensemble des êtres vivants, on devrait cependant s'interdire de mettre sous le couvert du grand docteur un évolutionnisme s'étendant jusqu'à l'origine du corps du premier homme. Sur ce point particulier, en effet, son enseignement exclut positivement l'hypothèse d'une descendance purement naturelle».

l'esegesi agostiniana della creazione dell'uomo deve essere ritenuta infatti "un caso tipico di intervento eccezionale di Dio all'interno dell'evoluzione del mondo e degli esseri"¹⁰¹, agente per mezzo di alcune potenze passive inserite negli elementi, di per sé incapaci di produrre i medesimi effetti in modo autonomo.

Se quindi, in ultima analisi, Galtier nega che Agostino abbia concepito l'origine della specie umana per derivazione naturale da specie preesistenti, non nega che una certa applicabilità di una simile teoria agli altri ambiti del vivente sia possibile.

Alla fine degli anni Quaranta apparve sulle pagine della rivista *Bulletin de littérature ecclésiastique* uno dei più penetranti contributi dedicati al tema delle ragioni causali ad opera di R. Capdet¹⁰². L'articolo non contiene affermazioni esplicite riguardanti il tema della relazione del concetto di evoluzione, considerato in senso forte, con la dottrina delle ragioni causali.

Tuttavia, trattando del ruolo svolto dalle ragioni causali nel contribuire allo svolgimento del corso naturale del creato, l'autore le descrive come dotate di "attitudine vera", "potere autentico", "attività comprensibile attraverso l'intelligenza"¹⁰³. Dicendo questo, Capdet oppone poi apertamente la propria visione a quella sopra citata di H. Woods, il quale considerava le ragioni causali alla stregua di potenze totalmente passive¹⁰⁴. Se infatti il fatto che sia Plotino che gli Stoici concepirono tali ragioni dotate di attività non fosse un argomento sufficiente, ridurle al ruolo di pure potenze "recettive" implicherebbe una moltiplicazione degli atti di creazione divini e di conseguenza una contraddizione con quello stesso dato biblico, la simultaneità dell'intera creazione, per salvaguardare il quale erano state concepite da Agostino.

La conclusione cui perviene l'autore e che ci sembra essere in sintesi l'affermazione del favore che incontra l'idea di un'evoluzione moderata. La causalità seconda ha certamente bisogno della cooperazione divina per sortire degli effetti, ma è al contempo nel proprio ambito una causalità autentica¹⁰⁵. Ecco perché troviamo fortemente criticata l'interpretazione di Gilson cui abbiamo sopra accennato, secondo cui la dottrina delle ragioni causali vanificherebbe l'efficacia delle cause seconde, facendo leva sulla convinzione che "attraverso le ragioni causali le creature godano di una vera causalità, di un'efficacia autentica e di una reale autonomia"¹⁰⁶.

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, p. 30.

¹⁰² Cfr. R. Capdet, "Les raisons causales d'après saint Augustin", *BLE*, 50 (1949), pp. 208-228.

¹⁰³ Cfr. *ivi*, p. 225.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 226: «A moins que le Révérend Père ne veuille dire seulement que les raisons causales ne peuvent passer à l'acte sans le concours général divin - chose indiscutable - il faut maintenir contre lui leur activité propre».

¹⁰⁵ *Ibid.*: «Causalité seconde, donc ayant besoin du concours divin, mais causalité vraie dans sa sphère».

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 228.

Pochi anni più tardi un altro notevole contributo dedicato alla dottrina delle ragioni agostiniane vide la luce a firma di F. J. Thonnard¹⁰⁷.

Secondo lo studioso francese, il ruolo scientifico da attribuire alla suddetta dottrina è sicuramente un tema che interessa specialmente i moderni, ma che storicamente possiede un minor valore. Punto di partenza necessario per comprenderne il significato è comunque il grande rispetto dimostrato da Agostino nei riguardi dei dati scientifici certi, con cui si guardò sempre dall'entrare in conflitto.

Qualora lo storico delle idee, nonostante le difficoltà, volesse accostare il pensiero del Vescovo d'Ipbona ad una determinata forma di concettualità moderna, dovrebbe d'altro canto tener presente che, più che al paradigma darwiniano, esso può dirsi prossimo alla filosofia bergsoniana. Al pari delle ragioni causali, l'"*élan vital*" del filosofo francese si armonizza perfettamente con l'idea di una "sorgente libera dalla quale scaturisce l'evoluzione del mondo, imprevedibile per noi e, nonostante tutto, ordinata al suo interno"¹⁰⁸. Tuttavia, un simile accostamento deve tener presente come il modo di intendere le ragioni causali da parte di Agostino "ben s'accorda, se non meglio, con il fissismo più stretto".

Bisogna però aggiungere che la grande elasticità che ne caratterizza la formulazione rende le ragioni causali elementi teorici molto aperti nei confronti dell'ipotesi evoluzionista moderna¹⁰⁹. Certamente non si può pensare al giorno d'oggi ad una forma di indipendenza tra le specie quale quella ammessa nel quadro di un rigido fissismo con cui si potrebbe accordare una parte delle affermazioni agostiniane, ma è auspicabile comprenderne alcune altre come facenti riferimento, tra le condizioni di sviluppo delle ragioni causali, ad una "influenza causale mutua delle specie, che conduca a poco a poco all'apparizione di forme più perfette grazie alla collaborazione delle meno perfette, secondo un concatenamento ordinato, una legge naturale, ricevendo d'altronde tutta la propria efficacia dall'influenza costante della divina Provvidenza"¹¹⁰. Se in definitiva non si può dire che fosse un trasformismo in piena regola, l'agostinismo potrebbe divenirlo senza far violenza in misura eccessiva al proprio spirito¹¹¹.

Uno dei testi che affronta la questione dal punto di vista scientifico in maniera più stringente è sicuramente quello composto nel 1961 da A. Holl¹¹². L'autore si propone,

¹⁰⁷ Cfr. F. J. Thonnard, "Les raisons seminales selon Saint Augustin", *Actes du XI^e Congrès International de Philosophie*, vol. XII, Amsterdam-Louvain: North Holland-Nauwelaerts, pp. 146-152.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 152.

¹⁰⁹ *Ibid.*: «Incontestablement, néanmoins, une telle théorie reste ouverte plus que d'autres à l'hypothèse évolutionniste moderne, en raison surtout de l'étonnante souplesse et plasticité des raisons séminales».

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*: «Bref, si Saint Augustin ne fut pas transformiste, l'agostinisme pourrait le devenir sans manquer, semble-t-il, à son esprit».

¹¹² Vedi *supra*, nota 2.

mediante questa ricerca, di stabilire non solo se sia corretto parlare di Agostino in termini di teorico dell'evoluzione, ma anche di mettere in luce se e quale utilità la nozione di *ratio seminalis* possa rivestire in rapporto alla scienza contemporanea. Il testo è conseguentemente denso e ricco di passaggi contenenti ragionamenti e terminologia di carattere tecnico. Ne seguiremo brevemente il percorso, limitandoci ai tratti che interessano da vicino la nostra problematica.

Dopo aver dedicato due brevi sezioni alle fonti ed alle ragioni teoretiche che stanno alla base del concetto agostiniano tematizzato, il testo si propone di mettere in luce come i vari interpreti, nel corso degli anni intercorrenti tra il 1930 ed il 1954, abbiano compreso la dottrina delle ragioni seminali. All'interno di questa sezione, si trova un paragrafo, per noi di grande interesse, intitolato: *Entwicklung und seminalis ratio*¹¹³. Esso si apre affermando che, anche se in nessun modo può dirsi legittimo un lavoro teso a rinvenire nei pensatori antichi una concettualità dello sviluppo e dell'evoluzione come quella che possiamo al giorno d'oggi concepire, tuttavia meritano attenzione il fatto che una simile operazione sia stata compiuta e le ragioni in base alle quali questa è stata intrapresa. Richiamandosi quindi ai contributi sopra citati di C. Boyer e F. J. Thonnard, Holl mostra che le ragioni seminali sono in quest'ottica descritte come cause attive, non contenenti in sé ogni attuazione possibile come si potrebbe pensare da un punto di vista fissista, ma portatrici di progresso sostanziale ed evoluzione effettiva¹¹⁴.

L'ampia parte centrale del testo è invece dedicata da un lato alla precisazione del significato della terminologia scientifica e delle diverse posizioni presenti in seno al dibattito riguardante i moderni paradigmi evolucionistici, e dall'altro alla presentazione delle opinioni addotte dagli interpreti agostiniani in materia.

L'autore si profonde in seguito nell'analizzare i termini *ratio*, *seminalis* e *seminalis ratio*, giungendo ad alcune conclusioni: innanzitutto essi devono essere compresi nell'orizzonte più ampio della causalità divina, tanto che "per Agostino ogni ragione seminale è una ragione di sviluppo, ma non ogni ragione di sviluppo è da parte sua una ragione seminale"¹¹⁵.

In secondo luogo, tale causalità implicata nell'azione delle ragioni seminali deve essere intesa non in senso *performante*, ma *epigenetico*¹¹⁶.

In terzo luogo, una volta stabilito che le ragioni seminali sono portatrici della causalità divina in senso *costitutivo* ("*konstitutiv*") e *consecutivo* ("*konsekutiv*"), bisogna precisare che tale causalità divina prima è estesa da Agostino ad ogni ambito del reale,

¹¹³ Cfr. *ivi*, pp. 16-19.

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 17.

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 43.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 43: «Es heißt dies nämlich nichts anderes - und das wird, vielleicht in Unkenntnis oder Nichtbeachtung der modernen Entwicklungslehre leiden nicht hervorgehoben - daß Augustin die Entwicklungsursächlichkeit der seminalis ratio nicht *präformistisch*, sondern *epigenetisch* verstand. Anders ausgedrückt: Der Same enthielt das Samenprodukt keineswegs schon *formal*, sondern *kausal*, nämlich im Samengedanken».

fatto che comunque non pregiudica l'esistenza di uno spazio di attività da parte delle creature¹¹⁷.

Si può in conclusione sostenere, secondo Holl, che la dottrina delle ragioni causali renda verosimilmente ammissibile un'evoluzione di tipo moderato, venendo così ad assumere una valenza notevole nel "gettare un ponte" sullo spazio molte volte troppo ampio posto a dividere "natura e spirito, filosofia e scienza naturale, creazione ed evoluzione"¹¹⁸.

Pochi anni più tardi apparve un nuovo contributo, scritto da J. M. Brady, dedicato al tema delle ragioni seminali agostiniane¹¹⁹.

Scorrendo l'approfondimento dedicato a questo tema del pensiero del vescovo d'Ippona, ci si imbatte in una caratterizzazione delle ragioni seminali quali "potenze attive e secondarie, con nessuna corrispondente potenzialità naturale passiva" in grado di determinare in relazione agli esseri viventi "nascita, modalità di formazione, crescita graduale o incremento di misura"¹²⁰.

Nonostante facciano sì che da un determinato essere vivente ne derivi uno ad esso simile e non uno di tipo differente, tali principi vengono smarcati da una visione puramente fissista. L'autore infatti dichiara di voler evitare le due posizioni estreme di de Dorlodot e di Woods, allineandosi esplicitamente a quella sostenuta da Mc Keough¹²¹: la dottrina delle ragioni seminali non nega il dominio supremo divino, lo articola semplicemente in relazione all'autonomia causale delle cause seconde¹²².

Agli inizi degli anni Settanta del secolo scorso vide la luce l'edizione francese del *De Genesi ad litteram* curata da P. Agaësse ed A. Solignac per la collana della "Bibliothèque Augustinienne": all'interno dell'ampio apparato di note che segue la traduzione del testo, una sezione è dedicata alla trattazione della dottrina delle ragioni causali¹²³. La parte finale di questa sezione è dedicata a fornire qualche indicazione sulla questione controversa del rapporto Agostino - evoluzionismo.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 45: «Augustinus wahrte also einerseits die Erstursächlichkeit Gottes im vollen Umfang, erkannte jedoch auch dem Geschöpf (in unserem Fall der *seminalis ratio*) eine einige (Entwicklungs)Ursachlichkeit zu».

¹¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 62.

¹¹⁹ Cfr. J. M. Brady, "St. Augustine's Theory of Seminal Reasons", *NSc*, 38 (1964), pp. 141-158.

¹²⁰ Cfr. *ivi*, p. 149.

¹²¹ Cfr. Mc Keough, *The meaning of the rationes seminales in St. Augustine* (Ph. D. diss.), Washington D. C. 1926.

¹²² Brady, "St. Augustine's Theory", cit., p. 157: «Augustine's theory of seminal reasons, then, is an explanation which maintains the supreme domination of God, affirms the secondary causality of some creatures, and asserts the unfolding of visible things. This account is quite different from emergent evolutionism such as many American naturalists maintain».

¹²³ Cfr. A. Solignac, Note complémentaire "Le double moment de la création et les 'raisons causales'", in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres*, (I-VII). Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac (BA 48), Paris 1972, pp. 653-668.

Una prima considerazione di Agäesse e Solignac precisa come il sistema agostiniano sia stato concepito secondo prospettive del tutto differenti da quelle dell'attuale paradigma scientifico. La dottrina dell'Ipponate si presenta infatti come un'*esplicazione teologica*, un *intellectus fidei*, non come una *teoria scientifica*, al pari dell'evoluzionismo¹²⁴, la quale tra le altre cose deve essere esclusa non perché contraddittoria rispetto all'Onnipotenza divina, quanto piuttosto perché non in linea con il dato rivelato .

Lo stesso fissismo deve essere escluso dal pensiero dell'Ipponate, perché ciò che con esso si confonde non è altro che un *determinismo causale*, una forma di *razionalità* nel passaggio dalla causa all'effetto, una *virtualità determinata* presente negli *elementa mundi*¹²⁵.

Tuttavia, e qui si gioca l'intera posta della proposta interpretativa dei due studiosi francesi, se evoluzionismo significa teoria scientifica in grado di porre alla teologia dei problemi autentici, allora si può dire che il paradigma di interpretazione della fede cristiana che Agostino propone può risultare utile anche per i teologi contemporanei¹²⁶. Per i teologi moderni, costretti da un lato ad ammettere "*sul piano scientifico l'evoluzione delle specie viventi, e senza dubbio la trasformazione evolutiva dell'universo*", dall'altro a salvaguardare "*sul piano dogmatico l'ordine che vige in seno all'universo in quanto creato*", il sistema agostiniano può fungere da punto di riferimento nel pensare una "*razionalità all'interno della contingenza*"¹²⁷. In definitiva il pensiero agostiniano può essere facilmente smarcato dall'alternativa tra evoluzionismo e fissismo, ma può al contempo accordarsi con il primo, qualora sia inteso come "razionale e conciliabile con la Creazione e la Provvidenza di Dio".

Citiamo insieme, infine, due testi apparsi nel corso della seconda metà degli anni Settanta, nei quali è possibile rinvenire una scelta interpretativa analoga a quella che stiamo esponendo.

Il primo è l'articolo, pubblicato nel 1976 ad opera di P. de Vooght, intitolato *Saint Augustin et l'évolutionnisme*¹²⁸. Anche in questo caso l'autore ritiene sia impossibile considerare Agostino come partigiano o avversario dell'evoluzionismo: ciò però non che esclude rivesta una certa utilità per il Cristianesimo contemporaneo confrontarsi con un

¹²⁴ Cfr. *ivi*, p. 665.

¹²⁵ Cfr. *ivi*, p. 666.

¹²⁶ *Ibid.*: «Mais si l'on si prend l'évolutionnisme comme une théorie, qui, bien que scientifique, pose des problèmes théologiques, c'est-à-dire si on la prend dans une perspective analogue à celle d'Augustin (qui veut concilier le *omnia simul* avec le développement de l'univers), alors le système d'*intellectus fidei* qu'il propose peut servir de modèle à l'*intellectus fidei* qui est la tâche du théologien d'aujourd'hui».

¹²⁷ *Ivi*, p. 667: «Or le système augustinien est une première tentative cohérente pour penser cette rationalité dans la contingence».

¹²⁸ Cfr. P. de Vooght, "Saint Augustin et l'évolutionnisme", in *Pluralisme et œcuménisme en recherches théologiques: mélanges offerts au R. P. Dockx*, Paris: Gembloux-Duculot, 1976, pp. 27-35.

siffatto ambito di pensiero. In sede conclusiva emerge poi la conclusione che lo spirito di Agostino possa accogliere “con perfetta serenità i risultati certi della scienza biologica, così come quelli di qualsiasi altra scienza”, dal momento che in “qualsiasi cosa la scienza scopra all’interno della natura, possiamo riconoscere il dispiegamento delle potenzialità che Dio vi pose *in principio*, attraverso l’atto creatore”¹²⁹.

Il giudizio con il quale abbiamo deciso di concludere la nostra disamina si trova all’interno di un testo¹³⁰ di J. J. O’Meara dedicato all’analisi della creazione dell’uomo teorizzata nel *De Genesi ad litteram*. Il testo, che nella prima parte si trova a confrontarsi ampiamente con la tematica delle conoscenze scientifiche possedute da Agostino, non tralascia la discussione relativa al presunto evoluzionismo del Vescovo d’Ippona.

Certamente non si può ritenere che il pensiero del Santo sia inscrivibile all’interno di un paradigma trasformista moderno, dal momento che in esso non trova spazio l’ammissione di uno sviluppo naturale eccedente le limitazioni imposte in origine negli elementi attraverso le ragioni causali. Tuttavia la dottrina agostiniana può essere ritenuta un “contesto piuttosto favorevole per una teoria scientifica dell’evoluzione delle specie viventi e per la trasformazione evolutiva dell’universo”¹³¹. A testimonianza di questo suo giudizio mediano, l’autore indica da un lato la frequenza con la quale compaiono nei testi agostiniani i termini legati al mutamento naturale, e dall’altro la necessità di ricondurre la creazione delle ragioni causali e gli sviluppi da esse derivanti ad una forma di più alta razionalità.

In modo molto sintetico è possibile quindi ricapitolare le convinzioni fondamentali che animano questa terza soluzione interpretativa, che pretende di rendere ragione di alcuni elementi presenti nelle due correnti sopra esaminate in accordo con le autentiche intenzioni agostiniane:

1. Non è corretto sostenere l’alternativa tra evoluzione assoluta delle potenzialità naturali e reiterazione di speciali interventi di creazione divini.
2. La prima soluzione deve essere scartata perché sarebbe equivalente all’ammissione di un panteismo assoluto, di un cambiamento – il termine “evoluzione” sarebbe infatti improprio – cieco ed irrazionale assolutamente incompatibile con lo spirito agostiniano.
3. La seconda soluzione non può essere adottata in quanto corre il rischio di svalutare l’irripetibilità dell’atto iniziale di *creazione dal nulla*, confondendone la modalità con quella implicata nell’ammissione dell’azione di “amministrazione” divina del corso naturale del mondo. In secondo luogo una simile prospettiva

¹²⁹ Cfr. *ivi*, p. 35.

¹³⁰ Cfr. J. J. O’Meara, *The creation of man in St. Augustine’s “De Genesi ad litteram”*, (The Saint Augustine Lecture 1977), Villanova: Univ. Villanova Pa., 1980.

¹³¹ Cfr. *ivi*, p. 33.

finirebbe per azzerare l'autonomia e la partecipazione al piano divino da parte delle creature, al pari di una posizione determinista in campo etico.

4. Le ragioni causali recano in sé i contenuti del progetto evolutivo del mondo, così come sono concepiti dal Creatore, e non devono essere caratterizzate in termini di passività.
5. Il pensiero agostiniano considera ammissibile una forma di "evoluzione moderata", alla cui attuazione concorrono la causalità "amministratrice" divina e l'apporto positivo fornito dalle cause seconde in modo autonomo. Una simile soluzione garantisce la partecipazione da parte delle creature al miglioramento dello stato di volta in volta attuale in cui si trovano inserite, e la razionalità di questo movimento naturale progressivo.

2 Seconda questione: *rationes causales*, miracolo e natura

Oltre alla funzione fondamentale di rendere ragione dello sviluppo consueto del creato, conciliandone le modalità con i dati relativi alle operazioni divine presenti nelle Sacre Scritture, la dottrina delle ragioni causali svolge un ulteriore ruolo di primaria importanza all'interno del pensiero agostiniano, ossia quello connesso alla spiegazione del verificarsi degli eventi miracolosi.

Se nel primo caso gli interpreti hanno profuso i propri sforzi nel tentativo di comprendere quale fosse precisamente il corso *ordinario* degli eventi, così come concepito da Agostino, e quale forma di causalità le ragioni causali effettivamente esercitassero, nel secondo si sono trovati ad affrontare quesiti concernenti la relazione tra le caratteristiche dell'ordinamento naturale precedentemente messe in luce e quei fenomeni di tipo *straordinario*, rispetto ad esse apparentemente in contrasto.

Le analisi filosofiche relative alla concezione agostiniana del miracolo ruotano attorno al concetto di "*natura*" con l'intenzione di testarne la solidità e definirne l'estensione mediante il confronto con quel particolare ambito che noi oggi comunemente, senza eccessivi scrupoli terminologici, definiremmo "*sovranaturale*".

La posta in gioco è sostanzialmente quella di accertare se Agostino abbia concepito, alla luce di quanto teorizzato in materia di causalità divina e di sviluppo delle singole realtà a partire dalle ragioni causali, l'evento miracoloso quale sospensione delle norme regolanti l'ordine consueto degli eventi, o se invece esso possa essere collocato all'interno della sfera di ciò che può dirsi "naturale".

In secondo luogo, è necessario comprendere se e in che misura, ai fini del verificarsi del miracolo, intervenga esclusivamente l'azione della volontà divina o sia invece possibile ritagliare uno spazio d'attività, più o meno ampio, al dispiegarsi delle virtualità presenti nelle ragioni causali.

In terzo luogo bisogna comprendere se, alla luce dei risultati dell'indagine, sia possibile affermare che Agostino abbia effettivamente teorizzato un concetto di natura definitivo e determinabile alla luce di norme fisiche immutabilmente stabilite, quand'anche la sua estensione superi costantemente la portata di ogni umana capacità di comprensione, o se invece il paradigma di ciò che può a ragione venire definito come "naturale" sia destinato a rivestire un carattere *per noi* stabile, ma *in sé* provvisorio e perennemente turbato dai sovvertimenti operati dagli interventi diretti della volontà divina.

Quanto alla discussione tra gli interpreti relativa a questi quesiti, non si può affermare che possieda le caratteristiche di un dibattito acceso e serrato quale quello sopra ricordato a proposito del presunto "evoluzionismo agostiniano". Tuttavia sarebbe scorretto lasciare adito all'idea che quella del miracolo sia una tematica di interesse marginale divenuta oggetto di analisi sporadiche. Ogni contributo che riponga la propria attenzione sulla dottrina delle ragioni causali si trova infatti a dover fare i conti con tale questione. A conferma di questo, quasi tutti le opere o gli articoli che abbiamo citato a proposito del dibattito sopra esposto dedicano una sezione, ciascuna dotata di ampiezza differente, alla connessione tra miracolo e ragione causale.

Per evitare di raccogliere in un elenco ripetitivo e privo di reale valore le opinioni contenute in ogni lavoro nel quale è stata tematizzata la dottrina delle ragioni causali, ci limitiamo a fornire una breve analisi di alcuni studi che hanno fatto oggetto di una lettura analitica la concezione agostiniana del miracolo. Da questo resoconto emergeranno tuttavia tutte le diverse sfumature interpretative che a nostro avviso è possibile rinvenire nel panorama della letteratura critica su questo argomento.

La prima posizione di rilievo in relazione alla comprensione agostiniana dell'evento miracoloso è quella espressa da J. Martin nelle pagine dello studio intitolato *Saint Augustin*.

Il miracolo, in pieno accordo con la nota definizione agostiniana presente nel *De utilitate credendi*¹³², non sarebbe altro che l'effetto di un'azione divina, la quale "non ha nulla di più forte, né di più immediato rispetto a quella da cui risultano i fenomeni ordinari"¹³³. Sarebbero solamente dei "semplici particolari esteriori"¹³⁴ di importanza secondaria a marcare la distinzione tra gli accadimenti ordinari e quelli straordinari. In quest'ottica, diviene insostenibile l'affermazione di una contraddittorietà

¹³² *util. cred.* xvi, 34: «Miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet». Cfr. *De utilitate credendi*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, sect. VI, pars I: *De utilitate credendi*, *De duabus animabus*, *Contra Fortunatum*, *Contra Adimantum*, *Contra epistulam fundamenti*, *Contra Faustum*, recensuit J. Zycha (CSEL 25/1, p. 43, xvi-xvii), Tempsky-Freytag, Vindoboanae-Lipsiae 1891, pp. 3-48.

¹³³ Cfr. Martin, *Saint Augustin*, cit., p. 317.

¹³⁴ Cfr. *ivi*, p. 319.

dell'accadimento miracoloso rispetto alle norme vigenti in seno all'ordine originariamente costituito. Dio infatti avrebbe posto all'interno della natura il principio di tutto ciò che accade, sia che si tratti di un fenomeno naturale, sia invece di un miracolo¹³⁵. Tale principio è infatti contenuto, in una duplice maniera, all'interno delle ragioni seminali poste in principio negli elementi del mondo¹³⁶. A questo punto è possibile trarre due conclusioni importanti: da un lato Dio produrrebbe per mezzo di un intervento diretto sia il fenomeno naturale che quello miracoloso, dall'altro tale azione opera in conformità alle condizioni poste dalla Sua immutabile volontà¹³⁷.

Questo duplice ordine di considerazione è quindi in grado di salvaguardare l'immutabilità divina, scongiurando il ricorso, per spiegare l'evento straordinario, a forme di volontà divina particolare al pari di quanto sarà fatto da Malebranche¹³⁸.

Al tema del miracolo è dedicato un ampio spazio da T. A. Lacey all'interno del suo studio dedicato alla concezione agostiniana di ordine naturale¹³⁹.

L'interesse relativo a tale concetto sorge a partire dall'affermazione secondo cui nel pensiero agostiniano sarebbe presente un'identità sostanziale tra volontà divina ed ordine della creazione, circostanza questa che renderebbe di fatto nulle le possibilità che azioni esterne alla natura possano essere attuate. Sarebbe quindi in sostanza assente la distinzione marcata tra "naturale" e "sovranaturale" divenuta canonica nel corso della teologia successiva¹⁴⁰. Nonostante Agostino non abbia composto un trattato sistematico dedicato alla tematica del miracolo, essa riveste in alcune sue opere un ruolo decisivo: conformemente alle affermazioni sopra citate, ogni evento straordinario deve essere per lui definito pienamente naturale, non essendo il suo carattere prodigioso altro che la conseguenza dell'ignoranza delle cause da parte di chi osserva. Seppur vi sia una differenza tra le varie tipologie di eventi miracolosi, non esiste alcuna linea di demarcazione così netta in grado di escludere alcun miracolo dall'ordinamento naturale, coincidente, come detto, con l'immutabile volontà divina¹⁴¹.

Una simile posizione non sarebbe il frutto di un mero intento apologetico, ma deriverebbe dalla volontà di mostrare la compatibilità esistente tra corso ordinario dei fenomeni ed eventi miracolosi, nell'ottica di difendere la dottrina dell'unità ed onnipotenza divine relativamente alle accuse mosse dalle varie teorie favorevoli al caso,

¹³⁵ Cfr. *ivi*, p. 322.

¹³⁶ Cfr. *ivi*, p. 323-324.

¹³⁷ *Ivi*, p. 324: «Voici donc deux points bien acquis: le premier, c'est que Dieu produit par son intervention directe, soit le phénomène naturel, soit le miracle; et le second, c'est que dans l'un comme l'autre cas, Dieu agit d'après les conditions posées par sa volonté immuable».

¹³⁸ Cfr. *ivi*, p. 325.

¹³⁹ Cfr. T. A. Lacey, *Nature, Miracle and Sin: a Study of Saint Augustine's Conception of Natural Order*, London: Longmans-Green & Co., 1916.

¹⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 75.1

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 78.

al pluralismo o all'azione di entità esterne¹⁴². Agostino considererebbe il miracolo, in altri termini, come appartenente all'ambito del naturale, in modo tale da occupare però una posizione distinta da quella dei fenomeni inseriti nel suo corso ordinario: non sarebbe corretto dal punto di vista agostiniano ritenere quindi né che esso si verifichi *contra naturam*, né collocarlo eminentemente *supra naturam*¹⁴³.

Osservazioni rilevanti ai fini della comprensione del significato che l'apparizione dell'evento miracoloso assume nel pensiero di Agostino sono contenute nel noto contributo dedicato da C. Boyer alla dottrina delle ragioni causali.

La concezione agostiniana riguardante il miracolo viene definita come pienamente "tradizionale", poiché prevede che esso scaturisca non dall'esplicazione delle virtualità ordinarie presenti nelle cause seconde, ma in seguito ad un intervento divino capace di "orientare queste cause verso un fine determinato". Lasciate libere di proseguire nel compito di rendere attuale il normale sviluppo degli esseri secondo quanto in esse stabilito, le cause seconde darebbero vita ad effetti differenti da quelli che si verificano allorché Dio inserisce delle cause particolari non collocate in origine nella trama del mondo, ma "riservate al proprio progetto"¹⁴⁴.

Dopo aver fatto riferimenti alle spiegazioni addotte da Agostino in diverse occasioni a margine dei racconti di differenti accadimenti straordinari presenti nelle Scritture, l'autore afferma, commentando il testo scritto dal vescovo d'Ipbona a proposito della creazione di Eva, che è possibile rinvenire una chiara distinzione tra i concetti di "natura" e "potenza naturale" da una parte, di "miracolo" e "potenza obbedenziale" dall'altra. Mentre nel primo caso si può trovare una correlazione con delle ragioni causali inserite all'interno delle cose, nel secondo bisogna far ricorso ad un ordine di causalità presente esclusivamente in Dio, di cui in seno alle cose non è preparata che la sola possibilità¹⁴⁵.

Per comprendere a pieno il pensiero dell'autorevole studioso sulla tematica in esame, è estremamente utile integrare queste osservazioni con alcune altre contenute in un contributo dallo stesso dedicato esplicitamente al concetto agostiniano di "natura"¹⁴⁶.

Il ragionamento di Boyer parte dal fatto che, se si vuole sostenere l'esistenza di un piano "sovrannaturale" che non sia "chimerico", bisogna che ve ne sia dirimpetto uno

¹⁴² *Ivi*, p. 81: «It may be necessary to observe that these remarks are not evasions of a distressed apologetic. Augustine was anxious to fit miracles into the general scheme of things, not for the purpose of countering objections to miracle, but rather with the intention of showing that such abnormal events did not break up the continuity of nature. He was defending the universality of providence, the doctrine of the unity and omnipotence of God, against theories of chance, of pluralism, of intrusive agencies».

¹⁴³ *Cfr. ibi*, p. 85.

¹⁴⁴ *Cfr. C. Boyer, "Les raisons séminales", in Essais, cit., p. 53.*

¹⁴⁵ *Cfr. ibi*, p. 58: «Les raisons causales des événements naturels sont insérées dans les choses ; les raisons causales des événements de grâce et des miracles, qui sont des symboles de la grâce, n'ont leur raison causale qu'en Dieu seul, et dans les choses rien n'a été préparé que leur possibilité».

¹⁴⁶ C. Boyer, "La notion de nature chez saint Augustin", *Doctor communis*, 8 (1955), pp. 65-76, ried. in: *Id., Essais anciens et nouveaux, cit., pp. 215-228* (da cui citiamo).

“naturale ben determinato”. Parimenti, la nozione di miracolo non possiede alcun valore che in presenza di un corso degli eventi ordinario in senso stretto. Proprio l’esistenza nel pensiero agostiniano di un preciso concetto di “natura”, determinante per l’articolarsi di ogni teologia organicamente concepita, è stata messa in dubbio da alcune letture dell’opera del Santo¹⁴⁷.

Una simile affermazione affonda le proprie radici in un triplice ordine di testi: innanzitutto poggia su quei luoghi in cui si identificano *natura umana* e *lo stato in cui fu creato Adamo*, in secondo luogo su quelli dove *natura* viene definita *ciò che Dio vuole che sia*, infine su alcuni passi nei quali verrebbe a mancare ogni distinzione tra *fenomeni naturali* e *fatti stupefacenti*¹⁴⁸. Naturalmente noi dedicheremo una certa attenzione alle considerazioni relative al terzo argomento citato.

Discutendo quest’ultimo ed esaminando il ruolo svolto dalle ragioni causali, l’autore afferma che una distinzione reale tra i due ambiti è presente con evidenza nel pensiero agostiniano: se infatti gli esseri vengono considerati secondo la propria intrinseca determinazione ed i movimenti che ne derivano, essi producono sempre quei medesimi effetti che a ragione possono essere detti “naturali”. Perché invece possa manifestarsi una qualsiasi forma di novità eccedente questa sorta di determinismo è necessario un intervento divino che ponga delle cause proporzionate ai nuovi effetti.

Ammettendo questa considerazione, necessariamente si apre uno spazio corrispondente adatto all’esplicazione del miracolo e del “sovrannaturale” propriamente detti¹⁴⁹.

Anche laddove tende a ridurre la distanza intercorrente tra eventi di tipo ordinario ed eventi di tipo straordinario richiamandosi agli stati d’animo soggettivi che si producono in entrambi i casi nell’osservatore, privi di per sé di alcun valore sostanziale, Agostino non avrebbe avuto intenzione di negare al miracolo il proprio eminente statuto, il quale presuppone di necessità un’esatta nozione di natura¹⁵⁰.

In sede conclusiva risulta quindi giustificata l’affermazione secondo cui una considerazione globale dei testi agostiniani renda ragione al pensiero del Santo relativo al concetto di natura, attenuando fortemente la tesi sostenuta da alcuni detrattori sulla base di pochi testi isolati¹⁵¹.

Nel 1938 P. de Vooght dedicò un articolo¹⁵² puntuale e significativo alla riflessione filosofica di Agostino in relazione al ruolo del miracolo. Anche in questa occasione il punto di partenza del lavoro è la definizione che si trova nel *De utilitate credendi*, in base alla

¹⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 216.

¹⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 217.

¹⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 222-223.

¹⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 224.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 228: «Nous avons donc le droit de conclure, nous semble-t-il, que le notion de nature chez saint Augustin est plus précise et plus constante que quelques textes isolés pu le laisser penser».

¹⁵² P. de Vooght, “La notion philosophique du miracle chez saint Augustin dans le «*De Trinitate*» et le «*De Genesi ad litteram*»”, *RThAM*, 10 (1938), pp. 317-347.

quale un fatto può essere considerato “miracoloso” allorché possieda l’attributo della *rarietà* e sia in grado di suscitare *stupore* nell’osservatore che si trovi a contemplarlo. Se è vero che sono queste due prerogative a sancire la separazione tra ordinario e straordinario, i quali di per sé sono da ricondurre ad un medesimo ordine di causalità interno alla creazione, tale differenza non può che essere di tipo unicamente *soggettivo*¹⁵³. Questa secondo l’autore può essere considerata solo una prima posizione interpretativa in rapporto alla materia che stiamo trattando.

Secondo un’altra categoria d’interpreti, infatti, l’immagine lineare sopra esposta della creazione dovrebbe essere riportata a due piani separati: Agostino avrebbe distinto *oggettivamente* un’unica *tipologia di miracolo* dal rimanente contesto della natura. Tuttavia, un ulteriore contrasto di opinioni sorge in seno a questo secondo filone di studiosi quando si tratta di “fissare la nozione dell’unica specie di miracoli”¹⁵⁴. Alcuni infatti ritengono che secondo il Vescovo d’Ippona la natura non offrirebbe al miracolo che una semplice *possibilità passiva o negativa*, richiamandosi con ciò al concetto scolastico di *potenza obbedenziale*, altri, pur evitando di ricadere nella tesi della “distinzione soggettiva”, riconoscono alla natura più che una semplice disposizione a subire il prodursi dell’evento miracoloso, ossia il possesso di “germi attivi dei miracoli”¹⁵⁵.

Terza ed ultima linea di lettura è quella che trova nel pensiero agostiniano le tracce della presenza di un duplice ordine di miracoli, quello dipendente dall’azione delle *ragioni seminali* e quello posto in essere per causa della *sola onnipotenza divina*¹⁵⁶.

L’enucleazione di queste prospettive è seguita da un esame dei testi del *De Trinitate* e del *De Genesi ad litteram*:

1. nel primo dei due testi il giudizio riguardante il manifestarsi dell’insolito non poggerebbe su di un criterio meramente soggettivo, ma implicherebbe l’azione di alcune cause d’ordine speciale, i cosiddetti *seminum semina*. Gli eventi eccezionali citati nelle pagine del testo lascerebbero inoltre ragionevolmente pensare ad una giustapposizione per la maggior parte eterogenea. Agostino inoltre non compirebbe in quest’opera un’identificazione totale tra *miracolo* ed ordine *sovrannaturale*, lasciando quindi uno spazio importante all’azione delle *ragioni causali*, considerate alla stregua di potenze attive non necessarie, ma agenti in relazione ad un intervento speciale divino. Si potrebbe quindi dire che nel *De Trinitate* è possibile trovare le basi per una teoria della *distinzione oggettiva*, senza per questo ignorare che il confine che separa naturale e miracoloso viene

¹⁵³ Cfr. *ivi*, p. 317.

¹⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 319.

¹⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 321.

¹⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 321-322.

delineato secondo una modalità puramente empirica e che in nessun luogo il miracolo è ricondotto esplicitamente al dominio del sovrannaturale¹⁵⁷.

2. nel secondo testo, così come nel primo, sarebbe presente “la nozione *oggettiva* di un ordine abituale delle cose e della loro evoluzione ordinaria nei limiti di virtualità precise”¹⁵⁸. Il miracolo resterebbe di per sé un’eccezione della modalità comune dell’essere, da quest’ultima distinta, come in precedenza, per mezzo di un criterio ricavato in maniera empirica. Dal canto loro, le ragioni causali sarebbero in grado di produrre sviluppi sia di tipo ordinario, sia di tipo miracoloso qualora siano sollecitate in questa direzione da un intervento speciale divino secondo ragioni non contenute nell’ordine della creazione¹⁵⁹.

In entrambe le opere, vista anche la contemporanea redazione, troviamo affermazioni simili in relazione alla tematica in esame: in definitiva, le ragioni del miracolo rimangono nascoste nella volontà divina, costituendo così, insieme all’attitudine delle ragioni causali a svilupparsi in un duplice senso, i due poli complementari dell’azione miracolosa.

Non sarebbe quindi interamente corretto né collocare il miracolo al di fuori dell’ordinamento naturale, né farlo in esso rientrare nella sua interezza. Questo si spiegherebbe notando come Agostino sia consideri l’evento eccezionale come non conforme alle modalità di sviluppo del corso naturale, sia affermi che la natura contiene in sé i germi degli accadimenti straordinari. Questa apparente contraddizione dipenderebbe in ultima istanza da una sovrapposizione di diversi significati presenti nei testi del Vescovo d’Ippona relativi al termine *natura*: quando infatti Agostino lo intende come corso ordinario delle cose, è chiaro che il miracolo ne rappresenta un’eccezione: quando invece viene concepito quale l’insieme di tutte le cose reali e virtuali che Dio crea, il miracolo è in esso pienamente contenuto ed ammesso¹⁶⁰.

Una valutazione molto incisiva riguardante il concetto di natura che emerge dagli scritti agostiniani è quella proposta da Robert Markus in un capitolo della *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (1967) intitolato “God and Nature”¹⁶¹.

¹⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 324-334.

¹⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 337.

¹⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 334-338.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 343: «L’on dira donc avec autant de vérité que, selon saint Augustin, le miracle se maintient dans la nature ou ne s’y maintient pas, d’après qu’on si désignera du nom de nature, le cours ordinaire de choses (d’ailleurs malaisé à délimiter avec précision), ou l’ensemble de toutes les choses réelles et virtuelles que Dieu créa».

¹⁶¹ R.A. Markus, “God and Nature”, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A.H. Armstrong, Cambridge 1967, pp. 395-405.

Lo studioso tematizza il rapporto Dio-Natura facendo subito presente come Agostino non cerchi mai di dedurre dall'esistenza dell'ordine e della bellezza della seconda l'esistenza effettiva del primo, quanto piuttosto la sua riflessione operi ricercando all'interno ed al di sopra dell'armonia degli esseri Colui che li ha creati per renderli lode. Un'occasione particolare in cui Dio si rende manifesto nel contesto naturale è quello rappresentato dall'apparizione di eventi miracolosi, la considerazione dei quali conduce direttamente a quello che è ordinariamente denominato il "problema della natura"¹⁶². Secondo l'autore, in questo preciso ambito il pensiero agostiniano sarebbe inficiato da una profonda contraddizione.

In primo luogo infatti, tenendo presente i testi che tematizzano la dottrina delle ragioni causali, si ha l'impressione di trovarsi al cospetto di un concetto di natura quale sistema di processi organizzati secondo leggi proprie ed inviolabili, definitivamente conforme ai principi originali che regolano le modalità di apparizione dei differenti esseri¹⁶³. Trovandosi quindi a dover spiegare secondo che tipo di causalità possa giungere all'essere quella determinata tipologia di eventi extra-naturali costituita dai miracoli, Agostino farebbe riferimento alla sola attività divina non cooperante con le facoltà presenti nelle potenze naturali. Secondo l'autore sarebbe evidente, stando a questo primo ordine di testi, come Agostino fosse in possesso di una netta distinzione tra l'ambito "naturale" regolato da norme proprie e quello "sovranaturale" eccedente il corso ordinario degli eventi.

Tuttavia, in un secondo momento e considerando alcuni altri brani presenti nelle opere del Santo, tale distinzione inequivocabile sembra essere fortemente messa in discussione dallo stesso Agostino. Questo accade precisamente allorché la dottrina delle ragioni causali viene espressa in maniera tale da lasciar intendere che sia lo sviluppo "normale", sia quello "anormale" sono naturali e potenzialmente contenuti nell'ordine primordiale delle cause. Conseguentemente, i miracoli vengono ad essere non contrari alla "natura", compatibile di per sé con ogni accadimento possibile, ma alla "natura così come dall'uomo conosciuta", un pregiudizio dell'umana conoscenza derivato dai limiti ad essa intrinseci¹⁶⁴.

Un simile abbandono del concetto genuino di "natura" che in un primo tempo aveva preso forma sarebbe da ascrivere, stando ai numerosi indizi disseminati nelle

¹⁶² Cfr. *ivi*, p. 397.

¹⁶³ *Ivi*, p. 399: «Though primarily exegetical its purpose, the notion of "seminal reasons" had far-reaching implications for Augustine's conception of nature as a system of processes, subject to their own laws, of things interacting, functioning, and developing according to their primordial principles of their being».

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 401: «Miracles are therefore not against nature, but against nature as known. The distinction between a natural order and a departure from it is here obliterated in the identification of all happening as willed by God; and we are left with a conception of "nature" as compatible with any possible happening, contrasted with a "nature as known", a limited understanding, almost a human prejudice, based on experienced normality».

pagine del *De civitate Dei*, alla necessità di rivendicare dinnanzi agli oppositori pagani un criterio saldo relativo a ciò che è possibile fare o credere. In ultima istanza, si può dire secondo l'autore che il prezzo che Agostino dovette pagare per salvaguardare pienamente la libertà d'azione divina fu quello di vedere dissolta la natura nelle profondità della volontà di Dio¹⁶⁵.

Il concetto agostiniano di miracolo venne analizzato con molta attenzione anche in un articolo scritto pochi anni più tardi da John Mourant¹⁶⁶.

Anche questo contributo prende le mosse dal commento della capitale definizione contenuta nel *De utilitate credendi*, la quale introduce una distinzione meramente soggettiva alla base della differenza tra eventi di tipo naturale e miracoloso. Certamente sarebbe tendenzioso asserire che Agostino avrebbe operato una totale identificazione tra gli accadimenti che costituiscono il corso ordinario della natura e quelli che sono comunemente considerati "sovranaturali", perché questo significherebbe misconoscere il carattere "prodigioso" inerente a questi ultimi. D'altro canto, l'elemento stupefacente da essi incarnato non colloca gli eventi miracolosi "al di fuori" della natura, così come si è al giorno d'oggi soliti pensare alla luce anche della riflessione condotta da Hume¹⁶⁷. Non tener conto di quest'ultima considerazione sarebbe equivalente ad ipotizzare la presenza di un'incompiutezza o di un'incoerenza all'interno della creazione concepita e posta in essere per opera della volontà divina. Dal momento che secondo Agostino in occasione dell'atto creatore Dio condusse all'esistenza ogni cosa attraverso la mediazione delle Idee Divine e delle "ragioni causali", la comprensione di queste ultime può dirsi fondamentale in relazione all'economia provvidenziale ed al verificarsi di fatti straordinari.

La possibilità che agli occhi degli osservatori umani si verifichino degli eventi che vengono ritenuti straordinari non costituisce un fattore capace di smentire la convinzione secondo cui la volontà divina, per mezzo dell'apporto causale fornito dalle cause eterne e da quelle inserite originariamente nel tessuto della creazione, dirige e sostiene in maniera coerente e continua l'universo. Infatti tali eventi sorgono in dipendenza di ragioni presenti in Dio, non accessibili all'intelletto umano, ma non per questo escluse dall'ambito eternamente stabilito della natura. Il principio metafisico che è possibile dedurre da questa posizione agostiniana è che nulla nell'universo accade senza ragione e, di conseguenza, può essere detto "innaturale"¹⁶⁸.

Una volta posto l'accento su questi principi basilari, l'autore tematizza il nesso intercorrente tra miracoli e ragioni causali prendendo le mosse dal testo di De Vooght sopra citato, ed in maniera particolare dalle quattro differenti posizioni interpretative in esso ricordate. La soluzione "conciliante" da questi proposta a sostegno della

¹⁶⁵ *Ibid.*: «God's freedom to act in nature is triumphantly vindicated, but nature itself is dissolved in the freedom of the divine will».

¹⁶⁶ Cfr. J. Mourant, "Augustine on miracles", *AugSt*, 4 (1973), pp. 103-127.

¹⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 105.

¹⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 112.

comprensione del miracolo come evento “naturale-sovrannaturale” viene considerata insostenibile, in primo luogo poiché opererebbe un’indebita sovrapposizione tra i due differenti contesti, in secondo luogo perché pretenderebbe di chiarire tutti i testi riguardanti gli accadimenti prodigiosi contenuti nel *De Trinitate* e nel *De Genesi ad litteram* alla luce di una presunta coerenza dell’utilizzo della teoria delle ragioni causali¹⁶⁹. Tuttavia evidentemente non sarebbe possibile ricondurre tutti gli episodi addotti all’azione delle ragioni seminali: in alcuni casi infatti lo stesso Agostino non ricorre a questa spiegazione, mentre in altri ciò vorrebbe dire fare violenza a tali principi chiamandoli in causa a proposito della trasformazione dei viventi o della derivazione di forme non viventi da esseri dotati di vita.

Agostino, secondo l’autore, si sarebbe trovato dinnanzi alla difficoltà già platonica di esplicitare il rapporto tra il livello delle Idee eterne e quello del mondo sensibile, postulando a tal proposito un concetto quale quello di “ragione seminale” destinato ad essere in buona parte inefficace. Esso infatti può risultare proficuo unicamente ai fini della spiegazione dei fenomeni naturali, mentre invece per quanto concerne la sfera del miracolo è possibile fare riferimento, se non si vuole alterare lo spirito agostiniano, alla divina onnipotenza¹⁷⁰.

In relazione alla tematica del miracolo sarebbe possibile rinvenire già nelle due opere prese in esame da De Vooght la svolta teologica che maturerà nelle pagine del *De civitate Dei*: “nell’economia divina la duplicazione delle ragioni seminali come cause nella mente di Dio ed anche nella natura al fine di spiegare i miracoli è illogica e ridondante”, poiché “tutti i miracoli devono giustamente essere considerati sovrannaturali”¹⁷¹.

L’ultimo contributo che abbiamo scelto di citare in questa rassegna è quello intitolato *Creation Order and Miracle according to Augustine*, pubblicato a firma di C. Gousmett¹⁷².

Lo scopo dell’articolo di Gousmett è quello di evidenziare l’importante valenza che il pensiero agostiniano riveste in relazione alla tematica del “conflitto” tra l’ordinamento razionale della creazione ed il verificarsi di eventi di tipo straordinario, la quale è più volte stata al centro di accesi dibattiti teologici..

¹⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 115-116.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 119: «My own conviction is that the notion of cause for Augustine is invariably associated with the divine omnipotence, that God is the true cause of all that occurs, and that to endow nature with any independent causal power is in effect to give a Thomistic interpretation of the Augustinian metaphysics. [...] Hence there were no need for God to put into nature the principles or causes of miracles. The seminal reasons may explain natural phenomena but not miracles».

¹⁷¹ *Ivi*, p. 121: «In the divine economy the duplication of seminal reasons as causes in the mind of God and also in nature in order to account for miracles is both illogical and redundant. All miracles then may be rightly regarded as supernatural».

¹⁷² Cfr. C. Gousmett, “Creation Order and Miracle according to Augustine”, *EvQ*, 60 (1988), pp. 217-240.

Inizialmente è fondamentale tener ben presente la distinzione che intercorre tra la creazione originaria e lo sviluppo delle potenzialità che in principio furono poste in seno al creato, operazione questa al cui interno rientra la produzione di accadimenti miracolosi e che di per sé non comporta alcun passaggio dal nulla all'essere¹⁷³.

Dopo aver sottolineato con forza la funzione "euristica" del miracolo, l'autore indaga tale nozione in relazione all'estensione del dominio naturale. Attuando una semplice operazione deduttiva, dalla premessa sibillina secondo la quale "l'intera natura è in sé ordine e miracolo, ed il miracolo è l'ordine" viene tratta la conclusione che i miracoli trovano la propria ragion d'essere nell'attività incessante della legge naturale che produce ordine. In quest'ottica ogni accadimento, incluso quello miracoloso, è il risultato dell'operazione delle ragioni seminali poste da Dio in seno alla creazione. Propriamente considerato, il miracolo non può dirsi contro natura dal momento che ogni cosa senza eccezione è in ultima analisi coerente con il piano provvidenziale e causata da Dio¹⁷⁴.

L'estraneità apparente rispetto al corso abituale dei fenomeni che caratterizza il fatto prodigioso è spiegata mediante l'ignoranza umana delle cause ultime che regolano la creazione, operazione questa che rimanda alla canonica distinzione tra "natura in sé" e "ciò che l'esperienza ci dice della natura".

Tuttavia, se gli accadimenti ordinari e straordinari sono entrambi radicati nelle virtualità presenti nelle ragioni causali, non si può dire che lo siano allo stesso modo. Nel primo caso infatti ci troviamo dinnanzi all'azione delle leggi di natura attivamente esercitate dalle ragioni seminali secondo necessità, nel secondo invece viene attivata da Dio una capacità potenziale in esse contenuta passivamente. Quest'ultima modalità non deve però secondo l'autore essere considerata un'irruzione divina nell'ambito della natura per alterarne il corso, quanto piuttosto una semplice attivazione delle ragioni causali passive contenute in natura che nulla introduce dall'esterno¹⁷⁵. In altre parole, sia le cause presenti nella creazione sia quelle in Dio direttamente contenute fanno parte della Volontà divina in sé priva di contraddizione e possono perciò essere dette entrambe agenti "secondo natura". Sembra quindi essere affermata una relazione tra la dottrina delle ragioni causali e la spiegazione di ogni tipologia di miracolo.

Alla luce degli studi che abbiamo scelto di inserire nella presente rassegna è ora possibile enucleare alcune differenti posizioni interpretative in rapporto alle relazioni che legano la tematica del miracolo a quella delle ragioni causali ed allo statuto del concetto di natura che da essa deriva.

¹⁷³ Cfr. *ivi*, p. 228.

¹⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 232.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 236: «Also, the reserved causes do not introduce anything new into the order of creation, but simply activate passive seminal reasons which God has not permitted other agents to activate. For Augustine miracles are dependent on the created potential of things. They are not intrusions into the created order, and are dependent on God as the ultimate cause».

1. Innanzi tutto ci siamo trovati di fronte all'alternativa tra una *distinzione* tra accadimento ordinario e miracoloso meramente *soggettiva* (Martin), la quale fa leva sui criteri di discriminazione messi in atto da qualsiasi tipo di approccio conoscitivo umano, ed una *pienamente oggettiva* (Boyer, Mourant), che vede un'estraneità sostanziale tra l'ambito del naturale e del soprannaturale. A queste due opposte soluzioni può essere affiancata quella che definirei la linea della *distinzione parzialmente oggettiva* (Lacey, De Vooght, Gousmett), la quale certo nota una differenza concreta tra causalità operante nel caso della produzione dei fenomeni ordinari e quella agente in occasione degli eventi miracolosi, ma finisce per ricomporla in un'unità superiore sotto la denominazione di "natura in sé". Infine mi pare si possa riconoscere una quarta ed ultima soluzione che riconosce nel pensiero agostiniano una *contraddizione effettiva* (Markus), dal momento che sarebbero in esso compresenti alcuni testi a sostegno della teoria della distinzione pienamente oggettiva ed altri che sembrano legittimare quella della distinzione parzialmente oggettiva nel richiamarsi al binomio "natura in sé-natura in quanto conosciuta".
2. Ognuna delle precedenti posizioni interpretative implica, anche se non la si trova esplicitata in tutti i contributi citati, una corrispondente riflessione sul ruolo giocato dalle ragioni causali in rapporto al verificarsi di avvenimenti straordinari. L'unico dato che sembra essere unanimemente condiviso è costituito dalla diversità che segna le modalità di azione delle ragioni causali a seconda che si riferiscano a fenomeni ordinari, nel qual caso si può parlare di attività spontanea, o invece ad accadimenti straordinari, opzione questa che richiede un'attivazione particolare da parte di Dio. La posta reale del dibattito è invece in che misura tali ragioni possano spiegare la mole degli eventi miracolosi presa in considerazione da Agostino, partendo dal presupposto che considerare il loro ruolo in materia totalmente nullo significherebbe non tener conto della lettera dei testi. In corrispondenza all'accentuazione tra l'ambito naturale e quello soprannaturale si assiste all'assegnazione alle ragioni causali di un ruolo marginale e limitato alla produzione di alcuni miracoli isolati di tipo fisico (Mourant), mentre l'avvicinamento progressivo dei due contesti implica una sempre maggior incidenza della loro azione, sino a giungere all'affermazione secondo la quale ogni evento miracoloso, in quanto propriamente naturale, altro non è che un effetto contenuto in una ragione seminale (De Vooght, Gousmett).
3. L'ultima considerazione che occorre fare è quella relativa al concetto di *natura*: la maggior parte degli interpreti ne ha sottolineato il carattere stabile e non incerto, salvo trovarsi divisa nell'identificarlo con lo spazio aperto al verificarsi di qualsiasi tipo di fenomeni destinato a non essere mai esaurientemente percorso dalla conoscenza umana, oppure con l'ambito che potremmo definire empirico e

regolato da leggi fisiche ordinarie. Solamente la lettura di Markus si distanzia da quest'alternativa, sostenendo invece la compresenza delle due posizioni nel pensiero agostiniano, ritenuto per questo motivo a tal proposito intrinsecamente contraddittorio.

3 Terza questione: le fonti della dottrina delle ragioni causali

La terza importante questione che è stata fatta oggetto di indagine da parte della letteratura riguardante la dottrina delle ragioni causali è quella relativa alle presunte *fonti* che Agostino avrebbe potuto tener presente nel corso della formulazione di un tale insegnamento. Senza la pretesa di ripercorrere la storia di questo concetto, come qualche studioso¹⁷⁶ peraltro ha fatto, fino a rinvenirne una remota origine negli *atomi* o nelle *omeomerie*, rispettivamente teorizzati dagli Atomisti e da Anassagora, prendiamo le mosse dal fatto che il termine latino "*seminales rationes*" si richiama letteralmente al corrispettivo greco "*λόγοι σπερματικοί*". Quest'ultimo trova la propria collocazione originaria all'interno del pensiero stoico, trovando successivamente spazio all'interno di alcuni trattati plotiniani.

La questione su cui i pareri degli studiosi divergono concerne quali delle due fonti si avvicini di più all'effettivo pensiero di Agostino: alcuni hanno considerato fondamentale l'apporto della dottrina stoica, altri ne hanno ridimensionato l'importanza a favore del concetto plotiniano di *λόγος*, altri ancora hanno fatto menzione di entrambe le fonti evitando di porle su livelli differenti.

Cercheremo quindi di fornire innanzitutto un breve resoconto della valenza del concetto di *λόγοι σπερματικοί* negli Stoici e in Plotino: faremo poi seguire alcuni giudizi critici presenti nelle pagine della letteratura agostiniana da noi presa in esame.

3.1 La dottrina stoica dei λόγοι σπερματικοί¹⁷⁷

Per comprendere la genesi della dottrina stoica nell'ambito della fisica, all'interno della quale l'idea di un *λόγος* creatore occupa una posizione di vitale importanza, occorre far brevemente riferimento al dibattito cosmologico del IV secolo a. C. e all'eredità che esso lasciò alle successive generazioni di pensatori. Tale dibattito vide affrontarsi due

¹⁷⁶ Cfr. P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic 2*, Paris: Hermann & C., 1914, pp. 443-44; Gousmett, "Creation, Order", cit., pp. 219-20, J. Arnould, "Les rationes seminales", cit., pp. 431-432.

¹⁷⁷ Per i riferimenti ai testi stoici utilizzerò l'edizione *Stoicorum Veterorum Fragmenta*, voll. 4, collegit J. von Arnim (Bibliotheca scriptorum Graecorum Romanorum Teubneriana, in aedibus Teubner, Stutgardiae 1964-1978 (d'ora in poi SVF).

differenti tendenze in aperto contrasto tra loro: da un lato, la teoria democritea degli atomi, richiamandosi al tentativo operato dalla filosofia ionica di spiegare il mondo sensibile con un principio unitario, quello di φύσις, rappresentò il cardine di una visione del mondo di tipo monistico-materialistica: dall'altro lato, Platone teorizzò rigorosamente una filosofia che ricadeva in una forma di dualismo dissociando nettamente il piano dell'intelligibile da quello del sensibile.

Quest'ultima tendenza fu solo attenuata da Aristotele, il quale, pur considerando la compenetrazione di forma e materia, mantenne come supremo principio la pura forma del Νοῦς che pensa se stesso. Stratone, secondo successore dello Stagirita, avvertendo tale difficoltà, finì con l'abolire tale principio trascendente, facendo dell'universo il risultato dell'operazione di una natura che da sé tutto produce, mentre anche nell'Accademia andava attenuandosi il rigore delle posizioni platoniche.

Questo breve excursus non dovrebbe risultare inutile se si considera che le nuove filosofie di età ellenistica, lo stoicismo in primis, diedero vita a delle forme di reazione contro ogni tipo di idealismo, spingendosi verso concezioni materialistiche del reale.

A tal proposito Max Pohlenz, nella sua opera capitale dedicata al movimento stoico¹⁷⁸, offre delle riflessioni molto importanti se si vuole comprendere cosa significhi realmente il termine "materialismo" associato al pensiero stoico, le quali ritorneranno utili in un secondo momento quando ci accosteremo maggiormente al concetto di λόγος creatore.

Secondo l'autore tedesco Zenone avrebbe portato a compimento il tentativo di dedurre da premesse platoniche conclusioni contrastanti con l'idealismo del filosofo: se infatti, come si legge nel *Sofista*¹⁷⁹, ciò che è (τὸ ὄν) si contraddistingue per l'attitudine ad agire (δύναμιν εἰς ποιεῖν) o a patire (δύναμιν εἰς παθεῖν)¹⁸⁰, e se d'altro canto l'agire comporta che si dia un contatto corporeo, e l'incorporeo dal canto suo non è capace né di agire né di patire, conseguentemente solo di ciò che possiede estensione corporea è possibile coerentemente affermare l'essere¹⁸¹.

Quest'ultimo principio conosce alcune eccezioni, quali ad esempio i contenuti mentali e verbali (ossia ciò che secondo la terminologia stoica è chiamato τὸ λεκτόν¹⁸²), i

¹⁷⁸ Cfr. M. Pohlenz, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959 (*La Stoa: storia di un movimento spirituale*, Firenze: La Nuova Italia, 1967). Si può trovare un approfondimento di tale principio in M. J. White, *Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)* in *The Cambridge Companion to the Stoics*, edited by B. Inwood, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 124-151, pp. 210-121.

¹⁷⁹ Cfr. *Sophista*, in *Platonis Opera*, tom. I, tetr. II: *Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Thaetetus, Sophista, Politicus*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit J. Burnet (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1900, pp. 216-268.

¹⁸⁰ Cfr. *Soph.*, 247d.

¹⁸¹ Cfr. Pohlenz, *La Stoa*, cit., p. 120, prende in considerazione le seguenti testimonianze: *SVF* II 319-320, 329, 333, 342-343, 367, 387.

¹⁸² Sul significato del concetto stoico di λεκτόν rimandiamo a Brunschong, *Stoic Metaphysics*, in *Cambridge Companion*, cit., pp. 206-232, pp. 212-227..

concetti universali nominalisticamente intesi e lo spazio, al cui interno deve essere contenuto l'insieme degli esseri dotati di estensione. Ciò nonostante, tale principio possiede un campo d'azione vastissimo, tanto da richiedere che siano concepite come corporee realtà quali l'anima, la virtù, il sapere, le capacità sensoriali e persino la divinità stessa. Sembra quindi che il pensiero stoico possa a buon diritto essere interpretato come un "materialismo portato alle estreme conseguenze"¹⁸³.

Tuttavia all'interno della visione stoica bisogna fare attenzione a non operare una sovrapposizione tra i concetti di corpo (σώμα) e di materia (ὑλη). Quest'ultima viene posta sicuramente alla base di ogni essere effettivo, ma necessita dell'azione di un secondo principio che la conduca da uno stato di morte ed immobilità ad una condizione di vitalità dotata di qualità e movimento.

A quest'altezza il materialismo del filosofo di Cizio si trova da un lato a rigettare l'idea secondo cui solo la materia goda di una condizione originaria, differente rispetto a quella dello spirito, considerato "mero prodotto di processi meccanici", dall'altro si avvicina ai contenuti del pensiero aristotelico riprendendo e rielaborando i concetti di εἶδος e di ὑλη¹⁸⁴. Zenone avrebbe quindi postulato l'esistenza di due principi correlati, quello materiale "paziente" e quello informatore "agente", quest'ultimo espresso attraverso il concetto di φύσις, potenza spirituale capace di plasmare la materia secondo ragione. Essa in ultima istanza non è nient'altro che il λόγος di natura divina, e che per questo può essere chiamato con il nome di Zeus. Secondo il Pohlenz è certamente possibile comprendere la filosofia zenoniana del λόγος alla luce della storia del pensiero, vedendo come essa colga degli elementi risalenti al pensiero eracliteo e sviluppi l'eredità del pensiero peripatetico considerato attraverso le critiche e gli sviluppi apportati da Stratone, anche se tuttavia la sua originalità e la sua portata concettuale devono essere ascritte ad un sentimento di vita profondamente nuovo di cui il filosofo di Cizio si fece sottile interprete.

Si è quindi precisato in quale senso il pensiero stoico possa essere ritenuto "materialista", ossia compatibilmente con una forte sottolineatura dell'elemento spirituale e razionale, e si è delineato il percorso che conduce all'emergere del concetto di λόγος. Si tratta ora di comprendere quale ruolo quest'ultimo eserciti nella formazione e nella costituzione del cosmo, discorso questo nel quale si iscrive a pieno titolo la trattazione dei λόγοι σπερματικοί.

Innanzitutto il cosmo è secondo gli stoici un *continuum* interamente compenetrato ed informato razionalmente dall'unica divinità, nel quale ogni singola parte è armonicamente connessa con tutte le altre¹⁸⁵. Esso è perciò unico, oltre a dover essere ritenuto un organismo dotato di vita¹⁸⁶ e quindi di compattezza interna legata all'azione

¹⁸³ Cfr. *ivi*, p. 123.

¹⁸⁴ *SVF* I 98.

¹⁸⁵ *SVF* II 618-20.

¹⁸⁶ *SVF* II 638.

di quella forza che in gergo stoico viene definita, sulla scorta della tradizione dei medici antichi, “tensione” (τόνος)¹⁸⁷. Proprio grazie ad un tale concetto lo Stoicismo riuscì a giustificare non solo il peso dei corpi, ma anche il fatto che il mondo non vagasse attraverso lo spazio perché tenuto fermo dalla pressione prodotta dal convergere di tutti i suoi componenti verso il suo centro¹⁸⁸.

All'interno del cosmo vige quindi il principio in base al quale la sostanza, globalmente intesa, non nasce né perisce e non è soggetta ad aumento o diminuzione, dal momento che tutte queste categorie sono attribuibili solamente alle singole parti¹⁸⁹. Quest'ultima chiosa trova la propria ragion d'essere nel fatto che l'immutabilità dello stato globale della sostanza non sembrava essere conforme all'esperienza attestante il carattere perituro di ogni essere inserito nello stato attuale del mondo (διακόσμησις). Tenendo conto della convinzione secondo la quale la capacità informatrice del λόγος non avrebbe potuto limitarsi alla conservazione ed al rinnovamento di un medesimo stato di cose, ma avrebbe anzi dovuto porsi una certa volta a suo fondamento, il pensiero stoico ammette una successione di periodi cosmici coincidenti con l'intervallo temporale, il “grande anno cosmico”, intercorrente tra la nascita del mondo dalla sostanza prima ed il suo ritorno ad essa¹⁹⁰.

Il primo principio dal quale trae origine il mondo è la sostanza totalmente ignea, la ὕλη che ha ricevuto la propria qualificazione dal λόγος, e da esso comincia il ciclo della trasformazione graduale del fuoco negli altri elementi e da questi di nuovo al primo¹⁹¹. Secondo Zenone l'accento deve essere posto non su l processo meccanico, ma sull'azione del λόγος: quest'ultimo altro non è che il fuoco primordiale, il quale può di per sé essere considerato il “seme del mondo”¹⁹². Esso tuttavia dispiega in massimo grado la propria potenza creativa nel momento in cui avviene il passaggio dall'elemento igneo a quello umido.

A questo livello avviene - e questo è un notevole passo in avanti del pensiero zenoniano rispetto a quello eracliteo - una frammentazione dell'unico λόγος in una pluralità di λόγοι σπερματικοί, i quali conducono all'essere la molteplicità dei singoli enti. Essi sono “forze generative” che operano il dispiegarsi della creatività posseduta dall'unico λόγος: in quanto *semi* essi rendono possibile la suddetta formazione dei singoli esseri, in quanto invece *ragioni* veicolano le norme della legge naturale universale, determinando lo *sviluppo* degli enti in precedenza formati¹⁹³. I λόγοι σπερματικοί

¹⁸⁷ SVF I 497.

¹⁸⁸ Sul concetto di τόμος nello Stoicismo M. Isnardi Parente, *Introduzione a lo Stoicismo Ellenistico*, Bari: Laterza, 1993, pp. 42-43.

¹⁸⁹ SVF I 87, I 88, II 597, II 599; sulla natura ciclica della vicenda cosmica White, *Stoic Natural Philosophy*, in *Cambridge Companion*, cit., pp. 133-138.

¹⁹⁰ SVF I 107, I 497, I 512, II 596-632.

¹⁹¹ SVF I 98-102, I 497, II 579-584, etc.,.

¹⁹² SVF I 98, II 580, II 596, II 618-620, II 1027, etc.,.

¹⁹³ SVF I 102, I 497, II 638, II 713, II 739, II 780, II 1027, II 1074, II 1133, III 141, etc.,.

contenuti nella materia non solo provvedono quindi alla costituzione dei primi esseri di ogni specie, compresa quella umana, i quali non avrebbero potuto derivare da esemplari ad essi precedenti¹⁹⁴, ma regolano la loro riproduzione spermatica che nel corso del tempo rende possibile il passaggio da una generazione a quella successiva garantendo la trasmissione di alcuni caratteri dal generante al generato¹⁹⁵. Così facendo, è importante ribadirlo, i λόγοι σπερματικοί sono in grado di regolare lo sviluppo degli esseri in modo razionale secondo natura. Nonostante non abbondino testimonianze esplicite in questo senso, è lecito concludere, coerentemente con il carattere “materialistico” del pensiero stoico, che anche i λόγοι σπερματικοί, pur possedendo le funzioni formatrice e regolatrice sopra ricordate, devono essere qualificati come sostanze dotate di *estensione materiale*¹⁹⁶.

In ultima analisi, essi costituiscono una trasposizione dell'εἶδος¹⁹⁷ aristotelico all'interno di una concezione di tipo monistico, secondo cui la materia ed il principio razionale informatore costituiscono le due parti di un'unica sostanza, che deve essere considerata non come morta unione di due principi, ma come forza intrinsecamente dotata di vita ed attività¹⁹⁸.

3.2 Il concetto di λόγος secondo Plotino

Dopo aver per sommi capi cercato di delineare la dottrina stoica del λόγος e la sua declinazione in rapporto all'azione dei λόγοι σπερματικοί, è ora giunto il momento di prendere in considerazione a tal proposito l'altro grande punto di riferimento che sta alla base delle formulazioni agostiniane, ossia il pensiero plotiniano. Abbiamo già detto in precedenza come anche in alcuni trattati delle *Enneadi*¹⁹⁹ compaia il termine λόγοι σπερματικοί, fatto che testimonia come la cosmologia e la cosmogonia di Plotino intrattengano rapporti molto stretti con il sistema stoico, senza per questo dimenticare

¹⁹⁴ SVF II 739.

¹⁹⁵ SVF II 744-747.

¹⁹⁶ SVF II 1051, II 1074.

¹⁹⁷ Cfr. A. Graeser, *Plotinus and the Stoics: a preliminary study*, Brill, Leiden 1972, p. 41.

¹⁹⁸ Pohlenz, *La Stoa*, cit., p. 151: «Con ciò essi [scil. i “λόγοι σπερματικοί”] assumono la funzione dell'εἶδος aristotelico, che come causa finale destava nella materia la tendenza a uno sviluppo individuale, ma trasformano tale concezione nel senso del pensiero monistico, il quale considerava la materia e il principio informatore razionale come i due aspetti di un'unica sostanza, e della “forma”, staticamente chiusa in sé, fanno una forza attiva».

¹⁹⁹ Cfr. *Enneades*, in Plotini *Opera*, voll. 3, ediderunt R. Henry-H. R. Schwyzer (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1964-1982.

l'affinità con la speculazione del Medio-Platonismo e con alcuni tratti del pensiero di Filone²⁰⁰.

Tuttavia la concezione plotiniana del λόγος gode di un'indiscutibile originalità, la quale può essere compresa solamente in riferimento all'articolazione complessiva ed alla interazione delle varie parti del pensiero del filosofo. Se è innegabile che Plotino abbia accolto e tenuto in considerazione all'interno del proprio insegnamento l'eredità della visione stoica del λόγος²⁰¹, lo è altrettanto il fatto che ne abbia rielaborato i contenuti sino a prenderne marcatamente le distanze sotto diversi aspetti²⁰².

La dottrina del λόγος svolge un ruolo fondamentale nel pensiero plotiniano nel momento in cui deve essere precisato il rapporto tra mondo intelligibile e mondo sensibile. Plotino infatti non si accontenta, come era avvenuto nel caso di Platone²⁰³, della *posizione di una relazione* tra l'ambito del sensibile e quello dell'intelligibile, ma intende operare una *rigorosa deduzione* che riesca a "spiegare *geneticamente* la produzione dei diversi esseri, nei loro differenti gradi, a partire dal Primo Principio"²⁰⁴.

Il concetto di λόγος svolge a questo proposito una funzione di *mediazione*, sicché esso deve essere ritenuto non un'*ipostasi* ulteriore rispetto alle altre, quanto piuttosto una *funzione*.

Una definizione abbastanza assodata del significato plotiniano di λόγος è quella che rimanda alla relazione tra due differenti livelli o gradi dell'Essere, o più precisamente all'azione di un livello superiore applicata ad uno inferiore. In questo senso, nonostante siano state avanzate alcune perplessità legate alla correttezza delle traduzioni del testo plotiniano ed al carattere "episodico" del brano citato all'interno delle *Enneadi*²⁰⁵, la maggior parte degli interpreti ritiene che si possa affermare già del Νοῦς che esso sia il λόγος dell'Uno, in quanto esplicazione della sua potenzialità, coscienza molteplice della sua semplicità, sviluppo della sua sovrabbondante ricchezza²⁰⁶.

²⁰⁰ A proposito della possibilità di un confronto tra la concezione del λόγος di Filone e quella di Plotino si tenga presente: cfr. J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, University Press, Cambridge 1967 (tr. it. *Plotino: la via verso la realtà*, Genova: Il melangolo, 1995) pp. 124-146.

²⁰¹ La tesi della sostanziale somiglianza delle due posizioni è sostenuta in R. E. Witt, "Plotinian Logos and its Stoic Basis", *CIO*, 25 (1931), pp.103-11.

²⁰² Cfr. Solignac, "Note complémentaire Le double moment", in *La Genèse*, cit., p. 654 ; G. M. Gurtler, *Providence: The Platonic Demiurge and Hellenistic Causality*, in *Neoplatonism and Nature. Studies in Plotinus'Enneads*, ed. by M. F. Wagner, Albany: State University of New York Press, c2002, pp. 99-124: Graeser, *Plotinus and the Stoics*, cit., p. 42: «From the exposition of the problem as well as from what has already be said with regards to Plotinus' adaptation of the Stoic "Law of Being", it is fairly clear that this Stoic doctrine could serve Plotinus' purposes merely as a substructure».

²⁰³ Graeser, *Plotinus and the Stoics*, cit., p. 42: «Plotinus, like the Neoplatonist tradition before him, had not only to face the question as to what the ideas stand for, but even had to find an answer to the problem never explicitly dealt with Plato himself, i.e., in what sense can the ideas be supposed to function as *agentia* in the sensible world».

²⁰⁴ Cfr. Solignac, Note complémentaire "Le double moment", in *La Genèse*, cit., p. 654.

²⁰⁵ Cfr. Rist, *Plotino*, cit., pp. 84-86.

²⁰⁶ Cfr. Plotino, *Enn.* V 1,6.

Non bisogna tuttavia misconoscere le intenzioni del filosofo pensando che il *Noûs* sia caratterizzato da una forma di manchevolezza invece che di “eminenza”, dalla quale sarebbe costretto a produrre un altro *λόγος* mediante un’alterazione derivante da un’azione di una parte su di un’altra: un simile tipo di produzione (*ποίησις*) e di movimento (*κίνησις*) devono infatti essere ritenuti proporzionalmente riferiti ad uno stato di imperfezione. Non avviene mai che il *Noûs* plotiniano esca da sé o perda la propria potenza per divisione, dal momento che non vi è tra le sue parti isolamento o giustapposizione, ma unità e simbiosi²⁰⁷.

Considerando il processo cosmopoietico offerto dalla filosofia plotiniana, Emanuele Samek Lodovici vede all’opera un modello di pensiero che egli definisce *biomorfo*²⁰⁸, riprendendo in chiave positiva un termine coniato da C. Elsas²⁰⁹ ed E. Topitsch²¹⁰, ma da essi posto sul piano della teologia negativa. Tale modello di pensiero avrebbe preso forma in opposizione alle costruzioni metafisiche gnostiche, le quali, lasciando al proprio interno ampio spazio ad istanze intenzionali ed antropomorfiche, dal canto loro sarebbero state riconducibili, secondo Elsas²¹¹, a modelli concettuali a loro volta definiti da Topitsch *tecnomorfo* e *sociomorfo*.

Proprio prendendo le distanze da un simile modalità di ragionamento, Plotino paragona l’agire dei principi (*ἀρχαί*) dai quali dipende la costituzione dell’essere nella sua totalità a quello messo in atto dalla natura. Quest’ultima infatti agisce senza dover ricorrere a strumenti e senza la necessità di plasmare un materiale estrinseco, non opera in modo arbitrario su elementi preesistenti né persegue intenzionalmente una finalità, non pretende di plasmare una *totalitas post partes*, ma in quanto *totalitas ante partes*. Al pari della natura il *Noûs* in modo improvviso, istantaneo (*ἐξαίφνης*)²¹², è in grado di estrinsecare il proprio contenuto interno senza dover ricorrere a deliberazione e senza

²⁰⁷ Cfr. *ivi* III 2,1.

²⁰⁸ Cfr. E. Samek Lodovici, “Filosofia della natura e caso. Attualità di una polemica plotiniana”, *RFN*, 74 (1982), pp. 27-46.

²⁰⁹ Cfr. C. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin: De Gruyter, 1975.

²¹⁰ Cfr. E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien: Springer-Verlag, 1958.

²¹¹ Cfr. Elsas, *Neuplatonische und gnostische*, cit., pp. 264-265: «Topitsch hat darauf hingewiesen, wie den Wertungen der Metaphysik bestimmte Modellvorstellung verbunden sind, wobei hauptsächlich die “intentionalen”, d.h. aus der Sphäre des absichtsgeleiteten, Analogien hervorzuheben sind. Topitsch unterteilt diese Art von Modellen in “soziomorpe”, die “ die einzelnen Phänomene, ihre Zusammenhänge und schließlich das ganze Universum...als soziale Strukturen und Sinnzusammenhänge wie Familie, Sippe und Staat, wie Brauch, Sitte und Recht, wie Lohn, Rache und Strafe” erscheinen lassen und in “technomorpe”, die für die Deutung “Vorgänge, Objekte und Produkte künstlerisch-handwerklicher Tätigkeit” heranziehen. Daneben stehen “biomorpe” Modelle aus dem Bereich der belebten oder unbelebten Natur außerhalb der menschlichen Intentionalität».

²¹² Cfr. *Enn.* V 8,7.

perseguire una finalità derivante dall'unione di parti differenti, modalità queste che derivano dal suo statuto ontologico superiore ed abbondante di perfezione²¹³.

Dopo questa breve digressione che ci è parsa utile per comprendere in quale senso eminente il *Noŭς* debba essere compreso in relazione al discorso relativo al concetto di *λόγος*, cerchiamo di evidenziare un ulteriore passaggio di grande importanza: la seconda ipostasi plotiniana è in sé caratterizzata come l'insieme degli intelligibili, delle forme in cui l'Intelletto è costretto a "frantumare" l'Uno, non essendo in grado di comprenderne l'assoluta semplicità mediante la contemplazione (*θεωρία*)²¹⁴. L'introduzione della molteplicità viene tuttavia attenuata, sotto l'influenza della noetica aristotelica, mediante l'affermazione secondo cui il *Noŭς*, nell'atto della *θεωρία*, è identico al suo oggetto, quindi a se stesso in quanto totalità delle forme²¹⁵, e reciprocamente le singole realtà pensate (*νοητά*) divengono a loro volta un *Noŭς* pensante²¹⁶. In tale "comunità di intelligenze speculanti, la distinzione non comporta più separazione" ed al *Noŭς* viene garantito "pur nella sua pluralità di aspetti, un altissimo livello di unità, inferiore soltanto a quello del supremo Uno"²¹⁷.

Precisato meglio il rapporto tra il *Noŭς* e gli intelligibili, possiamo ora notare come questi ultimi divengano propriamente *λόγοι* solamente nel momento in cui vengono comunicati al livello dell'Anima in quanto modelli delle cose sensibili da essa prodotte e ragioni della loro esistenza²¹⁸. Plotino descrive la generazione della terza ipostasi in termini strettamente analoghi a quelli utilizzati nel caso del *Noŭς*, parlando infatti dell'irraggiamento di una potenza che, una volta formatasi, si volge alla contemplazione del livello superiore. Tuttavia quest'ultima operazione non è della stessa natura di quella compiuta dall'ipostasi superiore, dal momento che l'unità del pensiero e l'intuizione onnicomprensiva tipiche del *Noŭς* vengono sostituite, a livello dell'anima, da una forma di ragione discorsiva²¹⁹. L'Anima, oltre alla funzione pensante, ne deve svolgere una produttrice e ordinatrice rispetto al mondo sensibile da essa stessa generato, fattore ulteriore che la "compromette" ponendola a contatto con una dimensione di molteplicità. In sostanza essa è caratterizzata da due aspetti, uno superiore e contemplativo secondo

²¹³ Samek Lodovici, "Filosofia della natura e caso", cit., p. 35: «L'Intelligenza che contiene tutto dentro di sé attualizza di colpo, senza ricorrere a deliberazione, a strumenti materiali preesistenti, la totalità degli esseri, allo stesso modo in cui la forza espansiva della natura esplica a partire dalle ragioni seminali invisibili l'intera struttura del vivente e la esplica attraverso una saggezza immediata che non ha bisogno di decidere, di riflettere o di cercare». Analoghe considerazioni si possono trovare in: P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris: Plon, 1963 (*Plotino o la semplicità dello sguardo*, Torino: Einaudi, 1999), pp. 27-30.

²¹⁴ Cfr. *Enn.* VI 7,15; V, 3,11; V 8,3-7; V 5,6-7; etc.,.

²¹⁵ Cfr. *ivi* V 5,1-2.

²¹⁶ Cfr. *ivi* V 9,8; VI 7,9.

²¹⁷ Cfr. P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero; la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1982, p. 272.

²¹⁸ Cfr. *Enn.* V, 9,3-5; II, 3,18; III, 2,2-3; etc.,.

²¹⁹ Cfr. *ivi* V, 1,3-4; V, 3,9; II 4,3.

cui fa a tutti gli effetti parte del mondo intelligibile, ed uno inferiore, secondo cui origina e si rapporta alle realtà sensibili²²⁰.

Proprio a questa altezza il concetto di λόγος assume in Plotino il suo pieno significato, tanto che alcuni accenti utilizzati nell'accostarlo alle funzioni svolte dall'Anima nell'interazione con le realtà sensibili sembrano farne una quarta ipostasi²²¹. Tuttavia, esaminando più da vicino le formulazioni dedicate al λόγος è possibile comprendere, come abbiamo affermato sopra, che esso non è un'ipostasi, quanto piuttosto una *funzione di mediazione*. Quest'ultima al livello dell'Anima si articola, secondo il Solignac²²², secondo tre differenti aspetti complementari.

Il primo di essi si esplicita all'interno dell'Anima nel rapporto della parte attiva con quella contemplativa, nel momento in cui l'idea contemplata nel Νοῦς diviene λόγος oggettivo estrinsecato nel contesto del mondo sensibile. A tal proposito Plotino definisce il λόγος utilizzando l'immagine di un raggio luminoso che fuoriesce dal Νοῦς e dall'Anima in sé considerati²²³.

Secondariamente deve essere considerata la relazione tra l'Anima universale e le anime particolari: al pari di quella che intercorre tra il Νοῦς e le forme intelligibili, essa prevede che l'Anima contenga ed ordini in sé all'esistenza i λόγοι resi oggettivi per ciascuna delle anime particolari²²⁴.

Infine il terzo aspetto da prendere in considerazione è quello per cui le anime particolari, che sono giunte a partecipare delle realtà intelligibili, estendono il rapporto di partecipazione agli esseri del mondo sensibile²²⁵.

Prendendo in considerazione questa attività di mediazione dei λόγοι si comprende così come per Plotino l'universo sensibile possa essere considerato un'immagine di quello intelligibile, in quanto risultato dell'oggettivazione prodotta dall'Anima nei confronti degli intelligibili contemplati nel Νοῦς. Si assiste ad una frammentazione della ragione universale in ragioni particolari immanenti agli esseri individuali, la quale ovviamente comporta una diminuzione di perfezione sempre maggiore, ma che mai può raggiungere un livello di totale assenza di razionalità²²⁶. Rimane tuttavia un punto fermo del pensiero plotiniano che tale rapporto di *immanenza* della ragione nei confronti della realtà sensibile, o meglio di quest'ultima nei confronti della ragione, non ne pregiudica la

²²⁰ Cfr. *ivi* IV, 8,7; IV, 6,3.

²²¹ Donini, *Le scuole, l'anima*, cit., p.273: «La duplicità di aspetti e di funzioni dell'Anima sembra talora indurre Plotino a fare dell'aspetto inferiore quasi una quarta ipostasi distinta, specialmente quando (nei tardi trattati III,2 e II,3) egli impiega il concetto di Λόγος per indicare tutte le funzioni dell'Anima nel mondo materiale».

²²² Cfr. Agäesse-Solignac, "Le double moment", in *La Genèse*, cit., p. 655.

²²³ Cfr. *Enn.* III, 2,16.

²²⁴ Cfr. *ivi* I 3,10-11; V 9,6.

²²⁵ Cfr. *ivi*, II,III,13-17; V,III,8.

²²⁶ Cfr. Agäesse-Solignac, "Le double moment", in *La Genèse*, cit., p. 656.

trascendenza e la funzione direttrice, secondo quel principio, accolto anche all'interno della filosofia agostiniana, che può essere definito della "relazione irreciproca"²²⁷.

Abbiamo sopra notato come all'interno di diversi luoghi delle *Enneadi* Plotino utilizzi il termine di origine stoica *λόγοι σπερματικοί*. Tale concezione si inserisce perfettamente nel processo di mediazione fino ad ora descritto, dal momento che i *λόγοι σπερματικοί* sono un caso di *λόγος* particolarizzato, specificamente inerente agli esseri viventi. Queste "ragioni spermatiche" non devono né essere confuse, in quanto realtà formali, con il sostrato materiale del seme²²⁸, né possono essere esattamente identificate, in quanto di natura singolare, con l'essenza specifica universale dei viventi. Queste precisazioni permettono di comprendere come tali *λόγοι* debbano essere considerati quali virtualità inerenti allo sperma di un determinato tipo di essere vivente, capaci di stabilirne le leggi di sviluppo²²⁹: si tratta in sostanza di principi *interni* che, anche grazie all'influsso di condizionamenti *esterni*, influenzano le modalità d'essere dei successivi stati del vivente.

In alcuni passi Plotino si esprime a favore dell'esistenza di un numero stabilito di *λόγοι* corrispondente agli esseri individuali contenuti nello spazio di un periodo cosmico²³⁰. Inoltre anche le specifiche proprietà dei singoli viventi, qualora forse possa apparire eccessivo considerarle *λόγοι*, vengono comunque riferite esplicitamente alla "forme ed alla partecipazione delle idee"²³¹.

A differenza degli omonimi *λόγοι σπερματικοί* stoici, quelli plotiniani sono riferiti ad ambiti ontologici superiori alle realtà sensibili, non costituiscono agenti materiali, ma *aspetti energetici immateriali* di un piano razionale, soggetti alla volontà della Provvidenza e riflettenti le forme appartenenti ad un modello intelligibile totalmente trascendente²³².

3.3 La questione delle fonti: un duplice modello

Gli accenni che abbiamo fatto relativamente alle dottrine degli Stoici e di Plotino mostrano come la nozione di "ragione *causale* o *seminale*" impiegata da Agostino sia sicuramente riferibile, non certamente sovrapponibile, a dei concetti precedentemente apparsi nella storia del pensiero. La letteratura agostiniana ha in diverse occasioni messo in luce tali connessioni in modo tale che non sembra possibile affermare, come avevamo fatto nei casi precedenti, che vi sia stato un reale dibattito a questo proposito. Certamente, secondo alcuni sarebbe preponderante l'influsso diretto operato dalla

²²⁷ Cfr. E. Samek Lodovici, *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S'Agostino*, Roma: Studium, 1972, pp. 147-153.

²²⁸ Cfr. *Enn.* III 3,3; III 8,2;

²²⁹ Cfr. *ivi* IV 3,13.

²³⁰ Cfr. *ivi* IV 4,36; V 7,1;

²³¹ Cfr. *ivi* VI 1,9,10.

²³² Cfr. Graeser, *Plotinus and the Stoics*, cit., p. 43.

nozione di *λόγος σπερματικοί* così come essa è stata caratterizzata all'interno del sistema stoico, mentre per altri questo si dovrebbe dire a proposito della concezione plotiniana di *λόγος*, ma rimane un dato universalmente acquisito il legame che unisce questi due ambiti di pensiero. Inoltre non sembra sia mai stato messo integralmente in discussione o negato il fatto che Agostino abbia potuto tener presenti entrambe le fonti sopra ricordate. Riportiamo perciò di seguito i giudizi a tal proposito di alcuni studiosi che hanno rivolto la loro attenzione alla tematica delle fonti di ispirazione tenute presenti da Agostino.

All'interno del secondo volume della sua monumentale opera intitolata *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, P. Duhem riserva un ampio capitolo alla cosmologia dei Padri della Chiesa che contiene un paragrafo appositamente dedicato alle ragioni seminali agostiniane²³³. Come abbiamo precedentemente notato, l'autore ripercorre la storia del concetto di ragione seminale prendendo le mosse dalla filosofia di Anassagora, per poi far immediatamente riferimento al pensiero stoico. Egli nota come la divinità stoica possa al contempo essere concepita in quanto Ragione (*Λόγος*), Provvidenza (*Πρόνοια*) e Destino (*Ειμαρμένη*), appellativi che designano rispettivamente tre differenti aspetti: nel primo caso ci si riferisce al suo possedere una nozione di tutti gli esseri che compaiono nel mondo, nel secondo al suo prevedere i momenti della comparsa e della scomparsa dei singoli esseri, nel terzo alla sua facoltà di determinare quanto concepito e previsto. Perciò le nozioni che Dio, la cui sostanza non differisce dal cosmo stesso, ha degli esseri sono come dei semi iscritti nel tessuto materiale del mondo.

In secondo luogo lo studioso nota come la medesima nozione sia caratterizzata da differenze notevoli all'interno del pensiero plotiniano. Le ragioni seminali contenute nell'Anima e ad essa trasmesse dall'Intelletto, non sono altro che potenze immateriali capaci di attivare la materia, quali onde che si propagano sulla superficie marina.

Detto questo, il Duhem dichiara a suo avviso maggiormente importante il filo diretto che lega la versione agostiniana della teoria all'ambito di pensiero stoico²³⁴, tanto da arrivare a parlare di "cristianizzazione"²³⁵ della dottrina stoica.

Anche J. Arnould sottolinea l'importanza della fonte stoica in un suo articolo dedicato alle ragioni seminali che già sopra abbiamo citato. Se infatti in senso ampio una storia del concetto di "*ratio seminalis*" potrebbe essere fatta iniziare dallo studio delle nozioni di *λόγος* e di *τάξις* nel sesto secolo a.C., considerando successivamente il pensiero

²³³ Cfr. Duhem, *Le système du monde*, cit., pp. 443-447.

²³⁴ *Ivi*, p. 446: «La théorie des raisons causales (*causales rationes*), telle que Saint Augustin la propose, a plus de ressemblance avec ce que les Stoïciens disaient des *λόγοι σπερματικοί* qu'avec l'enseignement de Plotin touchant les *λόγοι γεννητικοί*».

²³⁵ *Ivi*, p. 447: «N'est-il pas clair que la théorie des *rationes causales* que Saint Augustin nous expose, en ces diverses passages, offre de nombreux points de ressemblances avec la théorie stoïcienne des *λόγοι σπερματικοί*? N'est-il pas une sorte de christianisation de cette dernière?».

di Platone ed Aristotele, tuttavia si giungerebbe secondo l'autore al cuore della questione solamente prendendo in esame il sistema stoico. Gli Stoici considerano infatti l'universo come un tutto in cui il *λόγος*, forza attiva che penetra a tutti i livelli dell'essere per garantirne l'unità e la coesione, si identifica con la divinità stessa, concezione questa che unisce in modo stringente monismo e materialismo. I *λόγοι σπερματικοί* sono dei principi regolatori che donano forma ai singoli esseri nel corso del loro sviluppo, e proprio l'idea di *sviluppo* regolato da una *causalità* stringente e provvidenziale sarebbe ciò che secondo l'autore Agostino avrebbe inteso veicolare ispirandosi agli Stoici mediante la dottrina delle ragioni causali²³⁶.

La tesi sostenuta da C. Boyer è invece quella che la ragione causale costituisca una forma di partecipazione alla verità, che Agostino avrebbe concepito ispirandosi al pensiero neoplatonico.

Se Plotino concepì il *λόγος* in senso proprio quale entità spirituale in procinto di essere comunicata alla materia pur essendo collocata al livello dell'Anima, e pose un rapporto tra i *λόγοι σπερματικοί* e l'idea analogo a quello che lega la ragione in generale al *Noῦς* o la deduzione all'intuizione, in modo da poterli definire come una frammentazione ordinata dell'Idea capace di generare le realtà spaziali e temporali, sarebbe però sbagliato affermare che Agostino si uniformò ad una simile visione. Secondo l'autore si può infatti parlare di un influsso diretto e cospicuo della filosofia di Plotino sulle formulazioni agostiniane, sottolineando con forza però come il loro ripensamento da parte di Agostino sia effettivo e inequivocabile. A tal proposito, il dato fondamentale che rende evidente il mutamento di prospettiva operato dal vescovo d'Ipbona deve essere individuato nella collocazione delle ragioni causali. Esse non sono più concepite come parti dell'anima del mondo, né sono relegate al solo ambito della sostanza divina, ma al contrario vengono poste nel mondo creato ed interagiscono in maniera diretta con le opere della creazione²³⁷.

Secondo Gilson, invece, il contesto nel quale deve essere compresa la caratterizzazione della dottrina delle ragioni causali è quello di una metafisica platonica. Esse, infatti, sono concepite da Agostino quali numeri che veicolano all'interno di un'esistenza temporale, limitata secondo un disegno prestabilito, le virtualità presenti nelle opere compiute da Dio prima del riposo del settimo giorno.

La nozione stoica di *λόγοι σπερματικοί* venne rielaborata da Plotino per scongiurare la visione fatalista che portava con sé. La rielaborazione plotiniana non rende tuttavia tali principi immediatamente compatibili con la concezione cristiana di un mondo provvidenzialmente orientato. Agostino avrebbe perciò attinto alla sorgente del pensiero

²³⁶ Cfr. Arnould, "Les *rationes seminales*", cit., pp. 431-439.

²³⁷ Cfr. Boyer, *L'idée de vérité*, cit., p. 130.

plotiniano, trasponendo però il concetto che stiamo prendendo in esame nel contesto cristiano di una Provvidenza creatrice²³⁸.

Una menzione di entrambi gli indirizzi di pensiero, stoico e plotiniano, viene fatta invece da R. Capdet, anche se solo l'influsso del secondo sarebbe stato di tipo diretto. Infatti Agostino avrebbe modellato il termine ed il significato di "ragione causale" tenendo presente i λόγοι plotiniani, immateriali, contenuti nell'Anima del mondo, forze organizzatrici attraverso cui l'Anima e le anime inferiori sarebbero capaci di imprimere le forme nella materia. Solo *attraverso la mediazione plotiniana* avrebbe agito una presunta influenza dei λόγοι σπερματικοί stoici, principi materiali capaci di garantire che la generazione avvenga nei modi e nei tempi stabiliti: in ogni caso Agostino non solo rielaborò profondamente tali contenuti, ma anche non giustificò mai la propria teoria facendo appello all'autorità di alcun tipo di filosofi²³⁹.

Nel corso della nota specificamente dedicata alla dottrina delle ragioni causali che fa parte del cospicuo apparato critico che correde l'edizione francese del *De Genesi ad litteram*, P. Agæsse ed A. Solignac citano un triplice ordine di considerazioni in base alle quali Agostino si sarebbe ispirato alla nozione plotiniana di λόγος.

Innanzitutto secondo Plotino nella costituzione e nell'ordinamento del mondo sensibile particolarmente importante è l'azione della ragione universale, comunemente chiamata Natura (Φύσις), in quanto rappresenta il livello di congiunzione tra il livello noetico e quello cosmico del λόγος. La Ragione si diversifica in ragioni singolari e parziali, tra cui un caso particolare è costituito dalle ragioni spermatiche. Allo stesso modo in Agostino le ragioni seminali costituiscono un caso privilegiato facente parte di un più ampio contesto di rapporti causali e di interazione tra differenti livelli ontologici.

Secondariamente il fatto che Plotino concepisca il λόγος noetico come principio ed origine di quelli esistenti ai livelli inferiori implica che egli faccia ricorso per spiegarne la derivazione ad un processo di progressiva *processione* che comporta l'antiorità del mondo intelligibile rispetto a quello sensibile e l'esistenza di un punto di tangenza tra i due, ossia l'Anima. Proprio a questa visione avrebbe pensato Agostino parlando di due momenti della creazione, quello della *conditio* istantanea e quello della *administratio* attraverso il tempo.

Infine il fatto che l'Anima svolga una funzione di sola mediazione delle ragioni induce in qualche luogo Plotino a porre l'accento esclusivamente sull'attività creatrice e demiurgica del Νοῦς. Tener presente ciò potrebbe rivelarsi fondamentale per

²³⁸ Cfr. Gilson, *Introduzione allo studio*, cit., p. 236.

²³⁹ Cfr. Capdet, "Les raisons causales", cit., p. 208-209.

comprendere la parallela eliminazione agostiniana del ruolo dell'Anima ed il trasferimento dell'attività contemplativa alla creatura angelica²⁴⁰.

La ricostruzione della storia del concetto di "ragione causale" viene operata anche da C. Goumett a partire dai semi di Anassagora e dagli atomi di Democrito. Le istanze contenute in queste formulazioni riguardanti l'origine e lo sviluppo del mondo giunsero attraverso la mediazione e la rielaborazione profonda operata da Platone ed Aristotele sino agli Stoici. Essi formularono per l'appunto la nozione di *λόγοι σπερματικοί*, principi attivi attraverso cui la divinità riesce a dirigere e muovere il principio materiale passivo.

Fu invece Filone di Alessandria a conciliare tale idea con una visione di tipo biblico, dipingendo questi "semi" come inseriti nella natura da una divinità trascendente e connotandoli in modo immateriale. Analogamente Plotino li concepì come non materiali e tuttavia agenti al livello della realtà sensibili per formare esseri dotati di estensione corporale. Anche alcuni Padri greci, come ad esempio Basilio di Cesarea e Gregorio di Nissa, si posero sulla medesima linea ed utilizzarono formulazioni vicine a quelle che sarebbero poi state le agostiniane.

Secondo l'autore Agostino avrebbe in linea teorica aver tenuto conto di tutte le teorie sopra elencate, ma in tutti i casi, in riferimento sia alle fonti stoica o plotiniana, sia a quelle platonica o aristotelica conosciute attraverso le opere di Cicerone e Varrone, lo avrebbe fatto sviluppando originalmente idee profondamente diverse da quelle dei predecessori²⁴¹.

L'esame delle più importanti questioni affrontate dalla letteratura critica in rapporto alla dottrina delle *rationes causales* ha lasciato intendere come tale aspetto del pensiero di Agostino possedga una ricchezza e una profondità non trascurabili. Come annunciato nelle pagine dell'*Introduzione*, però, l'approfondimento del significato della dottrina delle *rationes causales* rappresenterà il punto di approdo di un percorso di indagine che muove in origine dallo studio dell'ambito ontologico della riflessione agostiniana. Il prossimo capitolo sarà dunque dedicato all'analisi delle modalità con cui le realtà create e l'essenza divina vengono concepite e descritte da Agostino.

²⁴⁰ Cfr. Solignac, "Le double moment", in *La Genèse*, cit., p. 657.

²⁴¹ Cfr. Goumett, "Creation, Order and Miracle", cit., pp.218-222.

CAPITOLO SECONDO

DIO E GLI ENTI CREATI NELLA METAFISICA AGOSTINIANA

1 Le tre *vie* della “scoperta” di Dio

L'esposizione relativa ad alcuni tra i più importanti contributi dedicati alla dottrina delle *rationes causales* svolta nel capitolo precedente ha evidenziato tre questioni fondamentali che guideranno il prosieguo del presente lavoro. Prima di offrire un'analisi dettagliata delle modalità con cui Agostino declina all'interno del proprio pensiero tale dottrina, è fondamentale calarsi all'interno di quella che potremmo chiamare la “metafisica creazionistica agostiniana”. Cercherò quindi di fornire una presentazione complessiva di quest'aspetto del pensiero agostiniano, nel tentativo di evidenziarne i tratti più significativi.

Per comprendere la declinazione impressa da Agostino alla nozione di creazione, farò riferimento a quello che Agostino Trapè non esita a definire “il nucleo centrale della filosofia agostiniana”¹, ossia alla dottrina della partecipazione. Mi propongo di indagare lo statuto dei due poli coinvolti in tale rapporto partecipativo, ossia Dio da una parte e l'insieme delle creature dall'altra. Si tratterà di mostrare quale tipologia di caratterizzazione “ontologica” Agostino offra rispettivamente di Dio e degli esseri creati, evidenziando la necessità logica di definire il nesso che li unisce. Questo passo renderà possibile la tematizzazione del versante della riflessione agostiniana profondamente legato al principio di partecipazione, che Alberto di Giovanni chiama il “*partecipazionismo creazionista*”² di Agostino.

Secondo Joseph Thonnard, il quale ha dedicato uno studio al confronto tra la metafisica generale aristotelico-tomista e la filosofia agostiniana³, quest'ultima possiederebbe una struttura molto differente dalla prima. Tale differenza non riguarderebbe le formulazioni nominali delle verità di fondo, ma sarebbe riscontrabile sul

¹ Cfr. A. Trapè, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo sant'Agostino*, Edizioni Agostiniane, Tolentino 1959, p.17.

² A. Di Giovanni, “Creazione ed essere nelle «*Confessioni*» di sant'Agostino”, *REAug*, 20 (1974), p. 285-312, p. 285: «[...] giacché non meno centrale ed importante di quella di “partecipazione” vi è la nozione cristiana di “creazione”. Sempre presente ed operante al fondo ed al centro dello sforzo speculativo del genio d'Ippona, la nozione di creazione influisce potentemente anche nella sua sintesi metafisica. Ne risulta così un *partecipazionismo creazionista*, altrettanto ben distinto da quello dualistico di Platone che da quello emanantistico di Plotino».

³ Cfr. F. J. Thonnard, “Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne”, *AM* 1, 1954, pp. 317-327.

piano dell'esposizione dei contenuti concettuali. In ultima analisi, sarebbero due i principi operanti nell'agostinismo che segnerebbero la distanza che dalla speculazione tomista.

Innanzitutto l'assenza di *astrazione*, o, per meglio dire, il ricorso pressoché nullo da parte di Agostino a forme di ragionamento totalmente astratte nella risoluzione dei problemi fondamentali che animano il suo pensiero. Ciò non significa che egli non impieghi nozioni astratte e universali, ma più semplicemente che queste vengono messe costantemente in rapporto con le rispettive strutture concrete in cui trovano realizzazione.

Il secondo principio che Thonnard ritiene propriamente agostiniano è quello in base al quale *tutto si spiega per mezzo di Dio*⁴: anche sotto questo punto di osservazione, come nel caso precedente, verrebbe confermato il carattere *intuitivo* del pensiero di Agostino, il quale non intenderebbe mai semplicemente *dimostrare* logicamente, quanto piuttosto *scoprire*⁵ l'esistenza di Dio.

Facendo leva sulla considerazione di questi due caratteri peculiari della speculazione agostiniana, lo studioso francese può parlare di *realismo spirituale*⁶ agostiniano. Le affermazioni di Thonnard suscitano un interrogativo a dir poco decisivo, che, come in questa sede non può accedere, meriterebbe lo spazio di uno studio dettagliato: tale interrogativo riguarda le modalità di pensiero impiegate da Agostino per giungere alla "scoperta" dell'esistenza di Dio.

Secondo Charles Boyer, benché sia possibile possibile⁷, testi agostiniani alla mano, illustrare le "cinque vie" enumerate da Tommaso d'Aquino all'interno della *Summa Theologiae*, non sarebbe corretto rinvenirne la presenza distinta all'interno dell'opera di Agostino. Questo perché il Dottore d'Ippona riunisce e lascia confluire in un'unica "via", quella dell'ascesa attraverso i differenti gradi delle creature, tutti i motivi validi ai fini dell'ammissione dell'esistenza divina⁸. All'interno di quest'unico itinerario ascensionale,

⁴ *Ivi*, p. 318: «Dès l'abord deux caractères s'affirment en augustinisme, par lesquels il se différencie nettement de l'ontologie thomiste. En cette philosophie, il n'y a pas d'abstraction; et «Tout s'explique par Dieu». L'ontologie comme telle n'y est pas au sommet, mais bien la théodicée».

⁵ *Ibid.*: «Nous disons «découvrir» cette existence plutôt que la «démontrer», non pas pour infirmer la valeur de cette preuve de Dieu qui est solide et incontestable; mais pour en souligner la caractère *intuitif* qui, incontestablement aussi, est très accentué en augustinisme».

⁶ Cfr. *ivi*, p. 319.

⁷ A proposito della possibilità di un confronto tra il pensiero agostiniano e quello tomista rimando alla considerazione delle difficoltà sostanziali e delle cautele interpretative che debbono sempre essere messe in atto operata da L. Tuninetti, *Tommaso d'Aquino e Agostino: le possibilità della conoscenza e il rapporto con Dio*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*. Atti del IV Seminario Internazionale del Centro Studi Agostiniani di Perugia, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, pp. 191-205.

⁸ C. Boyer, "Les voies de la connaissance de Dieu selon saint Augustin", *Ag*, 3 (1958), pp. 303-307, ried. in *Id. Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de St. Augustin*, Marzorati, Milano 1970, pp. 151-59, (da cui cito) p.151: «Saint Thomas d'Aquin a énuméré dans la *Somme* cinq voies pour démontrer l'existence de Dieu. Je crois qu'on peut illustrer toutes ces voies avec des textes de saint Augustin; et cependant on ne pourrait guère parler des cinq voies de saint Augustin, car il ne les a pas distinguées et séparées comme

tuttavia, si potrebbero distinguere e isolare, quanto meno ai fini della loro esposizione, tre distinti livelli, le "tre vie" agostiniane⁹.

In primo luogo, appare corretto sostenere che Agostino abbia conosciuto e fatto ricorso a un procedimento razionale che in termini moderni potremmo chiamare *prova cosmologica* dell'esistenza di Dio. In sostanza, esso richiede che, a partire dalla considerazione delle realtà sensibili di cui si costituisce il mondo, si arrivi a cogliere in rapporto a quest'ultimo da un lato l'*ordine* intrinseco, dall'altro la strutturale *deficienza* esplicantesi in termini di perenni mutevolezza ed instabilità. Nel primo caso si viene rimandati all'azione di Dio in quanto Intelligenza suprema, fonte ultima di ogni bellezza e armonia, nel secondo a Dio in quanto Essere per essenza stabile e immutabile.

Agostino percorre inoltre una seconda via, che egli sicuramente predilige per compiere l'*itinerarium mentis in Deum* e che perciò viene sovente battezzata "agostiniana" per eccellenza¹⁰. Tale preferenza è confermata dal fatto che questo secondo procedimento si trova in ultima istanza implicato nella trattazione di tutte le altre vie. Esso ascende a Dio, considerato in quanto fonte ultima e assoluta delle singole verità e identificato con l'universale Verità¹¹, ricercando il criterio inattaccabile capace di garantire lo statuto delle certezze su cui poggia la conoscenza umana¹². Sia che si consideri la *mutevolezza* dei giudizi professati dallo spirito creato sia che ci si richiami alla *moltitudine* dei soggetti pensanti, Agostino risponde innalzando il punto di osservazione sino a fissarlo in Dio, *Necessità incondizionata, Lume immutabile, Verità sussistente e unica*.

Infine, la terza via prende le mosse dall'innato desiderio umano di giungere alla felicità e fa leva sulla destinazione naturale dell'uomo al Sommo Bene, testimoniata dall'appello divino rivolto alla sua volontà. L'ordinamento del mondo è infatti retto dal *principio di finalità*, secondo cui ogni realtà è costituita da un'essenza ordinata in ultima istanza ad un medesimo Fine: tale principio teleologico permette di riconoscere che solamente Dio è in grado di soddisfare la sete di beatitudine che ogni essere umano sperimenta in quanto esiste e di attirare a sé le proprie creature. In altre parole, il fatto che l'uomo si trovi a dover fare i conti con la brama di una felicità permanente, non raggiungibile muovendosi nell'ambito mondano, è il sintomo del possesso di una struttura

l'a fait l'Aquinate. Lorsque le Docteur d'Hippone développe pleinement sa pensée, il fait entrer dans une voie unique tous les motifs d'admettre Dieu ».

⁹ *Ivi*, p. 152: «Si toutefois on veut considérer séparément différents degrés de l'ascension, comme Augustin le fait parfois lui-même, on doit alors parler des trois voies augustiniennes pour aller à Dieu».

¹⁰ Cfr. C. Boyer, "Comment saint Augustin a trouvé Dieu", *RFN*, 46 (1954), pp. 321-331, ried. in *Id., Essais anciens et nouveaux*, cit., pp. 137-150, (da cui cito) p. 145.

¹¹ Un'esposizione esauriente di questo secondo tipo di dimostrazione si trova in: cfr. C. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Beauchesne, Paris 1921, pp. 47-109.

¹² Trapè, *La nozione*, cit., p. 37: «Nel profondo dello spirito v'è un tesoro di verità - verità eterne, immutabili, necessarie - che la ragione scopre, non crea, che son presenti alla ragione e superiori ad essa. Da questa scoperta all'affermazione dell'esistenza di Dio la conclusione è immediata e necessaria».

metafisica che sfugge all'assurdo solo rifugiandosi nella certezza dell'esistenza di un Dio che è al contempo Bene supremo e Fine ultimo.

Le "tre vie" che abbiamo fugacemente delineato costituiscono degli itinerari che si elevano alla certezza dell'esistenza divina considerandone, conformemente alla natura trinitaria che la caratterizza, altrettanti aspetti complementari, quelli cioè di Causa suprema dell'essere (*Causa subsistendi*), di Verità assoluta capace di illuminare ogni intelletto (*Ratio intelligendi*) e di Bene sommo che attira a sé tutte le creature viventi (*Ordo vivendi*)¹³.

Se è vero quanto ho sinora sostenuto, ossia che Agostino concepisce esplicitamente queste tre modalità ascensionali per "scoprire" l'esistenza di Dio, lo è altrettanto il fatto che un ruolo preminente è sicuramente assegnato alla seconda di esse. Tale predilezione rende evidente come per il vescovo d'Ipbona l'indagine relativa all'esistenza divina non sia disgiungibile dal problema della conoscenza: sapere come noi concepiamo la verità e conoscere l'esistenza della Verità divengono le due facce di una stessa questione¹⁴.

Il fatto che l'itinerario preferenziale si svolga totalmente all'interno del pensiero non implica tuttavia che l'agostinismo autentico conduca alla svalutazione o addirittura alla non considerazione del mondo sensibile come punto di partenza adeguato per un itinerario ascensionale destinato ad approdare alla certezza dell'esistenza divina. D'altro canto occorre notare come, anche nel momento in cui Agostino argomenta ricorrendo esplicitamente a una prova di tipo "cosmologico", la dimensione dell'interiorità non viene mai esclusa dal suo percorso. Una conferma di ciò può essere rinvenuta nella lettura del celebre testo contenuto nell'*Epistola ai Romani*¹⁵, che indica la possibilità di conoscere le perfezioni divine a partire dallo stato delle realtà visibili. Secondo Agostino, pervenire alla contemplazione degli *invisibilia Dei* significa giungere a fissare lo sguardo sulle Idee divine, operazione questa che conferma che "il cammino che va dai corpi alla verità divina passa attraverso il pensiero"¹⁶. Tale conclusione non viene smentita nemmeno dal fatto che alcuni testi sembrano considerare la semplice visione dell'ordine vigente in seno al creato al pari di una conferma certa e immediata dell'esistenza divina: questi luoghi dell'opera

¹³ Thonnard, "Caractères platoniciens", cit., p. 327: «Tout s'explique par Dieu; [...] *Causa subsistendi*, c'est l'Essence divine en son unité, cause suprême de l'être. - *Ratio intelligendi*, c'est la Vérité première, lumière de toute intelligence. - *Ordo vivendi*, c'est la Bonté suprême qui ordonne tous les êtres en les attirant vers elle»; Trapè, *La nozione*, cit., pp. 17-18: «Da tali premesse il pensiero di s. Agostino si dispiega maestoso come un gran fiume, il quale, prima di gettarsi nel mare, si divide in tre corsi, che sono, per uscir di metafora, l'essere, la verità, il bene»; Boyer, "Les voies", cit., p. 151: «L'être des choses, la pensée de l'homme, le désir du bonheur, telles sont les trois voies qui conduisent à Dieu et qui nous le font connaître comme créateur de l'univers, comme foyer de la vérité, comme source de bonheur».

¹⁴ Cfr. É Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1969² (tr. it. *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Genova: Marietti, 1983), p. 31.

¹⁵ Cfr. *Rom.* 1, 20: «Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur».

¹⁶ Cfr. Gilson, *Introduzione allo studio*, cit., p. 32.

agostiniana infatti non assumono mai per il vescovo d'Ippona lo statuto di prove autenticamente e compiutamente formulate¹⁷.

Occorre notare inoltre che le prove dell'esistenza di Dio agostiniane si articolano molto più sul piano dell'*essenza* che su quello dell'*esistenza* in sé considerata. Con questo non intendo certo attribuire al pensiero di Agostino quel carattere di astratto essenzialismo che gli ho precedentemente negato, tanto più che questa convinzione sarà ribadita alla fine del presente capitolo. Mi preme solamente sottolineare che il movimento ascensionale di tali "vie" non inizia dalla considerazione dell'esistenza di alcune realtà per concludersi trovandone la causa efficiente prima, ma si caratterizza in quanto ricerca di un essere il cui statuto ontologico sia in grado di rendere ragione della presenza nelle creature di alcuni modi di essere concreti¹⁸.

Diversamente quindi da Tommaso, il quale si pone sulle tracce di un supremo *Esse* caratterizzato come atto sussistente d'esistere, Agostino ricerca quindi un *Vere Esse*, il quale può venir a buon diritto considerato tale in quanto identico a sé e immutabile. Qualsiasi tipo di meditazione agostiniana su questo tema, anche quella "cosmologica", finisce per dirigersi verso quest'Essere la cui sostanza si caratterizza in quanto *essenza* stabile e immutabile, eternità e pienezza ontologica. Questo spiega inoltre, secondo Gilson, il motivo per cui, essendo il vero essenzialmente identificabile con ciò che è in sé

¹⁷ *Ivi*, pp. 32-33: «Occorre innanzitutto notare che mai s. Agostino ha presentato considerazioni metafisiche o pie elevazioni del genere come prove propriamente dette dell'esistenza di Dio. Tutte quelle da lui sviluppate compiutamente passano per il pensiero o da esso partono. [...] Non appena si sviluppa, il pensiero agostiniano ritrova la strada del *De libero arbitrio* e del *De vera religione*, che va dall'esteriore all'interiore e dall'interiore al superiore»; Trapè, *La nozione*, cit., p. 35: «Si sa che l'ascensione agostiniana a Dio, descritta tante volte dal s. Dottore, ha un movimento uguale che va dall'esterno (mondo visibile) all'interno (anima razionale), dall'inferiore (ragione) al superiore (verità)»; J. Guitton, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Vrin, Paris 1971, p. 193: «Saint Augustin s'élève ainsi par degrés de la nature sensible à la nature spirituelle et de celle-ci à la nature divine. A chaque niveau la mutabilité diminue. On atteint enfin, par récurrence, l'immuable»; E. Zum Brunn, *L'exégèse agostinienne de "Ego sum qui sum" et la "métaphysique de l'Exode"*, in *Dieu et L'Être. Exégèse d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Étude Augustiniennes, Paris 1978, pp.141-63, p. 148: «La «preuve» qui s'appuie sur le monde sensible pour conduire à la connaissance des *invisibilia Dei* est utilisée, dans le *De vera religione*, sous différentes formes qui sont des aspects divers du retour à la *ratio* [...]. C'est pourquoi cette preuve fait toujours appel, en définitive, à l'intériorité de la *mens*»; A. Solignac, Note complémentaire "Le monde et l'esprit dans la preuve agostinienne de Dieu", in *Saint Augustin, Les Confessions*, (VII-XIII). Traduction par E. Trehorel et G. Bouissou, Introduction et Notes par A. Solignac (BA 14), Paris 1962, pp. 556-557, p. 556: «Pour Augustin, le monde n'apporte à l'esprit une preuve de Dieu que si l'esprit «interroge» le monde et porte un jugement de valeur sur les êtres qui les composent [...]. La preuve agostinienne de Dieu passe donc par l'esprit et s'établit en référence aux normes transcendantales qui, présentes dans l'esprit, jugent l'esprit lui-même».

¹⁸ Gilson, *Introduzione allo studio*, cit., p. 35: «Fedele alla tradizione di Platone, s. Agostino pensa più all'essere che all'esistenza, e dato che è persuaso che mutare non è essere veramente, la contingenza di cui cerca la spiegazione è meno quella dell'esistenza propriamente detta che quella di esseri i quali, benché non siano niente, non hanno tuttavia in sé la ragione sufficiente di ciò che sono».

immutabile, in fondo a ogni prova riguardante l'esistenza di Dio si ritrovi quella fondata sull'immutabilità della Verità¹⁹.

Vorrei ora, dopo aver fornito alcune osservazioni sulle modalità con cui Agostino caratterizza l'elevazione del proprio pensiero dal contingente all'assoluto, concentrarmi sui termini coinvolti in quel particolare tipo di itinerario (il primo) che manifestamente ha come approdo il coglimento di Dio in quanto *Creatore* di tutto l'esistente. Lo scopo, lo ribadisco, resta quello di cogliere lo statuto conferito da Agostino ai due termini distinti, Creatore e creato, tra i quali intercorre il rapporto di partecipazione.

Il primo passo in questa direzione sarà dunque quello di prendere in esame le proposizioni con cui il vescovo d'Ippona descrive gli esseri creati e le realtà mondane, nel tentativo di cogliere quegli aspetti ontologici per rendere ragioni dei quali è necessario richiamarsi ed elevarsi alla considerazione dell'essenza divina. Tenterò quindi di esplicitare in seguito con una certa attenzione le formulazioni mediante le quali l'essenza divina stessa viene caratterizzata e conseguentemente collocata nel cuore del pensiero agostiniano.

2 L'ente creato

Senza alcun dubbio l'ambito dell'interiorità costituisce lo spazio di indagine su cui Agostino preferisce soffermarsi. Ciò non significa però che egli abbia disdegnato un'attenta considerazione del mondo sensibile, per il quale invece, secondo Trapè²⁰, si può dire che abbia manifestato un acceso interesse nella triplice veste di *filosofo, teologo e mistico*. È interessante mostrare quale sia l'approccio di tipo filosofico che Agostino a tal proposito mette in atto, non tanto però in relazione allo statuto delle modalità di conoscenza umane della realtà esteriore, quanto piuttosto in riferimento alle occasioni in cui il Dottore d'Ippona si impegna a tematizzare lo statuto ontologico degli esseri creati. Questo ci condurrà al cuore della dottrina della partecipazione e, come spero, a mostrare che tipo di presupposti razionali guidino la genesi della filosofia agostiniana della creazione.

Padre Trapè, partendo dal giudizio già ricordato secondo cui, per convinzione ormai diffusa, il nucleo del pensiero agostiniano può essere individuato nella dottrina della

¹⁹ *Ivi*, p. 37: «Ecco perché le prove dell'esistenza di Dio fondate sull'immutabilità della verità si ritrovano necessariamente in fondo a tutte le altre, comprese quelle cosmologiche, poiché il vero è immutabile».

²⁰ Trapè, *La nozione*, cit., p. 78: «Non è vero che il Vescovo d'Ippona abbia trascurato il mondo esteriore per l'interiorità. L'interiorità è la sua via, la via preferita e normale, ma pure il mondo lo interessa, sia come filosofo per scrutarne la natura, sia come teologo per capire le Scritture, sia come mistico per cercare i vestigi di Dio e riconoscerne i segni».

partecipazione, ha inteso mettere in discussione le classiche distinzioni che, in materia di storia della filosofia, sono solite opporre il pensiero partecipazionistico di stampo platonico-agostiniano a quello aristotelico-tomistico, costruito invece a partire dal principio di potenza e di atto. Compiendo l'operazione inversa e complementare rispetto a quella attuata da alcuni studiosi, i quali avevano messo in luce l'effettiva presenza della coppia platonica partecipato-partecipante all'interno dei testi di Tommaso d'Aquino, Trapè individua nel binomio agostiniano "*mutabile-immutabile*" quel "principio metafisico che svolga il compito universale che nella filosofia aristotelica è affidato al principio dell'atto e della potenza"²¹. La speculazione agostiniana può a buon diritto quindi, secondo l'autore, essere chiamata "filosofia della partecipazione" se si considera il principio dalla quale è animata, "filosofia dell'immutabile" se invece si presta attenzione al principio su cui viene fondata.

Esplicitando quindi il rapporto che intercorre tra questi due capisaldi del pensiero di Agostino, lo studioso italiano afferma che "è infatti la nozione del mutabile e dell'immutabile che chiarisce la dottrina della partecipazione e spiega, in definitiva, la natura degli esseri" in quanto "assurge a fondamento di una visione universale che permette di distinguere nettamente tra creatura e Creatore e consente di penetrare nella costituzione degli esseri per scrutarne l'intima natura, che è semplicissima nell'essere per essenza, necessariamente composta negli esseri per partecipazione"²². Sulla scorta di questa indicazione, fornirò alcuni cenni sulla nozione agostiniana di *mutabilitas*.

2.1 Mutabilitas

La "mutabilità" o "mutevolezza" (*mutabilitas*) costituisce il carattere rivelativo della *contingenza* e della *creaturalità* degli esseri, come si evince da un celebre passo contenuto nel libro XI delle *Confessiones*. Il cielo e la terra, cui Agostino rivolge la propria attenzione, sono qui descritti quali realtà in possesso di un'esistenza soggetta al mutamento e alla variazione (*mutantur enim atque variantur*). Questa ineludibile esposizione al divenire si configura come un messaggio che rivela a chiunque le osservi la loro natura creata. Che i due aspetti sopra menzionati (*mutari atque variari*) equivalgano alla cifra distintiva degli esseri creati è testimoniato inoltre dalla loro assenza in seno a quella particolare e sublime natura, Dio, che possiede l'essere pur senza averlo ricevuto. Agostino fa notare infine come la creaturalità degli enti che l'uomo osserva intorno a sé

²¹ Cfr. *ivi*, p. 23.

²² Cfr. *ivi*, p. 30.

non sia un dato velato e difficilmente coglibile, ma sia invece affidato all'*evidenza* del loro semplice apparire: *et vox dicentium est ipsa evidentia*²³.

L'operazione che Agostino compie in queste poche righe è quindi inizialmente quella di appellarsi all'inequivocabile testimonianza dell'*evidenza* nel mostrare come qualsiasi essere, se osservato, manifesti la sua intrinseca natura cangiante, per poi in seconda battuta effettuare un'equazione tra il dato della *mutabilità* e quello della *creaturalità*. Questi ultimi termini possono essere sintetizzati nella nozione di contingenza, la quale rimanda al contempo all'instabilità dell'essere dei singoli enti e alla distanza ontologica²⁴ che li separa dal Vero Essere, da cui dipendono interamente e in cui solo può essere ricercato il loro fondamento²⁵.

La sfera di applicazione del concetto di contingenza e quindi della nozione di mutabilità gode nell'intenzione di Agostino di un'estensione maggiore di quanto si possa a un primo sguardo pensare. Contingenza e mutabilità infatti risultano inerenti non solo alle realtà in uno stato di mutamento in atto, ma lo sono anche nei confronti di quelle che possono dirsi solo potenzialmente soggette a variazione²⁶, come ad esempio gli Angeli e la materia. Unicamente tenendo presente questo aspetto è possibile comprendere completamente l'equivalenza tra le sfere della mutabilità e della creaturalità. Affermare infatti che anche gli Angeli e la materia, realtà collocate agli antipodi della scala ontologica degli esseri, sono almeno in potenza mutabili significa di fatto considerare il carattere della mutabilità inerente e coestensivo alla totalità della creazione. Ogni ente in quanto mutabile è creato e in quanto creato è mutabile.

Tale equivalenza non deve tuttavia essere confusa con un appiattimento reciproco delle due nozioni: se infatti tutti gli enti sono in ugual misura creati, non si può dire altrettanto del loro essere mutevoli. Al contrario, proprio il diverso grado di mutabilità

²³ *conf.* XI, iv, 6 (CCL 27, p. 197, i-vii): «Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque uariantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat: quod est mutari atque uariari. Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint: "Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis". Et uox dicentium est ipsa euidencia». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *Confessionum libri tredecim*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars I, I, edidit L. Verheijen (CCL 27, p. 197, i-vii), Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti 1981.

²⁴ A. Solignac, Note complémentaire "La création", in Saint Augustin, in *Les Confessions*, (VII-XIII). Traduction par E. Trehorel et G. Bouissou, Introduction et Notes par A. Solignac (Bibliothèque Augustinienne 14), Desclée de Brouwer, Paris 1962, pp. 572-581, p. 573: «La contingence des êtres du monde, saisie d'emblée sous l'aspect de la *mutabilité*, atteste la *créaturité* de ces êtres; le *factum esse*, l'*être-fait* se découvre donc comme la condition fondamentale des choses créées, condition qui suffit par elle-même à les distinguer radicalement du créateur selon une différence qui atteint l'*être* et non pas seulement ses modalités».

²⁵ Trapè, *La nozione*, cit., p. 43: «La mutabilità dunque è una pista infallibile che rivela ed impone la totale dipendenza delle cose da Dio e indica la linea divisoria tra le creature ed il Creatore».

²⁶ *trin.* V, ii, 3: «Quod mutatur non seruat ipsum esse, et quod mutari potest etiamsi non mutatur, potest quod fuerat non esse, ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur uerum etiam mutari omnino non potest sine scrupolo occurrit quod uerissime dicatur esse». Cfr. Sancti Aurelii Augustini, *De Trinitate libri quindecim (I-XII)*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars XVI, 1, cura et studio W. J. Mountain, auxiliante F. Glorie (CCL 50, p. 208, xii-xvii), Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti 1968,

delle creature costituisce uno dei criteri decisivi per misurare la loro eccellenza e per disporle secondo una gerarchia ontologica strutturata. Questo lascia trapelare l'importanza che un simile principio svolge nel pensiero agostiniano, come dimostra anche la relazione che esso intrattiene con la tematica del *male*: quest'ultima infatti altro non è che "una trasposizione del problema dell'essere"²⁷ nella quale, come nota sempre Trapè richiamandosi a un importante testo²⁸ composto durante la disputa con i Manichei, svolgono un ruolo decisivo le nozioni di partecipazione e di mutabilità²⁹.

2.2 *Mutabilitas* spazio-temporale: l'anima

Ho parlato poco sopra di una "gerarchia ontologica" che si struttura in base ai diversi gradi di mutabilità degli esseri, e ho affermato che il livello di *mutabilitas* rappresenta l'indice di approssimazione degli enti all'Essere immutabile. Bisogna precisare come questa gerarchia venga a costituirsi: essa prevede una netta separazione tra realtà (1) *corporali*, divisibili in parti, composte di forma e materia e soggette a variazioni di tipo *spaziale* e di tipo *temporale* (*per locum et per tempus*), e (2) *spirituali*, mutevoli invece unicamente rispetto al *tempo* (*per tempus*)³⁰. Le realtà spirituali godono di uno statuto superiore a quello delle prime in quanto sono caratterizzate da un grado di unità maggiore (*in quantum unum est*), e possiedono l'esistenza ad un livello mediano (*medie*), posto al di sotto unicamente dell'essenza divina. Le realtà corporee invece

²⁷ É. Gilson, "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin", *RechAug*, 2 (1962), pp. 205-223, p. 218: «Le problème du mal, qui a si longtemps tourmenté le cœur d'Augustin, n'est donc que l'une des transpositions du problème de l'être. L'Essentia est, il ne devrait donc pas y avoir de devenir. L'Essentia est immuable, il ne devrait donc pas y avoir de mutabilité et, s'il y en a, elle est le mal».

²⁸ Cfr. *mor.* II, iv, 6.

²⁹ Trapè, *La nozione*, cit., p. 47: «Come si vede la questione del male si raccoglie e si svolge fin dalle prime battute tra due poli: l'essere impartecipato, che, essendo bene immutabile, non può essere causa né ammettere alcun male, e l'essere partecipato, che, per la sua mutabilità, può andare soggetto a difetto o privazione di bene».

³⁰ *Gn. litt.* VIII, xx, 39: «Hic ergo incommutabili aeternitate uiuens creauit omnia simul, ex quibus current tempora et implerentur loca temporalibusque et localibus rerum motibus saecula uoluerentur. In quibus rebus quaedam spiritalia, quaedam corporalia condidit, formans materiam, quam nec alius nec ullus, sed omnino ipse informem ac formabilem instituit, ut formationem suam non tempore, sed origine praeueniret. Spiritalem autem creaturam corporali praeposuit; quod spiritalis tantummodo per tempora mutari posset, corporalis autem per tempora et locos. [...] Omne autem quod mouetur per locum, non potest nisi et per tempus simul moueri: at non omne quod mouetur per tempus, necesse est etiam per locum moueri. Sicut ergo substantiam quae mouetur per tempus et locum, praecedit substantia quae tantum per tempus; ita ipsam praecedit illa quae nec per locum nec per tempus». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *De Genesi ad litteram libri duodecim*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars I: *De Genesi ad litteram libri duodecim et eiusdem libri capitula, De Genesi ad litteram imperfectus liber, Locutionum in Heptateuchum libri septem*, recensuit J. Zycha (CSEL 28/1, pp. 258-259, xxv-viii; xii-xviii), Tempsky, Vindobonae 1894, pp. 3-456. Omettendo l'ed. CSEL l'indicazione dei paragrafi, faccio riferimento a quella fornita dall'ed. dei Maurini (*PL* 34, pp. 245-486).

devono essere collocate al livello di esistenza infimo (*infime*) e investito nella maniera più cospicua dalla molteplicità³¹.

Se per un lettore di Agostino non costituisce un assunto problematico, o almeno non sorprendente, che la natura degli esseri corporei sia investita da un continuo variare, che sia in altre parole soggetta all'avvicinarsi di differenti stati secondo il flusso del divenire, non si può dire altrettanto per quanto riguarda le realtà immateriali. Lascio quindi da parte la considerazione dello statuto delle realtà fisiche e rimando per ora la considerazione dei principi di forma e materia, dalla cui coesistenzialità scaturisce la struttura propria degli enti corporei, concentrandomi invece sul più elevato livello ontologico delle realtà spirituali. A tal proposito, mi sembra particolarmente fecondo il legame che Agostino istituisce tra la realtà dell'*anima* e il carattere della *mutabilitas*, poiché a partire da tale nesso potrà essere indagato un altro importante segno distintivo delle realtà create, la *temporalità*. Si tratta quindi innanzitutto di accertare se effettivamente Agostino consideri mutevole la natura dell'*anima*, per poi comprendere *in che modo* tale mutabilità vada correttamente intesa.

Come è noto, Agostino dedica notevoli energie fin dalle prime opere allo studio dell'*anima*, curandosi di sottrarre tale nozione ad una comprensione materialistica e di metterne in luce la natura *spirituale*. Si comprendono perciò anche i molti sforzi profusi nella ricerca di una solida argomentazione a favore della dimostrazione della sua *immortalità*. Entrambi questi attributi tuttavia, ossia *spiritualità* e *immortalità*, non devono però essere ritenuti sinonimi di *immutabilità*, né si deve pensare che, in quanto caratterizzata dai primi due, l'*anima* debba essere concepita come in possesso anche del terzo.

Una conferma della non sovrapponibilità di questi termini può essere trovata in un testo presente nella parte conclusiva del VII libro del *De Genesi ad litteram*, libro interamente dedicato alla risoluzione di svariati dilemmi sorti in rapporto alla natura dell'*anima*. Agostino in questa sede afferma che l'*anima* deve essere al contempo ritenuta *immortalis* e *mortalis*: immortale quanto a una determinata modalità di vita che mai potrà perdere, mortale in considerazione del carattere mutevole che la contraddistingue, riassumibile nel suo poter divenire peggiore o migliore³². Si assiste quindi a una

³¹ *ep.* 18, 2: «Est natura per locos et tempora mutabilis, ut corpus. Et est natura per locos nullo modo, sed tantum per tempora etiam ipsa mutabilis, ut anima. Et est natura quae nec per locos, nec per tempora mutari potest; hoc Deus est. Quod hic insinuavi quoque modo mutabile, creatura dicitur; quod immutabile, Creator. Cum autem omne quod esse dicimus, in quantum manet dicamus, et in quantum unum est, omnis porro pulchritudinis forma unitas sit: vides profecto in ista distributione naturarum, quid summe sit, quid infime, et tamen sit; qui medie, maiusque infimo, et minus summo sit». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *Episulae* (1-55)1, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars III,1, cura et studio K. D. Daur (CCL 31/1, p. 44, xiii-xxii), Brepols, Turnhout 2004.

³² *Gn. litt.* VII, xxviii, 43 (CSEL 28/1, p. 228, x-xiii): «[...] et quod sit immortalis secundum quandam uitae modum, quem nullo modo potest amittere; secundum quandam uero mutabilem, qua potest uel deterior uel melior fieri, non inmerito etiam mortalis possit intellegi»

descrizione della natura dell'anima giocata su di un duplice registro. Essa infatti *secundum quemdam modum* deve essere ritenuta non passibile di annullamento, ma contemporaneamente, nella misura in cui è contraddistinta dalla mutabilità, viene a essere intaccata da una certa forma di mortalità.

Questo conferma quanto detto precedentemente, ossia che l'anima, pur se designata come spirituale e immortale, non appartiene al novero delle realtà immutabili ed eterne. Al contrario, la mutabilità designa un particolare aspetto di mortalità proprio dell'anima, rivelandosi quindi come un dato a lei originariamente inerente e che essa, come si vedrà in seguito, ha in un certo senso il compito di trascendere.

Assodato che l'anima non è esente dal mutamento, vanno approfonditi i caratteri peculiari della sua mutabilità. Quest'ultima, infatti, si differenzia notevolmente dalla mutabilità inerente alle realtà corporee. Come scrive giustamente Trapè, "l'anima non ha le prerogative della quantità, non è diffusa nello spazio, non ha parti distinte che occupino un luogo: è tutta in tutto il corpo e tutta in ogni sua parte (*in toto tota est, et in qualibet eius parte tota est*)³³. Dunque l'anima, realtà *secundum quemdam modum* dotata di una vita immortale che non può essere perduta, viene di converso descritta anche come mutevole e mortale, a patto che questi attributi siano a essa riferiti in modo differente da come avviene per gli esseri corporei e materiali.

Si osservi quindi più da vicino il modo in cui Agostino giustifica e concepisce questa differenza: ho scelto di perseguire questo intento in rapporto (1) a una dimostrazione dell'*incorporeità* dell'anima basata sull'analisi del suo processo autoconoscitivo, e (2) alla nozione di *temporalità*, a cui si lega il suo essere mutabile.

Tramite l'esposizione del processo conoscitivo che l'anima dispiega per giungere al coglimento di sé, Agostino attribuisce a tale realtà una costituzione incorporea. Ancora una volta, questo accade nel libro VII del *De Genesi ad litteram*, dove Agostino rimarca la distanza che intercorre tra la sfera dell'anima e quella propria agli enti corporei. Pur non potendo analizzare in modo dettagliato l'andamento dell'intera argomentazione, credo utile tuttavia soffermarci su di una sua parte molto significativa.

Agostino intende dimostrare come l'anima, in quanto priva di *estensione spaziale*, si differenzi da qualsiasi natura corporale. Se fosse in possesso di tale carattere, tale realtà risulterebbe estesa nelle tre dimensioni, divisibile e circoscrivibile³⁴. Essa in realtà è una *totalità indivisibile*, come dimostra la modalità con cui è in grado di conoscersi.

Quando essa infatti pone la propria natura quale oggetto d'indagine (*cum enim se quaerit*) lo fa con la consapevolezza dell'operazione che sta compiendo (*novit quod se*

³³ Cfr. Trapè, *La nozione*, cit., p. 88.

³⁴ *Gn. litt.*, VII, xxi, 27 (CSEL 28/1, p. 217, xviii-xxi): «Si enim qui hoc sentiunt hoc dicunt corpus, quod et nos, id est naturam quamlibet longitudine, latitudine, altitudine spatium loci occupantem, neque hoc est anima neque inde facta credenda est».

quaerat), dal momento che la conoscenza che tenta di ottenere non le deriva da altro all'infuori di se stessa (*neque enim aliunde se quaerit, quam a se ipsa*). Dal fatto dunque che si sappia alla ricerca di sé deriva che si conosca, e a tale sapere di tutta la propria natura nel ruolo di soggetto conoscente (*cum itaque quaerentem novit, tota se novit*) corrisponde quello di tutta la propria natura in quanto oggetto conosciuto (*ergo et totam se novit*)³⁵.

Utilizzando questa formula complessa, Agostino intende dimostrare il carattere immateriale dell'anima a partire dall'analisi delle modalità di autoconoscenza che essa mette in atto: queste infatti chiariscono che l'anima, a differenza degli enti corporei, è una *totalità indivisibile*.

Questo breve testo sintetizza un'argomentazione contenuta in misura più estesa nelle pagine del coevo *De trinitate*. Nelle prime battute del X libro, Agostino si prefigge infatti l'obiettivo di mostrare come la possibilità per l'anima di rendere se stessa oggetto d'amore e di conoscenza dipenda dalla facoltà di conoscersi in quanto soggetto pensante che tale realtà possiede.

Agostino si interroga su quale sia la realtà cui si rivolge l'amore dell'anima allorché questa tenta di passare dall'ignoranza alla conoscenza di sé (*Quid ergo amat mens, cum ardentem se ipsam quaerit ut noverit, dum incognita sibi est?*). La risposta a tale interrogativo prende forma mediante la formulazione di un argomento di tipo "riflessivo"³⁶. L'anima cioè è in grado di rinvenire una forma di autoconoscenza a partire dall'approccio conoscitivo rivolto ad un oggetto esterno, dal momento che quest'ultimo presuppone la conoscenza dell'atto stesso di conoscere (*novit autem quid sit nosse*).

Tale coscienza della natura dell'atto intellettuale, manifestatasi in occasione della conoscenza di un oggetto esterno, non perviene tuttavia all'anima dall'esterno, ma è qualcosa che le è per così dire essenziale. Inoltre, il coglimento di un oggetto esterno genera nell'anima non solo la consapevolezza di cosa significhi conoscere in senso generale, ma fa sorgere in essa la consapevolezza di sé in quanto soggetto conoscente (*neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam*).

Da questa prima parte della riflessione agostiniana emerge che, quando l'anima ignorante della propria natura cerca di conoscersi, essa conosce già il significato dell'atto conoscitivo che intende mettere in atto; tale consapevolezza consente inoltre all'anima di

³⁵ *Ivi* VII, xxi, 28 (CSEL 28/1, p. 218, i-vii; xi-xiv): «Nec ipsa sibi tale aliquid occurrit, cum se nescire non possit, etiam quando, se ut conosca, inquirat. Cum enim se quaerit, nouit, quod se quaerat; quod nosse non posset, si se non nosset. Neque enim aliunde se quaerit quam a seipsa. Cum ergo quaerentem se nouit, se utique nouit et omne, quod nouit, tota nouit: cum itaque se quaerentem nouit, tota se nouit, ergo et totam se nouit: neque enim aliquid aliud, sed seipsam tota nouit. [...] Desinat ergo nunc interim suspicari se esse corpus, quia, si aliquid tale esset, talem se nosset, quae magis se nouit quam coelum et terram, quae per sui corporis oculos nouit».

³⁶ P. Agâesse, Note complémentaire "La connaissance de l'âme par elle-même", in Saint Augustin, *La Trinité*, (VIII-XV). Traduction par P. Agâesse, Introduction et Notes par P. Agâesse et J. Moingt (Bibliothèque Augustinienne 16), Desclée de Brouwer, Paris 1955, pp. 603-605, p. 604: «Pour prouver que l'âme se connaît elle-même, Augustin recourt non pas à l'introspection, mais à un argument réflexif».

conoscere se stessa in quanto soggetto dell'atto medesimo. In definitiva, l'anima che si cerca, e anzi proprio perché si cerca, già si conosce come cercantesi e non conoscentesi (*novit enim se quaerentem atque nescientem*)³⁷.

Questo prezioso risultato non può ancora dirsi sufficiente ai fini di provare l'immaterialità dell'anima: per far questo, Agostino deve dimostrare non solo che essa effettivamente si conosce, ma anche come essa lo faccia mediante un coglimento integrale di sé. A tal proposito, egli ricorre a un'argomentazione che sembra avere come cifra caratterizzante una sorta di verbalismo, dal momento che, orientando l'attenzione sul piano grammaticale, fa leva sul passaggio del medesimo termine dall'accusativo (*me* oggettivo) al nominativo (*io* soggettivo)³⁸. Provo a seguire il ragionamento del *De trinitate*.

Il primo passo è quello di sostenere, in accordo con i risultati sopra raggiunti, che è l'anima tutta intera, in quanto soggetto di conoscenza, a saper di conoscere (*cum itaque aliquid de se scit, quod nisi tota non potest, totam se scit*). Tutta l'anima quindi si sa nell'atto di conoscere qualcosa (*scit se aliquid scientem*). Come fa con precisione notare Paul Agäesse, è a quest'altezza che si colloca il cuore del ragionamento, dal momento che "grammaticalmente, il *se* che è all'accusativo si trova al tempo stesso a essere soggetto dell'azione che è designata dal participio"; questo sta sostanzialmente a significare che "l'anima essendo oggetto di conoscenza per se stessa, è al tempo stesso soggetto della conoscenza di un oggetto altro da sé"³⁹.

Da queste premesse deriva che essa si conosce nella sua interezza (*scit se igitur totam*), poiché vi è come un'estensione delle prerogative dell'anima in quanto soggetto conoscente alla stessa in quanto oggetto conosciuto⁴⁰. Ci si trova insomma al cospetto di una forma di sapere *sui generis*, quella cioè attraverso cui l'anima diviene consapevole del proprio atto conoscitivo: quest'ultimo rappresenta la condizione di ogni altra conoscenza e perciò stesso è irriducibile a ogni altra forma di conoscenza⁴¹.

³⁷ *trin.* X, iii, 5 (CCL 50, p. 318, xxxviii-xxlv): «Neque enim alteram mentem scientem scit sed se ipsam. Scit igitur se ipsam. Deinde cum se quaerit ut nouerit, quaerentem se iam nouit. Iam se ergo nouit. Quapropter non potest omnino nescire se quae dum se nescientem scit se utique scit. Si autem se nescientem nesciat, non se quaeret ut sciat. Quapropter eo ipso quo se quaerit magis se sibi notam quam ignotam esse conuincitur. Nouit enim se quaerentem atque nescientem dum se quaerit ut nouerit».

³⁸ Agäesse, "La connaissance de l'âme", in *La Trinité*, cit., p. 604: «L'argument proposé par Augustin semble prêter au verbalisme, parce qu'il s'appuie sur un raisonnement d'ordre grammatical, qui, par une sorte de réduction dialectique, fait passer l'accusatif dans le nominatif, c'est-à-dire le moi-objet dans le moi-sujet».

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 604-605.

⁴⁰ *trin* X, iv, 6 (CCL 50, pp. 318-319, xlvi-lii): «Quid ergo dicemus? An quod *ex parte* se nouit, *ex parte* non nouit? Sed absurdum est dicere non eam totam scire quod scit. Non dico: "Totum scit", sed: "Quod scit tota scit". Cum itaque aliquid de se scit quod nisi tota non potest, totam se scit. Scit autem se aliquid scientem, nec potest quidquam scire nisi tota. Scit se igitur totam».

⁴¹ Agäesse, "La connaissance de l'âme", in *La Trinité*, cit., p. 605: «Sous cette forme un peu subtile, ce qui est affirmé, c'est que la conscience de soi non implique pas division entre connu et connaissant. Il y a une manière de connaître irréductible à toute autre connaissance. La connaissance de l'âme par elle-même est la connaissance de son acte propre».

La lettura di questo testo, che secondo Agäesse risente dell'influenza del trattato plotiniano *Sulle ipostasi che conoscono* (*Enn. V 3*), in cui Plotino risponde ad alcune difficoltà sollevate nell'*Adversos mathematicos*⁴² da Sesto Empirico⁴³, ha fornito i dati fondamentali (l'anima che si cerca si conosce e lo fa mediante una forma peculiare per cui tale sapere si estende alla sua interezza) in base ai quali poter affermare che l'anima non è per Agostino un'entità *corporale* costituita da *parti* differenti, ma una realtà di tipo *spirituale* e una *totalità indivisibile*. Il corso immediato del X libro si preoccuperà di spiegare le cause del fatto che l'anima giunga a fraintendere la propria natura ed a credersi dotata di sussistenza corporale mediante la precisazione, sulla cui non mi soffermo, del ruolo rispettivo delle nozioni di *nosse* e *cogitare*.

Dopo aver seguito l'argomentazione cui Agostino dimostra, a partire dall'indagine del suo processo autoconoscitivo, la struttura semplice e indivisibile, quindi non corporea, dell'anima, mi si conceda un ultimo breve riferimento alla conclusione del brano del libro VII del *De Genesi ad litteram* che avevo preso in esame⁴⁴. Al contenuto sopra esposto segue infatti una precisazione di notevole importanza: assodato infatti che l'anima possiede la consapevolezza di se stessa nell'atto presente (*sed hoc in praesenti*) di ricercarsi, bisogna aggiungere che l'oggetto della sua ignoranza, verso il quale si dirige appunto l'atto del ricercare, è rappresentato dal suo stato passato (*quid antea fuerit*) o dal suo stato futuro (*quid futura sit*)⁴⁵. Ciò significa che il carattere di estraneità alla composizione spaziale e al mutamento locale non può essere esteso alla dimensione del tempo, ragion per cui l'anima a torto sarebbe considerata alla stregua di una realtà assolutamente semplice e non soggetta a variazione, quale si rivelerà essere la somma essenza divina.

2.3 Il tempo dell'anima

Come mi ero proposto, l'indagine dello statuto dell'anima in rapporto al principio della mutabilità è giunta sulla soglia della tematica cruciale della *temporalità*. Viste la complessità e l'estensione della ricerca agostiniana sul tempo, ma limito a seguire da gli sviluppi contenuti nel libro XI delle *Confessiones*. Prima mi sembra però opportuno ricapitolare la linea di ragionamento che sto seguendo, per mettere in luce, se ce ne fosse bisogno, la coerenza del percorso di ricerca.

⁴² Cfr. *Adversus mathematicos libros 1-6 continens*, in *Sexti Empirici Opera*, vol. 3, edito J. Mau, (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), in aedibus Teubneri, Lipsiae 1961.

⁴³ Cfr. *Adv. Mat.* VII, 310. Il riferimento al testo di Sesto Empirico si trova in Agäesse, "La connaissance de l'âme", in *La Trinité*, cit., pp. 603-604.

⁴⁴ Cfr. *Gn. litt.* VII, xxi, 28.

⁴⁵ *Ibid.*

Ho preso le mosse da un noto brano agostiniano tratto dal libro XI delle *Confessiones* in cui Agostino sostiene che le realtà esterne, se fatte oggetto di osservazione, esprimono la propria natura di creature attraverso l'essere soggette a mutamento e variazione. Ho quindi formulato un'equivalenza tra i caratteri della creaturalità e della mutabilità, considerando anzi quest'ultimo la cifra costitutiva del primo. Avendo tuttavia fatto menzione dei soli esseri osservabili esternamente, ho avvertito l'esigenza di estendere il discorso anche ad alcune realtà che, pur non essendo tangibili, tuttavia non godono del privilegio dell'immutabilità. Agostino infatti concepisce la sfera delle creature secondo una strutturazione gerarchica, che al grado più basso comprende alcune realtà maggiormente intaccate dalla molteplicità e perciò stesso meno semplici, e a quello più alto invece delle altre con un più alto livello di semplicità, che tuttavia non può mai dirsi assoluto: si tratta nel primo caso delle creature corporee, nel secondo di quelle spirituali⁴⁶. Ho poi constatato come la semplicità dei due differenti tipi di esseri creati si espliciti rispettivamente nell'essere soggetti a mutamento sia in relazione allo spazio che al tempo, oppure al tempo solamente.

Ho lasciato da parte la trattazione dei principi costitutivi degli enti corporei, la forma e la materia, per prendere in considerazione l'anima, in quanto creatura spirituale. Il primo passo è stato quello di mostrare come essa non sia una realtà di tipo corporeo: chi volesse approfondire questa tematica all'interno del pensiero agostiniano dovrebbe certo tener presente il *De quantitate animae*, per più di tre quarti dedicato a dimostrare che l'anima non possiede esistenza spaziale, e una serie di altri brani molto importanti⁴⁷. Ho invece preso in considerazione un testo contenuto nel VII libro del *De Genesi ad litteram*, che ho letto in parallelo con un brano del libro X del *De trinitate*, nel quale il Agostino deduce l'inerenza del carattere dell'incorporeità alla natura dell'anima a partire dall'analisi del processo con il quale essa stessa giunge a conoscersi in modo immediato nella sua interezza. Tuttavia l'anima, la cui natura è quindi di tipo *spirituale*, se non può dirsi soggetta a mutazione locale, lo è per quanto concerne quella di ordine temporale. Proprio quest'ultima affermazione - è il secondo compito che ci eravamo prefissati di assolvere - deve essere ora tematizzata con più attenzione.

Un'indagine che volesse seguire compiutamente lo snodarsi delle riflessioni agostiniane sul rapporto che intercorre tra le dimensioni dell'interiorità e del tempo dovrebbe risalire sino agli esordi letterari di Agostino databili al soggiorno presso Cassiciaco. Questi infatti sono lo scenario, secondo un'espressione di Luigi Alici⁴⁸, di un

⁴⁶ Cfr. *trin.* VI, vi, 8.

⁴⁷ Cfr. *Ad es. ep.* 146, ii, 4; *an. et or.* IV, xii, 17-21, 35; *Gn. litt.* VII, xv, 19-21, 26.

⁴⁸ L. Alici, "Genesi del problema agostiniano del tempo", *StPat*, 22 (1975), pp. 43-67, p. 66: «Lo sviluppo del problema tempo-interiorità nei primi scritti agostiniani si profila dunque nel senso di una *progressiva interiorizzazione del tempo*; una volta respinto un concetto naturalistico, oggettivistico del

processo di “progressiva interiorizzazione del tempo”, come attestano le numerose indicazioni presenti al loro interno: basti pensare, ad esempio, a quelle relative alla relazione tra il dinamismo dell’anima e il suo divenire⁴⁹ o al processo di percezione del ritmo da parte dell’anima in quanto radicato nella temporalità⁵⁰.

Tuttavia, il luogo principe nel quale la speculazione di Agostino si concentra sul concetto di tempo, mostrandone l’indissolubile legame con le intime profondità dello spirito umano⁵¹, è sicuramente il libro XI delle *Confessiones*.

Tale libro contiene un andamento di pensiero che si articola su differenti livelli speculativi, i quali vanno dall’indagine specificamente filosofica alla fenomenologia

tempo, Agostino ha puntato ad una riscoperta interiore, là dove il tempo è percepito come crescita interiore nel sapere e l’interiorità come dominio degli avvenimenti, tramite la forza connettiva della memoria».

⁴⁹ Cfr. *imm. an.* III, 3-4.

⁵⁰ Cfr. *mus.* VI, xvii, 57.

⁵¹ Ho parlato di *conf.* XI come del luogo nel quale viene espresso con maggior nettezza il legame che unisce la realtà del tempo e lo spirito umano. Deve altresì essere preliminarmente notato che la comprensione del legame tra lo statuto del tempo e la dimensione interiore dell’anima ha portato nel corso della modernità a una sorta di deriva ermeneutica di tenore soggettivistico e intimistico. Mi limito a segnalare la possibilità di rinvenire una decisa reazione contro tali tendenze interpretative in U. Jeck, *Aristoteles gegen Augustinus. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im Arabischen Aristotelismus und in 13. Jahrhundert*, Gruner, Amsterdam-Philadelphia 1992; e K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, das XI. Buch der “Confessiones”. Historisch-philosophische Studie*. Text, Übersetzung, Kommentar, Klostermann, Frankfurt am Main 1993. Di quest’ultimo segnalo anche il contributo *Ancora una volta: l’anima e il tempo*, in *Ripensare Agostino*, cit., pp. 25-40. I due studiosi tedeschi concordano nel sostenere che Agostino, parlando in *conf.* XI dell’anima in quanto soggetto della *distentio* con cui viene identificato il tempo, non stia facendo riferimento propriamente all’*animus* individuale del singolo soggetto umano, quanto piuttosto alla nozione filosofica tradizionale dell’*anima del mondo*. A favore di tale convinzione, i due studiosi riportano alcuni dati, di cui ricordo sommariamente i più significativi (cfr. Flasch, *Ancora una volta*, cit., pp. 30-ss.): 1) già Aristotele in *Phys.* IV,14 avrebbe sostenuto tale ipotesi, riconducendo il tempo, in quanto *numero* del moto, ad un’anima ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ καὶ $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}\varsigma$ νοῦς) intesa quindi non come interiorità, ma come facoltà dei numeri che ordinano il processo naturale. Anche autorevoli commentatori antichi del testo dello Stagirita, come ad esempio Alessandro d’Afrodisia, Simplicio e Giovanni Filopono, confermano una simile ipotesi; 2) un’analoga idea si ritroverebbe nell’ambito del Neoplatonismo sia in Plotino (*Enn.* III 7), sia nelle *Sententiae* di Porfirio, anche se viene lasciato da parte il problema relativo ad un influsso diretto di questi testi sulla teoria agostiniana e si parla di un fondo storico comune; 3) l’affermazione positiva della necessità dell’esistenza dell’anima del mondo per spiegare il tempo non costituirebbe un dato incompatibile con l’orizzonte di fede di un cristiano del IV-V secolo quale Agostino, come confermerebbe il sostegno ad essa concesso da Giovanni Filopono (V-VI secolo); 4) lo studio della “Wirkungsgeschichte” della teoria agostiniana del tempo nel corso del Medioevo confermerebbe l’insostenibilità di una lettura in chiave “soggettivistica” di *conf.* XI; 5) Agostino stesso in numerosi suoi testi avrebbe fatto allusione, senza rigettarla esplicitamente, alla dottrina dell’anima del mondo; all’interno del contesto limitato di *conf.* XI tale riferimento apparirebbe con evidenza quando viene presa in considerazione l’ipotesi dell’esistenza di un *tam grandi scientia et praesciantia pollens animus* (XI, xxxi, 41).

Mi è parso doveroso premettere alle considerazioni seguenti un seppur breve accenno a questa soluzione interpretativa, così come altrettanto doveroso mi sembra ricordare l’accurato invito a tener presente il necessario mutamento che concetti e teorie filosofiche tradizionali devono inevitabilmente subire una volta inserite in un contesto creazionistico e cristiano qual è quello di *conf.* XI, invito che si trova nella recensione di G. Madec a Flash, *Was ist Zeit?*, in *Bullettin Augustinien pour 1993/94, RÉAug*, 1994, pp. 525-526.

dell'ascolto e della meditazione della parola divina, e può essere sostanzialmente diviso, secondo uno schema di matrice neoplatonica⁵², in due parti: la prima "dedicata a risolvere i grandi interrogativi posti dal temporalizzarsi del linguaggio della verità", la seconda contenente la descrizione dei "meccanismi della percezione individuale del tempo" ed illuminante "le aporie del linguaggio nel definire la realtà sfuggente della temporalità"⁵³. Provo a seguire dunque gli sviluppi principali.

Se è vero che la nozione di *tempo* compare sin dall'*incipit* del libro XI⁵⁴, giocando poi un ruolo centrale nel tentativo agostiniano di ascoltare e comprendere rettamente il primo versetto delle Sacre Scritture che comincia nel capitolo iii⁵⁵, lo è ugualmente il fatto che essa viene tematizzata esplicitamente a partire dal capitolo x, dove viene preso in considerazione l'interrogativo formulato da alcuni individui ricolmi di vecchiaia spirituale, in relazione alla presunta attività divina precedente la creazione del mondo⁵⁶. Ho tuttavia deciso di ripercorrere la riflessione agostiniana a partire dal capitolo xiv, luogo in cui comincia propriamente l'indagine relativa alla natura del *tempo*, pur con la consapevolezza di correre il rischio contro cui mette in guardia Marta Cristiani, ossia quello di isolarne l'andamento dal più ampio contesto dell'*intellectus fidei*⁵⁷.

Il capitolo xiv del libro XI delle *Confessiones* è dedicato alla formulazione di una complessa aporia concernente la nozione di tempo, la cui risoluzione richiederà una lunga e complessa argomentazione filosofica. Lo stato che esso descrive è infatti quello di una vera e propria *impasse* per il pensiero. Agostino, assodato che non si addice al divenire temporale altro statuto che quello di creatura non coeterna a Dio, caratterizza infatti la natura del concetto di tempo in termini estremamente singolari: esso rappresenta certamente di per sé la nozione più nota e familiare nell'ambito del discorrere (*familiarius et notius in loquendo*), ma non possiede uno statuto di cui sia facile formare un concetto, per poi esprimerlo a parole (*quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit?*). La constatazione di un simile carattere paradossale confluisce

⁵² Sant'Agostino, *Confessiones*. Volume IV (libri X-XI), commento a cura di M. Cristiani ed A. Solignac, traduzione di G. Chiarini, ed. Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1996, p. 255 (M. Cristiani): «Lo schema neoplatonico del manifestarsi di un assoluto, verso il quale si cerca la traccia di un possibile e problematico itinerario di ritorno, contribuisce ad illuminare anche la trama nascosta del libro XI».

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *conf.* XI, i, 1 (CCL 27, p. 194, i-ii): «Numquid, domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus uides quod fit in tempore?».

⁵⁵ *Ivi* XI, iii, 5 (CCL 27, pp. 196-197, xiii-xvi): «Audiam et intellegam, quomodo in principio fecisti caelum et terram. Scripsit hoc Moyses, scripsit et abiit, transiit hinc a te ad te neque nunc ante me est. [...] Cum ergo illum interrogare non possim, te, quo plenus uera dixit, ueritas, rogo, te, deus meus, rogo, parce peccatis meis, et qui illi seruo tuo dedisti haec dicere, da et mihi haec intellegere».

⁵⁶ *Ivi* XI, x, 12 (CCL 27, p. 200, i-ii): «Nonne ecce pleni sunt uetustatis suae qui nobis dicunt: "Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram?».

⁵⁷ Sant'Agostino, *Confessiones*. Volume IV (libri X-XI), cit., p. 299: «A partire da questo momento inizia la riflessione sulla natura del tempo, troppo facilmente estrapolata dal suo contesto, che è quella di uno straordinario approfondimento scritturistico, guidato dall'*intellectus fidei*».

nell'affermazione universalmente nota - probabilmente si tratta di una reminescenza plotiniana⁵⁸ - secondo cui chi volesse rispondere ad un interrogativo sulla natura del tempo, si troverebbe in uno stato simultaneamente descrivibile in termini di sapere e ignoranza: *Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*⁵⁹.

Tale difficoltà apparentemente insormontabile trova spiegazione nel fatto che la sola certezza posseduta da Agostino, quella dell'esistenza di tre differenti dimensioni temporali, se indagata in modo scrupoloso, si tramuta nella fonte di un dubbio ancora maggiore: infatti passato e futuro non si possono dire dotati di esistenza effettiva in quanto l'uno non è più (*praeteritum iam non est*) e l'altro non è ancora (*futurum nondum est*), allo stesso modo in cui il presente, non godendo della prerogativa dell'eterna permanenza, tende costantemente e inesorabilmente a dissolversi nel passato, ossia nel non essere (*praesens [...] cui causa ut sit, illa est quia non erit*). L'essere autentico della temporalità sembra quindi una continua tensione verso il non essere (*non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse*)⁶⁰.

L'aporia, che mina le più assodate certezze a proposito dello statuto del tempo, viene ribadita e approfondita nel corso dei capitoli successivi, nei quali si snoda una riflessione sulle modalità espressive del linguaggio ordinario: nonostante infatti la temporalità possedga uno statuto effimero, è abitudine comune designare alcuni suoi intervalli passati o futuri mediante l'attribuzione di veri e propri termini di estensione. Un primo quesito da risolvere sarà dunque quello relativo alla possibilità che qualcosa di non esistente, come il passato e il futuro, possa essere detto lungo o breve: una simile ipotesi

⁵⁸ Plotino, *Enneadi*, a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguisti, F. Moriani, II voll., UTET 1997, trattato III 7, 1, p. 471: «Quando diciamo che l'eternità e il tempo sono cose diffuse, e che l'eternità riguarda la natura perpetua, mentre il tempo riguarda ciò che diviene e questo universo, ci viene fatto di pensare, sul momento e come per un'intuizione istantanea della mente, che nelle nostre anime possediamo un'impressione chiara di entrambe le cose, dal momento che ne parliamo sempre e le nominiamo in ogni occasione. Ma quando invero proviamo a procedere al loro esame ed ad accostarci, per così dire, ad esse, non sappiamo nuovamente che pensare». Per quanto riguarda il testo critico e l'analisi filosofica di *Enn. III 7*, si veda W. Beierwaltes, *Plotinus, Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Werner Beierwaltes, Frankfurt 1967 (tr. it. *Eternità e tempo: Plotino, Enneade III 7*, saggio introduttivo, testo con traduzione e commentario di W. Beierwaltes; introduzione di G. Reale; traduzione di A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995).

⁵⁹ *conf. XI, xiv, 17 (CCL 27, p. 202, iii-ix)*: «Quid est enim tempus? Quis hoc facile breuiterque explicauerit? Quis hoc ad uerbum de illo proferendum uel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare uelim, nescio».

⁶⁰ *Ibid. (CCL 27, p. 203, x-xix)*: «[...] fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adueniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus. Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non uere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?».

appare da subito però alquanto problematica (*sed quo pacto longum est aut breve quod non est? Praeteritum iam non est et futurum nondum est*)⁶¹.

La necessità di recuperare uno spiraglio di senso alla durata, per poter salvaguardare quanto meno il senso della stessa *confessio*⁶², rende a dir poco incalzante il discorso agostiniano: la sola via che sembra percorribile è quella che conduce a valutare la possibilità che una certa forma di estensione possa dirsi inerente alla dimensione temporale del presente. Anche quest'ultimo tentativo però, come avvenuto nel caso del passato e del futuro, si rivela infruttuoso.

Lasciando scorrere il proprio sguardo sui diversi intervalli convenzionali di durata, in ordine decrescente dall'anno alla singola ora, con i quali il presente è di volta in volta identificato, Agostino mostra come essi siano costituiti da fuggenti particelle (*et ipsa una hora fugitivis particulis agitur*) che, svanendo una dopo l'altra irreversibilmente nel passato, si dimostrano in possesso di una natura evanescente. L'unica realtà che sembra quindi poter essere definita come presente, ossia quell'infima frazione di tempo non divisibile in ulteriori parti (*quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividi posset*), trapassa dal futuro al passato con tanta rapidità da dimostrarsi con evidenza priva di estensione (*praesens autem nullum habet spatium*)⁶³. La difficoltà di partenza si è accresciuta ulteriormente e ha raggiunto una profondità ancor più preoccupante.

Agostino affida dunque le speranze di poter spezzare le pesanti catene che attanagliano il pensiero all'incontestabile evidenza del fatto che gli uomini godono della facoltà di sentire e confrontare i differenti intervalli temporali (*sentimus intervalla temporum et comparamus*), facoltà a partire da cui diviene per essi possibile misurarli nel medesimo istante in cui scorrono (*sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur*). Si produce a quest'altezza uno scarto decisivo all'interno dell'andamento del discorso: il pensiero agostiniano, sulle orme di quello plotiniano, abbandona l'orizzonte della "sensazione", che era stato teatro dell'intero dispiegamento della speculazione stoica, e viene a collocarsi sul più elevato piano della "misurazione" del tempo⁶⁴. Sembra quindi essere stato recuperato, a partire dal suo essere percepibile e misurabile

⁶¹ Cfr. *ivi* XI, xv, 18.

⁶² Sant'Agostino, *Confessioni*. Volume IV (libri X-XI), cit., p. 301: «Tuttavia il senso della durata dovrà essere comunque recuperato, perché senza durata non esiste *narratio* (e oggetto della riflessione agostiniana è prima di tutto la Scrittura, la sua storia del mondo e della Salvezza) e non esiste *confessio*».

⁶³ *conf.* XI, xv, 20 (CCL 27, p. 204, xxxvii-liii): «*Et ipsa una hora fugitivis particulis agitur: quidquid eius auolauit, praeteritum est quidquid ei restat, futurum. Si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam uel minutissimas momentorum partes diuidi possit, id solum est, quod praesens dicatur; quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transuolat, ut nulla morula extendatur. Nam si extenditur, diuiditur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium*».

⁶⁴ Sant'Agostino, *Confessioni*. Volume IV (libri X-XI), cit., p. 303: «Il passaggio dal "sentire" al "misurare" è decisivo, poiché consente di abbandonare la sfera della sensazione, della temporalità indissolubilmente condizionata dal movimento dei corpi. Se tentiamo di ricostruire il complesso intreccio delle fonti, è questo il passaggio che dalla tradizione stoica, fortemente presente nella concezione agostiniana, conduce a Plotino, ma le soluzioni agostiniane non possono in nessun modo considerarsi un calco delle dottrine plotiniane».

nell'attimo in cui scorre (*cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest*)⁶⁵, uno spazio sufficiente per l'affermazione di una certa esistenza riguardante il presente.

Facendo ricorso a due nuovi ambiti legati all'interiorità umana, la memoria (*memoria*) e la premeditazione (*praemeditatio*), Agostino mette in atto un analogo tentativo in relazione anche al passato e al futuro: se infatti questi ultimi non fossero in possesso di un'effettiva estensione, non sarebbe possibile compiere operazioni, di per sé evidenti e ordinarie, quali narrare eventi veri che però più non sono o predirne altri che effettivamente si verificheranno, ma che ancora non sono. In questo senso occorre dunque che sia il passato sia il futuro esistano (*sunt ergo et futura et praeterita*).

Così dunque, nell'ottica di garantire loro uno statuto dotato di consistenza, il passato viene ricondotto al *presente* grazie all'azione della memoria, al cui interno le immagini sono rimaste impresse come delle orme (*vestigia*), mentre il futuro nel *presente* viene concepito e predetto, anche se Agostino non si dichiara pienamente consapevole delle modalità con cui ciò avviene⁶⁶.

Il fatto che entrambe le dimensioni temporali assumano una reale consistenza solamente in relazione a quella del presente induce Agostino a profondersi in un'acuta osservazione finalizzata a evidenziare il nucleo di verità che risplende al di sotto delle locuzioni ordinarie che tematizzano lo statuto del tempo stesso: non è pienamente corretto sostenere che esistono tre tempi oggettivamente distinti, presente, passato e futuro, ma bisogna invece più correttamente affermare che tali dimensioni differenti sono rispettivamente tre modalità *intenzionali*⁶⁷ in cui si articola la mente umana, il *presente del presente*, il *presente del passato* ed il *presente del futuro*. Queste tre forme determinate trovano il loro ambito di sussistenza nell'anima, e rispettivamente rispondono al nome di *memoria*, *visione* ed *attesa*⁶⁸.

A quest'altezza, come nota Aimè Solignac, la riflessione di Agostino si trova ad aver maturato alcuni elementi di estrema rilevanza: il concetto di tempo fa da contraltare a quello di eternità divina ed esplicita la contingenza propria delle creature, ossia la loro

⁶⁵ *conf. XI, xvi, 21 (CCL 27, pp. 204-205, i-vi): «Et tamen, domine, sentimus interualla temporum et comparamus sibimet et dicimus alia longiora et alia breuiora. Metimur etiam, quanto sit longius aut breuius illud tempus quam illud et respondemus duplum esse hoc uel triplum, illud autem simplum aut tantum hoc esse quantum illud. Sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur».*

⁶⁶ Cfr. *ivi, XI, xvii, 22-xviii, 23.*

⁶⁷ J. Moreau, "Le temps et la création selon Saint Augustin", *Giornale di metafisica*, 20 (1965), pp. 276-290, p. 281: «Si dans la représentation objective le passé, le présent et l'avenir sont trois parties du temps, regardé comme une quantité, dans l'expérience subjective, dans la conscience, ou comme dit S. Augustin dans l'âme, ils sont trois modes *intentionnels*, trois relations de la conscience actuelle à ses objets, ou trois manières pour les objets d'être présents à la conscience: la présence des choses passées à la mémoire, la présence des choses présentes au regard actuel, la présence des choses futures à l'attente».

⁶⁸ *conf. XI, xx, 26 (CCL 27, pp. 206-207, i-vii): «Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non uideo, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio».*

impotenza a essere in senso pieno. Nonostante l'essere della temporalità sia rivestito da una struttura di tipo negativo tendente al non essere, la speculazione del Dottore d'Ipbona ha già guadagnato un elemento positivo che si rivelerà risolutivo, ossia l'esistere della temporalità all'interno dell'anima, fatto che permette che la sua costitutiva negatività venga vinta grazie all'azione delle tre dimensioni dell'anima che abbiamo poco sopra menzionato, memoria, visione ed attesa.

Memoria ed attesa si sono rivelate però rispettivamente incapaci di condurre in senso pieno al presente gli avvenimenti che sono ormai svaniti nel passato o che attendono nel futuro di verificarsi, ma si sono limitate a farlo mediante il ricordo e la premeditazione: esse hanno giocato quindi una funzione prevalentemente *speculativa*. Lo scopo dell'indagine agostiniana deve essere allora individuato nel rinvenire all'interno dell'attività della coscienza la modalità con cui si produce la totalizzazione simultanea di passato, presente e futuro⁶⁹.

La ricerca di Agostino, che aveva raggiunto la certezza dell'effettiva possibilità di *misurare* il divenire cronologico mentre scorre, percependo e comparando gli intervalli che lo costituiscono, da essa riparte ricercando nel nesso che lega temporalità e movimento elementi utili al fine dell'attestazione di un'effettiva *estensione* del tempo. Non mi soffermo sulle argomentazioni utilizzate nei capitoli⁷⁰ dedicati a questo tema, ma mi limito a segnalare un paio di elementi che torneranno utili per il prosieguo dell'indagine. In primo luogo, in tali capitoli è argomentata la ragion d'essere di una dissociazione tra la nozione di tempo, riconosciuta quale "una sorta di es-tensione" (*tempus quondam distentionem esse*), e quella di movimento. In seconda battuta, viene invertita la tradizionale⁷¹ *forma mentis* secondo cui le unità di misura del tempo sarebbero determinate dal moto esterno: Agostino infatti mostra come caso mai quest'ultimo, al pari della quiete, venga misurato dal primo, tanto da poter concludere che "il tempo dunque non è il moto di un corpo" (*non ergo tempus corporis motus*).

⁶⁹ A. Solignac, Note complémentaire "La conception du temps chez Augustin", in Saint Augustin, *Les Confessions*, (VII-XIII). Traduction par E. Trehorel et G. Bouissou, Introduction et Notes par A. Solignac (Bibliothèque Augustinienne 14), Desclée de Brouwer, Paris 1962, pp. 581-51, pp. 585-86: «Tout d'abord, en opposition à l'éternité divine, le temps est apparu comme la durée qui traduit le mode d'être propre à la créature et manifeste son impuissance à être au sens plein, c'est-à-dire sa contingence. Ensuite, l'être du temps s'est révélé, paradoxalement, comme une négativité: un être qui se définit par une tendance au non-être. Mais déjà un élément positif apparaît: c'est dans l'esprit que le temps existe vraiment, que sa négativité est dominée. [...]mémoire et anticipation ont un rôle plus *spéculatif* que *actif*; il faudra trouver dans l'activité même de la conscience le déploiement de son intention que opère, en un même moment, la totalisation du passé, du présent et du futur».

⁷⁰ Cfr. *conf.* XI, xxiii, 29-xxiv, 31.

⁷¹ R. Sorabji, *Time, Creation and Continuum: Theory in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth, London 1983, p. 32: «To sum up, Augustine presents us with the following points of view. Time is a dimension of the mind. It does not strictly require the persistence of celestial motion, although it does require change».

Si è visto dunque come il tempo possieda la natura di un'es-tensione, la quale nel corso dell'indagine si è manifestata come inerente all'animo stesso (*nihil esse aliud tempus quam distentionem [...] et mirum, si non ipsius animi*)⁷². Al di fuori di questo rapporto di inerenza, il tempo si è rivelato essere una questione inestricabile, un *implicatissimum aenigma*, al cui interno le dimensioni del passato, del presente e del futuro venivano a opporsi l'un l'altra quali categorie ostili⁷³. Tuttavia, l'approfondimento della coscienza del tempo ha permesso ad Agostino di rintracciare il passato e il futuro nel cuore del presente stesso, risultato dal quale sarà possibile procedere verso il raggiungimento di nuove e più alte certezze.

Per chiarire il carattere effettivo della certezza posseduta in relazione al fatto che il tempo è oggetto di misurazione, nonostante appaia estremamente problematico, secondo quanto detto a proposito dello statuto e dell'estensione delle tre dimensioni temporali, individuare il frangente esatto in cui lo sia, Agostino prende in esame il verso ambrosiano *Deus creator omnium*. Analizzato dal punto di vista metrico, esso si compone di otto sillabe lunghe e di otto brevi, che possiedono una durata pari alla metà di quella delle prime. Considerando il procedimento mediante il quale esse vengono proferite, misurate e paragonate, ci si trova posti dinanzi alla loro successione temporale (*altera post alteram sonat*).

Dal momento che evidentemente le operazioni or ora descritte si rendono possibili una volta che si sia esaurito il loro risuonare, scaturisce immediata la deduzione secondo cui ad essere misurate non sono effettivamente le sillabe stesse, le quali ormai più non sussistono (*non ergo ipsas, quae iam non sunt*), ma un qualcosa di esse che rimane impresso nella memoria (*aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet*)⁷⁴.

La vaghezza di quest'*aliquid* si traduce con maggior esattezza poco oltre, nel momento cioè in cui Agostino precisa che ciò che viene misurato nel presente non sono le cose stesse, quanto piuttosto l'impressione (*affectio*) che esse imprimono nell'animo nel corso della percezione del loro svolgimento e che permane anche una volta che quest'ultimo si sia esaurito⁷⁵. Perciò, è importante ribadirlo, è nell'anima che il tempo viene misurato (*In te, anime meus, tempora metior*).

In essa infatti agisce una sorta di tensione presente (*praesens intentio*) la quale conduce il futuro verso il passato fino al punto che il primo non venga a depositarsi totalmente nel secondo, sicché l'agire della mente si articola in tre momenti: ciò che concerne la dimensione dell'attesa del futuro (*expectatio futurorum*) trapassa

⁷² Cfr. *conf.*, XI, xxvi, 33.

⁷³ Guitton, *Le temps*, in *Les Confessions*, cit., p. 230: «Il avait pu discerner à quel moment les embarras croissaient au point de devenir véritablement inextricables: c'était lorsqu'il s'était laissé aller à considérer le temps en dehors de la conscience. Alors, le passé, le présent, l'avenir s'opposaient l'un à l'autre comme des catégories hostiles. L'être du passé, l'être de l'avenir et même celui du présent paraissaient consister en un pur non-être».

⁷⁴ Cfr. *conf.* XI, xxvii, 35.

⁷⁵ Cfr. *ivi* XI, xxvii, 36.

costantemente nella sfera propria alla memoria del passato (*memoria praeteritorum*), dal momento che l'azione dell'attenzione possiede un carattere stabile e continuativo (*sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit*)⁷⁶.

Quanto detto viene ulteriormente precisato ricorrendo all'esempio dello stato in cui ci si trova accingendosi a recitare un canto noto: a partire dalla condizione nella quale l'attenzione (*expectatio*) del cantore è rivolta all'intero brano, una volta che sia cominciata la declamazione si originano un progressivo dilatarsi nella memoria della parte cantata ed un corrispondente diminuire nell'attesa della parte da cantare. Ciò che sola perdura nella condizione presente è l'attenzione, attraverso la quale ciò che era futuro scorre, divenendo passato (*praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum*). L'esempio del processo che si snoda in relazione all'intera canzone (*in toto cantico*) si rivela valido non solo per quanto riguarda le singole parti (*in singulis particulis eius*) e singole sillabe (*in singulis syllabis*) del canto, ma, ampliando progressivamente il ventaglio delle realtà prese in esame, anche per una più lunga azione (*in actione longiore*), per l'intera vita dell'uomo (*in tota vita hominis*), per le azioni che la costituiscono (*omnes actiones hominis*) e, infine, per l'intera storia dei figli dell'uomo (*in toto saeculo filiorum hominum*), le cui parti sono le molteplici vite degli individui (*omnes vitae hominum*)⁷⁷.

Il nesso decisivo che si è imposto all'attenzione nel corso della risoluzione delle tre aporie⁷⁸ fondamentali inerenti alla nozione di temporalità, quelle dell'*esistenza*, della *lunghezza* e della *misurazione*, non si è quindi rivelato essere quello che lega il tempo al movimento uniforme, bensì quello che lo vincola, senza però a esso circoscriverlo⁷⁹, all'ambito dell'interiorità. La misurazione del tempo, realtà in sé protesa verso il non essere, è possibile solamente in quanto si tratta di un' "estensione spirituale"⁸⁰. Infatti si può parlare di esistenza, lunghezza e misurabilità del tempo solamente a partire dalla tensione (*distentio*) propria dell'animo, il quale, come nota Jean Moreau⁸¹, in quanto

⁷⁶ Cfr. *ivi* XI, xxviii, 37.

⁷⁷ Cfr. *ivi* XI, xxviii, 38.

⁷⁸ Cfr. G. Catapano, *Introduzione*, in Sant'Agostino, *Il Tempo*, a cura di G. Catapano, Città Nuova, Roma 2007, pp. 18-27.

⁷⁹ Alici, "Genesi del problema", cit., p. 43: «La speculazione agostiniana ci pare orientare l'analisi e l'investigazione del problema del tempo in una direzione di progressiva e stringente convergenza con le dimensioni e la struttura dell'interiorità. Agostino, in altri termini, si trova impegnato nella evidenziazione di un legame costitutivo ed essenziale tra il tempo e l'interiorità, dove però ognuno dei due elementi possa mantenere integra la sua rilevanza e la sua densità, senza che il rapporto si risolva unilateralmente a favore di uno qualsiasi dei due termini».

⁸⁰ Cfr. Guitton, *Le temps*, cit., p. 230.

⁸¹ Moreau, "Le temps", cit., p. 283: «Le temps vécu, c'est l'écoulement de la durée, l'intervalle (διάστημα) qui nous sépare de l'objet de notre attente, la distance «de la coupe aux lèvres». [...] Seule la conscience peut appréhender cette distance temporelle, parce que la vie même de l'âme est perpétuellement «ouverture», distance à soi (διάστασις); c'est pourquoi S. Augustin dit que le temps vécu, non plus le jour astronomique, mais la durée (*mora*) du jour, est une distance psychique: *distentio animi*.

dotato di una vita che è costante “apertura”, distanza da sé, dispiega la propria attenzione nello spazio che percorre il divenire dall’attesa alla memoria.

Ciò che permane e che conferisce permanenza allo spirito⁸² nel frangente in cui si relaziona al divenire dotandolo di misura e senso⁸³ è proprio l’attività che Agostino chiama, a seconda dell’aspetto su cui intende porre l’accento, *intentio* o *attentio*⁸⁴. Una tale funzione nell’ottica agostiniana non può che appartenere ad una realtà destinata all’eternità quale l’anima, nella cui disposizione primaria, l’*attentio* appunto, trova le proprie condizioni d’essere, nella sua forma autentica ed eminente, la dimensione del presente⁸⁵ inteso come durata⁸⁶.

In ultima istanza, la temporalità che caratterizza propriamente l’anima, realtà destinata all’eternità, ma non per questo eterna o immutabile allo stato attuale, può dirsi scandita dal doppio ritmo positivo e negativo dell’*attentio* e della *distentio*, tanto che

C’est parce que l’existence de l’âme n’est concentrée dans l’instant, mais se distend dans l’attente et le souvenir, que l’âme a l’expérience du temps».

⁸² Solignac, “La conception du temps”, *Les Confessions*, cit., p. 589: «C’est donc l’activité même de l’esprit qui explique la continuité de l’esprit et son identité à travers le temps: et c’est par là qu’il mesure le temps».

⁸³ Agostino, *Confessioni*, ed. con testo a fronte a cura di M. Bettetini e trad. di C. Carena, Einaudi, Torino 2002², p. 569, nota 48: «Nell’*animus* si dà *distentio* perché l’*animus* ha un compito, ossia tramutare il divenire in storia. Proprio perché la misurazione del tempo avviene attraverso la memoria, questa *distentio* è una *distentio* rigidamente connessa all’accaduto, in grado di infondere senso e continuità a cose che si muovono, al divenire. In grado di dare addirittura direzione a un farsi che altrimenti sarebbe disordinato ed arbitrario: così si ha da intendere l’*extentio* con cui si chiude questo libro undicesimo, un protendersi dell’*animus* dalla *distentio* oltre l’*intentio*, oltre la propria unità interiore fino all’unità dell’Uno, fino a farsi ordinatore delle cose che divengono perché *sequens unum*»; E. Bailleux, “La création et le temps selon Saint Augustin”, *Mélanges de science religieuse*, 26 (1969), pp. 65-94, p. 70: «C’est déjà saisir le sens du temps que de récapituler dans le présent de la conscience les divers moments du devenir afin d’en composer l’histoire. Mais, tant que l’âme ne s’est pas concentrée dans sa plus intime profondeur, tant qu’elle n’a pas retrouvé le principe même de sa durée, elle n’a pas véritablement compris le temps ni le sens de sa destinée temporelle».

⁸⁴ Solignac, “La conception du temps”, *Les Confessions*, cit., p. 590: «Augustin dit tantôt *attentio* et tantôt *intentio* pour marquer la *présence* de l’esprit à travers le passage du temps: le premier terme a un sens plutôt objectif, il exprime la permanence de la conscience à travers son attention à l’objet; la second a un sens plutôt subjectif, il exprime l’acte de l’esprit qui vise et unifie la totalité de ses moments».

⁸⁵ Sant’Agostino, *Confessioni*. Volume IV (libri X-XI), cit., p. 261: «Il presente dei tempi, che nella loro divina origine costituiscono una forma di ordine, non può che risiedere in quella realtà creata privilegiata cui è attribuito l’essere della sua destinazione all’eternità, cioè l’anima, dotata di un principio di razionalità che di per sé appartiene alla sfera del presente e dell’essere. [...] Nella logica di una dottrina platonica della conoscenza, la conoscibilità, quindi il criterio di misura di qualcosa che sembra incompatibile con l’essere, si trova nell’unico presente che il tempo può avere, il presente dell’essere dell’anima, dotata della memoria che riconduce il passato al presente, dell’attesa che rende il futuro presente al perdurare dell’*attentio*, cioè la disposizione primaria alla conoscenza».

⁸⁶ M. A. Vannier, “*Creatio*”, “*conversio*”, “*formatio*” chez saint Augustin, Editions universitaires, Friburg-Suisse 1991, p. 140: «Il montre que l’esprit récapitule le temps en un éternel présent: au lieu d’accepter le caractère négatif du temps, l’usure, la dispersion qu’il entraîne, la conscience transforme l’irréversibilité du temps en durée».

l'esistenza umana viene a dipanarsi tra i cardini del non essere e dell'essere, del perpetuo divenire e dell'eterna durata⁸⁷.

Come era accaduto parlando del carattere di mutabilità proprio delle realtà create, anche la ricca indagine sulla natura del tempo assume una piena dimensione di senso solo se posta in relazione con l'opposto polo del discorso, costituito dallo statuto dell'essenza divina. Se cioè nel primo caso si era evidenziato il richiamarsi degli esseri mutevoli e creati a un più alto principio caratterizzato dalla *permanenza immutabile*, nel secondo appare evidente come la meditazione riguardante il tempo che si è snodata nel corso del libro XI delle *Confessiones* trovi compimento, in quanto in definitiva la presuppone, nella dimensione dell'*eternità* divina.

Quest'ultima considerazione è testimoniata non solo dal fatto che la riflessione agostiniana sul tempo si inserisce in un più ampio approfondimento relativo all'esordio del testo sacro, ossia del luogo in cui viene narrato lo scaturire del flusso della successione cronologica dal seno dell'eternità divina, ma anche dalle complesse espressioni e dal sapiente intreccio di rimandi scritturistici che caratterizzano l'intensa orazione con la quale il libro si conclude.

Agostino infatti esordisce lodando la somma misericordia divina, la quale, grazie all'azione di Cristo, mediatrice tra l'unicità di Dio e la molteplicità degli esseri, ha raccolto anche la sua vita dallo stato di distrazione (*distentio*) in cui si trovava ad essere. L'orazione prosegue con l'accorato auspicio formulato da Agostino affinché, per mezzo del Salvatore, il corso della sua esistenza terrena sappia orientarsi, una volta abbandonati i giorni passati, in direzione dell'Uno, in modo tale che non prevalga la distrazione che insegue le realtà transeunti, quanto piuttosto la tensione (*intentio*) protesa (*extenta*) in direzione delle realtà celesti⁸⁸. Solamente una volta purificata, tale esistenza riuscirà infatti a confluire in Dio (*in te confluam purgatus*), potendo così raggiungere l'agognata liberazione dalla dissoluzione nel tempo e dal tumulto del molteplice.

Permanendo nel cuore della Verità, alla luce della meditazione in precedenza condotta, si potrà con fermezza quindi, continua Agostino, porre innanzi a coloro i quali con dissennatezza oseranno investigare cosa facesse Dio prima della creazione la certezza

⁸⁷ Solignac, "La conception du temps", in *Les Confessions*, cit., p. 590: «Le temps est en fait ce double rythme positif et négatif d'*intentio* et de *distentio*: le temps est une *intention distendue* et une *distension intentionnalisée*. Par là, il se trouve que la phénoménologie du temps prend valeur métaphysique: l' être du temps, du temps de l'existence humaine, est à la fois non-être et être, devenir perpétuel et durée»; Vannier, «*Creatio*», «*Conversio*», cit., p. 140: «Sans doute la synthèse qu'elle effectue ne se réalise-t-elle pas en une seule fois, mais une dialectique s'établit entre la *distentio* et l'*intentio*».

⁸⁸ *conf. XI, xxix, 39 (CCL 27, pp. 214-215, i-x)*: «Sed quoniam melior est misericordia tua super uitas, ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum, et a ueteribus diebus conligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus sed extensus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae uocationis, ubi audiam uocem laudis et contempler delectationem tuam nec unientem nec praetereuntem».

del fatto che non può esservi tempo senza creazione (*nullum tempus esse posse sine creatura*): Dio infatti è l'eterno creatore di ogni tempo (*aeternum creatorem omnium temporum*) e perciò nessun tempo può essere detto coeterno al sommo Fattore (*neque ulla tempora tibi esse coeterna nec ullam creaturam*)⁸⁹.

Infine, questo altissimo e ricchissimo esempio di orazione si conclude facendo un ultimo accenno all'eterna stabilità dell'essenza divina. Esso risulta particolarmente prezioso perché testimonia come non esista la possibilità di effettuare un paragone tra essa e la sfera della distensione temporale: non come chi esegue o ascolta un canto ben conosciuto subendo una variazione dei sentimenti e una distrazione dei sensi a causa del dipanarsi dell'attesa dei suoni futuri e della memoria di quelli passati, ma in un modo più mirabile e misterioso (*longe mirabilius longeque secretius*) Dio, creatore dell'universo (*conditor universitatis*), nonché delle anime e dei corpi (*conditor animarum et corporum*), conosce l'intero corso del passato e del futuro (*omnia futura et praeterita*). Nulla infatti può sottrarsi alla contemplazione della mente divina (*quippe quem ita non lateat quidquid peractum et quidquid relinquum saeculorum est*), e questa scienza universale è possibile senza che vi sia alcuna alterazione della conoscenza (*sine varietate notitiae*), così come l'universale creazione degli esseri non comporta nell'azione di Dio alcuna variazione (*sine distensione actionis*)⁹⁰.

Queste espressioni testimoniano quindi come la riflessione di Agostino sul tempo culmini nel trascendimento di questa stessa realtà e si proietti nella dimensione dell'eternità divina⁹¹. Il tempo nel quale l'anima, dovendo rinunciare a godere di una condizione di autentica pienezza⁹², si trova ad esistere in una forma di dispersione, se viene dunque autenticamente compreso⁹³, non costituisce un ineludibile itinerario che conduce al non essere più, bensì un mezzo per sollevarsi da una dimensione finita a

⁸⁹ Cfr. *conf. XI*, xxx, 40.

⁹⁰ *Ivi XI*, xxxi, 41 (CCL 27, pp. 215-216, x-xix): «Sed absit, ut tu, conditor universitatis, conditor animarum et corporum, absit, ut ita noveris omnia futura et praeterita. Longe tu, longe mirabilius longeque secretius. Neque enim sicut nota cantantis notumve canticum audientis exspectatione vocum futurarum et memoria praeteritarum variatur affectus sensusque distenditur, ita tibi aliquid accidit incommutabiliter aeterno, hoc est vere aeterno creatori mentium. Sicut ergo nosti in principio caelum et terram sine varietate notitiae tuae, ita fecisti in principio caelum et terram sine distensione actionis tuae».

⁹¹ Guitton, *Le temps*, cit., pp. 406-07: «Ainsi vient s'établir une sorte de circuit entre le temps historique et l'éternité créatrice, et il est bien malaisé de définir ce que la réflexion sur l'éternité ajoute à l'intelligence du temps, et ce que l'expérience du temps fait deviner de l'éternité. L'union entre le deux est intime, l'échange continu et un passage si délicat s'accomplit sans que les termes opposés ne soient confondus. Sans doute est-ce une secrète vertu de la pensée chrétienne de pouvoir insister aussi fortement sur la présence éminente du temps dans l'éternité et sur la présence de l'éternité au sein du temps même».

⁹² Moreau, "Le temps", cit., p.286: «La *distentio animi*, cette dimension de l'âme dans laquelle s'effectue entièrement l'écoulement du temps, caractérise une existence dispersée, celle d'un être qui n'est jamais donné entièrement à lui-même, qui ne se possède jamais pleinement; déchiré par des agitations diverses, il ne peut trouver son repos qu'en s'attachant à l'Être éternel».

⁹³ Bailleux, "La création", cit., p.70: «Comprendre le temps, c'est le vivre en fonction de l'éternité, puisque là se trouvent son principe et sa fin. Alors, sans s'évader de l'existence temporelle, la conscience lui restitue toute sa valeur, elle le rétablit dans la tranquillité de l'ordre par la conversion vers l'Un».

quella dell'eterna stabilità⁹⁴. Tra la natura della temporalità che ho brevemente illustrato e quella dell'eternità, sulla quale tornerò più avanti, Agostino non organizza quindi un paragone⁹⁵, che dovrebbe necessariamente passare per una loro giustapposizione, ma mostra, pur sottoponendo le potenzialità del linguaggio a uno sforzo destinato a rivelarsi impari⁹⁶, come una corretta comprensione della prima implichi necessariamente un rimando alla seconda. L'atto di trascendimento proprio della tensione dell'anima soccorsa dall'azione mediatrice del Salvatore si protende quindi verso l'eternità come a una realtà di ordine totalmente distinto e incommensurabile rispetto alla dispersione in cui l'anima si trova a doversi muovere secondo lo stato ordinario delle cose⁹⁷.

2.4 Vocabolario dell'essere creato: *existentia*, *corpus*, *natura*, *substantia*

Ho osservato come l'ambito delle realtà create, a partire dagli esseri corporei sino a giungere a quelli di natura spirituale, sia caratterizzato uniformemente da Agostino facendo leva sul principio della mutabilità, ai fini di evidenziarne lo statuto contingente. Qualche problema in più sorge invece nel momento in cui si ricerchi nelle pagine del vescovo d'Ipbona l'utilizzo di una terminologia dotata di vocaboli dal significato rigidamente codificato, al pari di quella che si è imposta nel corso successivo della storia della filosofia sino a divenire ai nostri giorni un dato acquisito⁹⁸.

⁹⁴ Guitton, *Le temps*, cit., p. 237: «A ces états de dissipation, saint Augustin oppose les états de concentration où l'âme fixe les objets supérieurs et éternels. Dans le présent psychologique lui-même, il est aisé de discerner deux mouvements intérieurs, séparables pour la conscience, bien qu'ils interfèrent l'un avec l'autre, l'*expectatio futurorum* qui nous porte vers l'avenir et l'*extensio ad superiora* qui, en définitive, nous oriente vers l'éternel».

⁹⁵ Gilson, "Notes sur l'être", cit., p. 218: «Le devenir dans le temps s'oppose donc à l'immutabilité de l'être, tellement qu'il ne puisse y avoir entre eux aucune commune mesure. Ils sont littéralement «incomparables», car l'être est du «totalement présent», au lieu «qu'aucun temps ne peut être totalement présent». Cela même que notre expérience connaît comme présent, change et passe; l'instant, comme son nom l'indique, est de l'instable et nous ne saurions aucunement nous figurer l'éternel, puisqu'il faudrait pour cela nous représenter cette merveille: un présent qui ne suit aucun passé et n'attend aucun avenir».

⁹⁶ Bailleux, "La création", cit., p. 67: «L'immobile et vivante éternité domine le temps au grand scandale d'une raison enlisée dans le temporel. On voit quelle violence la théologie impose au langage humain pour tenter tant bien que mal de suggérer l'ineffable mystère de la durée divine».

⁹⁷ Moreau, "Le temps", cit., pp. 278-79: «Mais l'éternité ne se conçoit dans sa vérité que par opposition au temps: non par une régression indéfinie dans le passé, ni par un prolongement indéfini dans l'avenir, de l'existence temporelle, mais comme l'existence absolue, hors du temps»; p. 286: «L'éternité n'est pas la durée infinie; elle ne se conçoit dans sa vérité que par opposition au temps, en réfléchissant sur ce qui manque à la durée, à l'existence dans le temps»; p. 289: «L'éternité n'est pas une durée sans fin, la prolongation indéfinie de l'existence temporelle; c'est l'existence hors du temps. Une telle existence est difficile à concevoir, précisément parce que nous ne sommes pas éternels».

⁹⁸ De Mellet - Camelot, *Introduction au «De Trinitate»*, cit., pp. 39-40: «Chez saint Augustin les termes et les concepts n'ont pas toujours le sens net et défini qu'ils ont dans notre philosophie scolastique actuelle. Le mot *essentia* par exemple signifie chez lui tantôt notre *existentia*, tantôt notre *essentia* et tantôt les deux à la fois»; D. Dubarle, "Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin", *RechAug*, 16 (1981), pp. 200-288, p. 234: «On peut remarquer qu'en tout ceci saint Augustin réussit à dire les choses essentielles sans user

Un esempio di quanto appena affermato può esserci fornito dalla considerazione dell'impiego della nozione di *existentia*. Tale sostantivo e la gamma dei suoi derivati sembrano innanzitutto riscontrabili all'interno del latino classico in maniera piuttosto occasionale e solamente a partire da una fase piuttosto tarda. Pur non essendo nota la data esatta della loro apparizione, è utile rimarcare, seguendo Gilson, come essi ricorrano per esempio nel corso della traduzione latina del *Timeo* redatta da Calcidio, dove però il tratto semantico del lessico dell'*existentia* non sembra differenziarsi da quello proprio alla sfera dell'*esse*⁹⁹. Differente è invece il discorso che deve essere fatto se si considera l'impiego delle voci connesse al sostantivo *existentia* durante la disputa tra Mario Vittorino e Candido Ariano: in maniera particolare, alcune formulazioni di quest'ultimo contenute nel *De generatione divina* sono portatrici di un significato molto vicino a quello che caratterizza in epoca moderna il termine "esistere"¹⁰⁰.

Nell'orizzonte della produzione agostiniana però il sostantivo *existentia*, oltre a ricorrere con una frequenza molto rara, non sembra accogliere l'acquisizione semantica sopra citata¹⁰¹, tanto che non appare improprio affermare l'impossibilità di rinvenire nell'opera di Agostino un vocabolario dell'esistenza determinato e distinto con precisione dalla sfera alla quale appartengono i termini *esse* ed *essentia*¹⁰². A conferma di ciò si tenga presente che, nata dall'unione della preposizione *ex*, che veicola l'idea dell'uscita, e del verbo *sisto*, che in origine rimanda all'azione di arrestarsi, la forma verbale *existere* viene impiegata da Agostino in conformità alla consuetudine propria del latino classico con il significato di "uscire da", "nascere", "apparire", "manifestarsi". Le forme del gerundio *existendi* e *existendo*, e quella del participio *existens* sono inoltre

d'un vocabulaire d'ontologie portant la marque conceptuelle du façonnage technique étudié aux fins des discours de la réflexion. Les significations élémentaires du lexique de l'être sont toutes proches de celles que fixent les usages courants de la langue latine»; e ancora pp. 237-38: «Un trait important de la pensée de saint Augustin, c'est le peu de préoccupation qu'elle a de rassembler les énonciations qui forment ses perceptions ontologiques en un système explicitement coordonné et dans lequel tout se tiendrait déjà conceptuellement. [...] mais ces choses seront dites à chaque fois selon qu'elles se présentent aux fins de la pensée immédiate de l'être divin, des rapports qu'il entretient avec sa créature, de la façon dont il se laisse connaître par celle-ci, sans chercher plus avant le *nexus* conceptuel de ces diverses énonciations. Il y a certes chez saint Augustin un réel *nexus* intelligible de tout ce qui est dit sur Dieu. Mais c'est le *nexus* d'un acte vécu d'expérience pensante, religieuse et croyante, beaucoup plus que celui d'un concept réfléchi, raisonné et ajusté à partir des perceptions intellectuelles élémentaires en vue de la cohérence et de l'unité systématique de la doctrine».

⁹⁹ Gilson, "Notes sur l'être", cit., p. 211: «Comme si des «êtres» et des «existants», c'était pour lui [Calcidius] la même chose. *Existere* tend donc nettement à prendre chez lui le sens d'*esse*».

¹⁰⁰ *Ibid.*: «Chez Candido particulièrement, *existentia* et ses dérivés, dont tel n'à même pas survécu se rencontrent plusieurs fois, accompagnés de définitions précises qui ne laissent place à aucune doute. Il s'agit bien alors du sens usuel de notre moderne "exister"».

¹⁰¹ *Ibid.*: «Plus fidèle à l'usage classique, Augustin ne semble pas avoir versé dans ces nouveautés. Je n'oserais affirmer, mais je le crois, qu'*existentia* n'appartient pas à son vocabulaire».

¹⁰² E. Zum Brunn, "Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin: des premiers dialogues aux *Confessions*", *RechAug*, 6 (1969), pp. 1-102, p. 10: «Nous utiliserons cette antithèse davantage pour expliquer que pour traduire les expressions d'Augustin, puisqu'il n'y a pas chez lui un vocabulaire de l'«exister» contre distingué du langage de l'*esse* et de l'*essentia*».

indifferentemente utilizzate in luogo delle medesime occorrenze del verbo *esse*, le quali non godono di una larga diffusione nel linguaggio dell'epoca¹⁰³.

Nonostante Gilson, in conclusione della sua disamina relativa al significato del termine *existentia* nel pensiero agostiniano, sostenga che all'infuori del termine *tempus* Agostino non abbia mai individuato in modo definitivo un sostantivo con cui designare specificamente l'ambito ontologico delle realtà create¹⁰⁴, mi sembra opportuno far riferimento ad alcuni ulteriori rimandi lessicali operati in proposito da Emmanuel Samek Lodovici¹⁰⁵. Questi infatti sostiene con convinzione che la terminologia coinvolta da Agostino nella designazione del reale, per quanto sia di carattere indubbiamente fluttuante, non veda oscurati i propri significati decisivi. Se anzi la si considerasse con una certa attenzione, sarebbe possibile rinvenire al suo interno una "distinzione sufficientemente precisa tra ciò che è *corpus* da una parte e ciò che dall'altra sono, in progressione ascensionale, *natura, substantia, essentia, esse*"¹⁰⁶. I primi tre termini, che prenderò in considerazione, costituiscono altrettante modalità distinte messe in atto da Agostino per designare l'ambito delle realtà create considerato secondo i suoi differenti livelli. Per inciso, mi sembra necessario precisare che l'esclusione del termine *existentia* dall'insieme di vocaboli sopra riportato viene motivata da Samek Lodovici facendo riferimento al carattere eccessivamente raro del suo utilizzo da parte di Agostino.

In primo luogo, il sostantivo *corpus*¹⁰⁷ viene impiegato per denominare un determinato tipo di *substantia*, a causa del suo sussistere in quanto *subiectum* destinato alla ricezione di diversi accidenti. Si tratta cioè di quella particolare sostanza che occupa lo spazio fisico secondo le dimensioni della lunghezza, larghezza e profondità, alternativamente in uno stato di quiete o di moto, in modo tale da risultare divisibile in parti, ciascuna delle quali associata secondo la propria estensione a una corrispettiva porzione spaziale. Tutto ciò che Agostino designa ricorrendo al sostantivo *corpus* appartiene quindi, senza però esaurirne lo spettro di significati, all'ambito semantico della *substantia*, ma vi appartiene in misura inferiore a quella con cui fanno parte di esso altre realtà più elevate, quali ad esempio l'anima.

¹⁰³ *Ibid.*: «*Existere (ex-sistere)* a simplement chez Augustin le sens courant depuis l'antiquité classique de «naître», «venir à l'existence». Les formes du gérondif *existendi, existendo* et du participe présent *existens* sont utilisées comme formes de remplacement pour le verbe *esse: essendi, essendo* et *ens* étant inusités ou peu usités à l'époque»; Gilson, "Notes sur l'être", cit., p. 210: «A l'époque d'Augustin, le mot ne se rencontre pas encore, du moins en ce sens défini. Bien loin de connoter le changement, le verbe *sisto*, qui en est l'origine, signifie s'arrêter. En composition avec *ex*, qui marque l'idée de sortir, il forme *existo*, qui signifie sortir de, naître, et par conséquent apparaître ou se manifester».

¹⁰⁴ Cfr. Gilson, "Notes sur l'être", cit., p. 212.

¹⁰⁵ Cfr. E. Samek Lodovici, *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S'Agostino*, Studium, Roma 1972, pp.199-222.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, p.199.

¹⁰⁷ Cfr. *ivi*, pp. 199-200.

In secondo luogo, prestiamo attenzione al termine *natura*: come ricorda lo stesso Agostino¹⁰⁸, in origine esso veniva impiegato in luogo di *essentia* o *substantia*. Nelle intenzioni del Dottore d'Ipbona la parola *natura* caratterizza liberamente ogni tipo di essere nel suo genere, in un senso però meno angusto rispetto a quello localizzabile di corpo. Ogni realtà corporea o spirituale, può quindi ricevere secondo una differente gradazione una tale denominazione, che ne sottolinea nel medesimo tempo tre aspetti decisivi: l'essere in un certo modo, il semplice esistere ed una certa permanenza nello stato a essa proprio.

In terzo luogo, appare più complesso il discorso inerente all'impiego del termine *substantia*. Esso infatti, al pari di quello di *natura*, viene riferito a tutto ciò che è *aliquid*, ossia che in una certa qual misura è dotato di essere. Tuttavia, diversamente dal vocabolo precedentemente esaminato, possiede un'estensione ancor più generale che gli consente di essere applicato, seppur esplicitamente in maniera *impropria*, persino a Dio. Come Agostino afferma infatti in un noto brano del *De trinitate*¹⁰⁹, solo impropriamente si può parlare di Dio in termini di *substantia*¹¹⁰ considerando quest'ultimo vocabolo in un senso relativo, poiché, così facendo, verrebbe veicolata l'idea di un *subiectum* al quale possano venire applicati in modo *estrinseco* i diversi attributi. Una simile caratteristica deve invece essere rifiutata con forza parlando della divinità agostiniana, nel cui caso si verifica una *intrinseca* coincidenza tra essere proprio e attributi "possiede"¹¹¹. Proprio gli elementi contenuti in questo brano e la corrispettiva preferenza conferita al termine *essentia* nella designazione di Dio offrono, secondo Samek Lodovici, la chiave per comprendere perché con *substantia* Agostino faccia riferimento *propriamente* unicamente alle realtà create. Provo quindi a cogliere la ragione di tale limitazione inerente al sostantivo *substantia* osservando come, all'interno del pensiero agostiniano, esso conosca una sorta di duplice depotenziamento semantico.

Fintantoché infatti Agostino offre una definizione di *substantia* che la caratterizza in quanto sostantivo direttamente correlato alla forma verbale *subsistere* e avente il ruolo di denominare un *ens in seipso*¹¹², egli rimane fedele al duplice significato proprio del concetto platonico di *ousia*. In quanto per l'appunto *ens in seipso*, la *substantia* agostiniana nei termini considerati sino ad ora esaurisce l'intero ambito del reale, quello del *sensibile* così come quello dell'*intelligibile*, riferendosi al contempo a un essere *concreto* che ha stabilmente presso di sé tutto se stesso senza disperdersi e a un contenuto *noetico* che persiste dinanzi all'intelletto che lo coglie.

¹⁰⁸ Cfr. *mor.* II, ii, 2.

¹⁰⁹ Cfr. *trin.* VII, v, 10.

¹¹⁰ Dubarle, "Essai sur l'ontologie", cit., p. 236: «La signification naturelle du mot *substantia* connote, de par son étymologie, la signification d'un sujet autre encore que la consistance d'être et d'intelligibilité reçue et des lors limitant et finissant cet être et cette richesse d'intelligibilité, ce qui n'est aucunement le cas de Dieu».

¹¹¹ Cfr. *civ.* XI, x, 1; *trin.* XV, xvii, 28; *lo. ev. tr.* 99, 4.

¹¹² Cfr. *ep.* 161, ii, 4.

Tuttavia, ritroviamo all'interno della speculazione agostiniana anche la testimonianza di un duplice ordine di variazioni semantiche peggiorative della nozione in esame, concomitanti con la scissione del nesso con cui essa è legata alla sfera del *pensiero*.

Tale scissione, innanzitutto, provoca una reificazione e un'oggettivazione del concetto di *substantia*, il quale viene ad indicare solamente l'ente tangibile, la *res* che si pone innanzi alla nostra sensibilità. In questo senso, il *corpus* è *substantia*. Il secondo depotenziamento semantico, anch'esso presente nel pensiero agostiniano forse per il possibile influsso esercitato dalla lettura di Mario Vittorino¹¹³, è quello secondo cui la *substantia*, a partire dal suo essere considerata unicamente come realtà corporea dotata di stabilità, diviene logicamente *subiectum* permanente al di sotto del variare dei molteplici accidenti, svolgendo il medesimo ruolo dell'*ὑποκείμενον* aristotelico. Si spiega così, alla luce di questo doppio impoverimento di significato, il fatto che la nozione di *substantia* venga da Agostino utilizzata per designare in senso proprio tutte le realtà create; appare al contempo chiaramente dove nasca la necessità, quando il discorso giunga a trattare di Dio, che essa venga sostituita, pena la ricaduta in uno schema inerenziale in cui verrebbe a perdersi la semplicità della natura divina¹¹⁴, dal termine *essentia*, sul quale però mi soffermerò più avanti.

2.5 La dottrina del *magis et minus esse*

Ho preso sinora in considerazione una serie di vocaboli dotati di differente valore semantico, cercando di individuare in che maniera Agostino ricorra ad essi nella designazione degli esseri creati. A tal proposito, un dato ulteriore si impone alla riflessione sulla terminologia agostiniana. L'approfondimento dei caratteri che Agostino attribuisce alle realtà create - finitezza, circoscrizione e mutabilità spaziale e temporale – ha

¹¹³ Samek Lodovici, *Dio e mondo*, cit., p.203: «Si aggiunga, poi, che la mediazione storica di questa ulteriore trasformazione della *substantia*/cosa in *substantia*/sostrato è facile da individuare per Agostino. Basti pensare al fatto che uno dei massimi mediatori della logica greca nell'occidente latino era Mario Vittorino, che Agostino ben conosceva; e basti pensare che la prima definizione latina di *substantia* come sostrato si trova in un suo commento al *De inventione* di Cicerone, un'opera che faceva parte del *curriculum studii* di tutti per quell'epoca: *substantia, porro, res est, quae aliis rebus subest capax accidentium qualitatium; deinde accidens est id, quod in substantiam cadit*».

¹¹⁴ *trin.* VII, v, 10 (CCL 50, p. 260, cl-xiii): «[...] si tamen dignum est ut deus dicatur subsistere? De his enim rebus recte intellegitur in quibus subiectis sunt ea quae in aliquo subiecto esse dicuntur sicut color aut forma in corpore. Corpus enim subsistit et ideo substantia est; illa vero in subsistente atque in subiecto corpore, quae non substantiae sunt sed in substantia; et ideo si esse desinat uel ille color uel illa forma, non adimunt corpori corpus esse quia non hoc est ei esse quod illam uel illam formam coloremue retinere. Res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae. Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subiecto, et non est simplex cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliquid de illo ad illum dicitur sicut magnus, omnipotens, bonus, et si quid huiusmodi de deo non incongrue dicitur».

evidenziato un costante riferimento a un *Summum Esse*, nella cui *essentia* queste forme di limitazione si rivelano totalmente assenti e ritrovano la propria ragion d'essere. È emerso inoltre come le singole creature non possiedano l'esse grazie a cui si costituiscono in forma piena e stabile, ma, al contrario, unicamente in modo parziale e soggetto a variazione. Questa peculiare condizione di contingenza è sottolineata da Agostino mediante il riferimento all'ambito ontologico del *non-essere*.

Il concetto di *non-essere* compare compiutamente nell'orizzonte della filosofia occidentale solamente a partire dalla riflessione di Parmenide¹¹⁵. Nella speculazione dell'Eleate, tale nozione possiede una valenza priva di risvolto positivo poiché, limitandosi a circoscrivere la sfera dell'Essere mediante l'esclusione delle realtà sensibili e transeunti, svolge unicamente la funzione legata alla preservazione del carattere normativo dell'atto pensante. Viatico per giungere alla soglia della comprensione intellettuale dell'autentica realtà, il concetto parmenideo di *non-essere* non varca tale soglia, perdendo, insieme alla propria utilità, la propria sussistenza¹¹⁶.

Contrariamente a questo tipo di impostazione, Agostino crea le condizioni perché il *non-essere* possa fare il proprio ingresso nella sfera della comprensione intellettuale vera e propria, divenendo un elemento concettuale attivo a tutti gli effetti. Il *non-essere* agostiniano, infatti, non possiede una consistenza marginale e finalizzata unicamente ad accompagnare la riflessione pensante in prossimità dell'Essere, per poi defilarsi senza indugio; al contrario, esso diviene, secondo una modalità di pensiero che affonda le proprie radici nel terreno della filosofia platonica, *strutturalmente inerente* alle realtà finite, che ricevono l'essere mediante il dispiegamento dell'atto creatore¹¹⁷.

L'ineliminabile nesso che lega gli esseri creati alla dimensione del *non-essere* palesa la propria importanza a proprio partire dalla considerazione delle caratteristiche che caratterizzano la struttura entitativa. Se infatti, da un lato, finitezza e mutabilità inducono

¹¹⁵ Per un confronto tra il pensiero di Parmenide e quello di Agostino in relazione alle nozioni di "essere" e "non-essere": cfr. Dubarle, "Essai sur l'ontologie", cit., pp. 243-250.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 248: «Seulement le caractère très particulier de ce concept est que, finalement, il doit s'évanouir au moment de l'entrée dans la compréhension intellectuelle, une fois rempli son rôle d'instrument de la conduction à celle-ci. A ce niveau le terme «néant» et l'espèce d'intellection qu'il porte à l'expression disparaissent, abolis en quelque sorte, et leur virtualité résorbée dans l'acte intellectuel de la compréhension. Forclos donc par la compréhension elle-même, le concept du néant ne subsiste plus, au terme de celle-ci, que par les traces ambiguës et allusives de la reconsidération réfléchissant après coup et du discours qu'elle produit alors, en procédant à l'«ontographie descriptive» parmenidienne faisant suite au dire «ESTIN», déploiement de pensée et parler fidèles-fiabiles qui circonscrivent la vérité, tels qu'ils l'actualisent dans la première partie, jusqu'au vers quarante-neuvième inclus, du fragment huitième».

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 248-49: «Ce qui, par contre, apparaît avec saint Augustin, c'est que le concept du néant doit se réintroduire dans la compréhension elle-même, à ce niveau *second*, mais dorénavant essentiel une fois qu'il s'est explicité, de la perception de la différence ontique. Le concept se réintroduit alors non plus comme simple moyen d'énonciations normatives de l'acte pensant, ni non plus comme simple instrument opératoire de la réflexion se conduisant à la compréhension, mais bien comme *élément* conceptuel organisateur de la compréhension [...] Il y a chez saint Augustin l'idée, qui, non sans quelque déplacement et transpositions, lui vient en dernier ressort de Platon, d'une adhérence ontique du fini au néant d'où il est tiré par l'acte créateur».

a volgere lo sguardo verso quella realtà che sommamente è, verso l'Esse immutabile, privo di limitazioni spaziali e non soggetto al divenire temporale, dall'altro lato, proprio dal paragone che si istituisce tra questi ambiti ontologici emerge il fatto che le realtà create godono dell'essere, ma solamente "in qualche modo", *non* pienamente.

Questo equivale per Agostino a dire che tutte le cose poste al di sotto di Dio, al quale solamente spetta di essere assolutamente, se paragonate a Lui, *non-sono*¹¹⁸. Esprimendosi in questo modo, Agostino non intende suggerire un annullamento dell'esistenza degli enti, dal momento che, in maniera incisiva, egli afferma che le realtà create, pur non esistendo del tutto (*nec omnino esse*), neppure del tutto non esistono (*nec omnino non esse*)¹¹⁹.

Il riferimento del creato alle due sfere antitetiche dell'Essere sommo e del *non-essere*, indice del carattere profondamente dialettico della metafisica agostiniana¹²⁰, si articola mediante una serie di formulazioni che danno vita alla nota dottrina del *magis et minus esse* della sostanza o degli enti. Tale *philosophoumenon*, come ben mostra Samek Lodovici¹²¹, trova il proprio corrispondente greco nell'ἦπτων καὶ μᾶλλον platonico, plotiniano e porfiriano ed è animato da un marcato intento *de-* e *anti-sostantificante* tipico di una speculazione relazionale di ispirazione neoplatonica. Si tratta ora di comprendere il significato di questa dottrina, per acquisire un ulteriore dato concernente le modalità con cui Agostino caratterizza gli esseri creati.

In primo luogo, affermare l'esistenza di una duplice declinazione, crescente e decrescente, dell'esse degli enti significa postulare una gerarchia ontologica strutturata secondo una gradazione dei livelli di realtà delle sostanze. L'universo agostiniano, in riferimento a tale ordine gerarchico, si dispone e si concretizza secondo una modalità di tipo scalare nei suoi differenti aspetti, gnoseologico, ontologico e assiologico. Agostino prende in questo modo le distanze da un principio fondamentale della visione sostanzialistica di tipo aristotelico espresso in alcuni brani delle *Categorie*¹²², quello cioè in base al quale, tra le sostanze prime, nessuna sostanza lo sarebbe maggiormente rispetto a un'altra¹²³. Tuttavia, arrestandosi a questo punto, non si sarebbe raggiunto nessun significativo guadagno rispetto alle considerazioni precedentemente svolte

¹¹⁸ *conf.* XI, iv, 6 (CCL 27, pp. 197, viii-x): «Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt»; cfr. *en. Ps.* Cl,ii,10; *en. Ps.* CXXXIV,iv.

¹¹⁹ *conf.* VII, xi, 17 (CCL 27, p. 104, i-iv): «Et inspexi cetera infra te et uidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim uere est, quod incommutabiliter manet».

¹²⁰ Zum Brunn, "Le dilemme", cit., p. 9: «Une telle métaphysique est dialectique jusque dans son analyse du créé, sans cesse référé aux deux termes antithétiques dont il provient et entre lesquels il se situe: l'Être et le néant absolu».

¹²¹ Cfr. Samek Lodovici, *Relazione, causa, spazio*, cit., pp. 207-217.

¹²² Cfr. Aristote, *Catégories*, texte établi et traduit par R. Bodéus, (Collection des universités de France; sér. Grecque, vol. 415), Les Belles Lettres, Paris 2001.

¹²³ Cfr. *Cat.* 5, 2 b, 27 ss.; 5, 3 b, 34 .

riguardo alla natura gerarchica dell'universo agostiniano e non si sarebbe colta a pieno la spinta anti-reificante di una simile visione.

Si deve quindi evidenziare un secondo elemento. Agostino trasferisce la gradualità strutturale inerente alla disposizione *sincronica* dell'insieme delle sostanze all'interno della costituzione e dello sviluppo *diacronico* della singola sostanza. In questo senso, il *magis* ed il *minus* vengono concepiti in base alla prossimità o alla lontananza, che, nel corso della sua parabola esistenziale, gli enti maturano in riferimento in primo luogo al massimo grado della sostanza, Dio, e, in secondo luogo e in maniera proporzionalmente inversa, al polo ontologico opposto, quello del *non-essere*. La singola sostanza possiede in questo senso un *magis* e un *minus* in misura variabile, poiché variabile è la sua collocazione sul piano ontologico. Agostino non concepisce la sostanza come un *subiectum* permanente al di sotto del mutamento, bensì come realtà in movimento, che è ora *magis*, ora *minus*. Così facendo, egli scalfisce un altro caposaldo della concezione aristotelica della sostanza, cioè quello secondo cui, a differenza di quanto avviene sul piano qualitativo, non sarebbe lasciato alcun posto per il verificarsi di variazioni di tipo entitativo¹²⁴.

Una volta rinvenuto questo duplice ordine di mobilità degli enti, *sincronico* in senso reciproco e *diacronico* per quanto riguarda la loro strutturazione singolare, si tratta di individuare il principio che lo rende possibile. Quest'ultimo deve essere ricercato nel processo di trasmissione della forma, attraverso una complessa scala di livelli, a partire dal grado sommo della Forma incommutabile¹²⁵. Sotto l'aspetto della distribuzione *sincronica* degli esseri, in definitiva, un ente ha l'essere in misura maggiore (*magis est*) o minore (*minus est*) rispetto a un altro, in conformità al grado di prossimità ontologica alla Forma. "Vicinanza" e "lontananza" non sono intese quali indicazioni spaziali, ma denotano la dignità ontologica delle distinte realtà, come appare evidente nel caso del binomio *anima-corpore*.

Se infatti la cifra costitutiva del corpo non risiede nella massa (*in mole*), ma nella forma che esso possiede (*in specie*), a maggior ragione il medesimo discorso riguarderà l'anima, in quanto maggiormente prossima al sommo grado della Forma e perciò collocabile a un livello superiore¹²⁶.

¹²⁴ Cfr. *ivi* 5, 3 b, 39 ss. .

¹²⁵ Samek Lodovici, *Relazione, causa, spazio*, p. 210: «Il presupposto fondamentale per capire questa graduazione ontologica, sia in senso sincronico (degli enti gli uni rispetto agli altri) che diacronico (all'interno della struttura e della vicenda di ogni singolo ente), è il principio che la forma, trasmessa attraverso i vari livelli, e grazie ai livelli stessi, a partire dalla Forma incommutabile, è il motore centrale di ogni decremento o incremento. In altri termini, il *magis* e il *minus* dell'ente si spiegano in modo direttamente proporzionale alla partecipazione (o rispettivamente minor partecipazione) alla forma; partecipare alla forma significa partecipare alla permanenza e alla potenza».

¹²⁶ *Ibid.*: «Pertanto il corpo, ogni corpo, è quello che è nella misura in cui partecipa alla forma; partecipare all'essere significa partecipare alla forma, e la prossimità alla forma rende ragione del maggior livello di essere di un grado rispetto all'altro; l'anima, per esempio, è *tanto melior*, tanto più entitativa del

Considerando l'oscillazione *diacronica* dei singoli enti, il principio della partecipazione alla forma deve essere compreso a partire dall'essere *inamissibilis* della forma stessa. Questo significa, in parole più semplici, che ogni ente, sia esso corporeo o spirituale, è legato alla forma da un legame strutturale tale che, pur essendo soggetto a mutamenti di intensità, non viene mai meno¹²⁷. La presenza della forma possiede quindi uno spettro di oscillazione capace di determinare nelle opposte direzioni lo statuto ontologico degli enti. Agli enti, tuttavia, è precluso sia il possesso della totalità della Forma sia il raggiungimento di uno stato caratterizzato dalla sua assoluta assenza¹²⁸. Questo appunto è il cuore della dottrina del *magis et minus esse* della sostanza.

L'intero universo creato è quindi coinvolto nel costante processo di variazione determinato dal mutare del grado di presenza eidetica, ma lo è in maniera differente secondo le diverse realtà che lo compongono. L'oscillazione che riguarda la sfera dei corpi, ad esempio, costituisce una forma di mutamento strettamente collegata a quella che si attua al livello superiore dell'anima¹²⁹. Tuttavia, nonostante si tratti di una variazione di carattere "derivato", essa possiede a tutti gli effetti una valenza entitativa, che la rende influente in rapporto alla stabilità sostanziale della realtà corporea¹³⁰. Per questo motivo, Agostino può far ricorso ad espressioni quali *inclinari, labere in minus, magis magisque vivere, vergere ad nihilum, minus vigere et minus valere, nihilo propinquare, moveturque et labitur in minus et minus*¹³¹.

L'analoga esperienza che vede coinvolta l'anima possiede una rilevanza superiore: essa infatti è la protagonista di un processo di miglioramento e di indebolimento

corpo, *quanto propinquor*, quanto più è vicina, non in termini spaziali, ma per la dignità della natura, a quella Somma Essenza da cui discende la forma».

¹²⁷ Cfr. *lib. arb.* II, xvii, 46; *imm. an.* vii, 12. A tal proposito: Zum Brunn, "Le dilemme", cit., pp. 45-47.

¹²⁸ Samek Lodovici, *Relazione, causa, spazio*, cit., p. 211: «Non solo cioè ogni essere è *formabilis*, legato a un rapporto intrinseco con la Forma senza la quale cadrebbe nel vuoto, ma questo suo rapporto con la forma è tale che la presenza della forma in lui non può *totalmente* svanire. In quel "non totalmente" è presente la possibilità di una variazione. La variazione ontologica, in altri termini, è deducibile dalla dottrina di questa presenza eidetica inamissibile ma non in diminuibile che accompagna in misura maggiore o minore la vicenda dell'ente. La creatura si trova, così, ad oscillare tra una continua possibilità di potenziamento, di maggior stabilità e intensità sostanziale e il continuo pericolo di una distanza, di una deficienza, di una privazione di essere. Senza mai, però, che questa presenza della forma arrivi al punto di ridursi ad un grado zero; che si tratti dell'anima o che si tratti del corpo (e, si badi bene, di qualunque tipo di corpo) rimarrà sempre un *aliquid formae*».

¹²⁹ A proposito dell'esplicazione della superiorità dell'anima sul corpo affiancata dalla dimostrazione, mediante i concetti di *appetitus* e di *coactio*, della conseguente impossibilità di una trasformazione della prima nel secondo in *imm. an.* XIII, xx-xxii.

¹³⁰ *mus.* VI, v, 13: «Oportet enim anima et regi a superiore et regere inferiorem. Superior illa solus Deus est, inferius illa solum corpus, si ad omnem et totam animam intendas. [...] Quare intenta in Dominum intelligit aeterna eius, et magis est, magisque est etiam ipse servus in suo genere per illum. Neglecto autem Domino intenta in servum carnali qua ducitur concupiscentia, sentit motus suos quos illi exhibet, et minus est: nec tamen tantum minus, quantum ipse servus, etiam cum maxime est in natura propria. Hoc autem delicto dominae multo minus est quam erat, cum illa ante delictum magis esset». Cfr. Aurelius Augustinus, *De musica liber VI*. A Critical Edition with a Translation and an Introduction by M. Jacobsson (*SLS*, XLVII), Almqvist & Wiksell international, Stockholm 2002, p. 34, iv-vi; viii-xiv.

¹³¹ Cfr. *c. Sec.* 8; *civ.* XIV, xiii; *trin.* X, v, 7; *lib. arb.* III, vii, 21; *conf.* XIII, iv, 5, etc. .

ontologico direttamente corrispondente all'incremento e al decremento del proprio grado di moralità. Nel momento in cui si dimostra consenziente nei confronti del male (*consentire malo*), l'anima sperimenta una diminuzione del grado di essere (*minus esse*) e di valore (*minus valere*) rispetto a quello posseduto nel frangente in cui dimorava salda nella virtù (*in virtute consistere*)¹³². Viceversa, se volge il proprio desiderio alla felicità (*voluntas beatitudinis*), per ciò stesso essa indirizza sempre più il proprio volere all'essere (*magis magisque esse velle*) e, avvicinandosi ad esso (*ei quod summe est propinquare*), vede aumentare il proprio statuto ontologico¹³³.

Il fattore che conferisce un maggior grado di originarietà alla dinamica ontologica dell'anima rispetto a quella del corpo è quindi questo suo riallacciarsi alla dimensione della moralità e, in ultima analisi, a quella della scelta volontaria¹³⁴: è proprio la *beatitudinis voluntas* che traccia la linea di demarcazione che separa le realtà corporee da quelle spirituali e che determina perciò la parabola che l'anima umana percorre tra i poli dell'Essere e del *non-essere*¹³⁵. Anche in questo caso, come accaduto in riferimento alle realtà corporee, il vocabolario di Agostino possiede una "semantica dell'esse" estremamente duttile e capace di adattarsi alla natura processuale dell'oggetto che intende designare, ossia il dinamismo ontologico dell'anima. Se si volge all'Essere, l'anima "è in grado maggiore" (*magis esse, magis magisque esse*), "possiede l'Essere stesso" (*obtinere ipsum esse*), in quest'ultimo trova la propria costituzione (*constitui*) e solidità (*solidificari*), e sempre in quest'ultimo perviene a un rinnovamento (*restaurari*) e a una nuova forma (*reformari*).

Viceversa, nel momento in cui viene ad essere sovvertito questo corretto orientamento ontologico, l'anima "è in misura minore" (*minus esse*), "partecipa in misura inferiore dell'Essere sommo" (*idipsum esse minus habere*), "è afflitta da una mancanza" (*defici*), "tende verso il *non-essere* (*tendere ad nihilum*), "si annulla" (*inanescere*)¹³⁶.

¹³² c. Sec. 15: «Tanto utique deterior, quanto ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, uergit, ut etiam ipsa minus est». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *Contra Secundinum liber*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera, sect. VI, pars II: Contra Felicem, De natura boni, Epistula Secundini, Contra Secundinum, Evodii de fide contra Manichaeos, Commonitorium Augustini quod fertur*, recensuit J. Zycha (CSEL 25/2, p. 927, xv-xvii), Hoeplius, Vindobonae 1892, pp. 905-947.

¹³³ *lib. arb.* III, vii, 21: «Si uis itaque miseriam fugere, ama in te hoc ipsum, quia esse uis. Si enim magis magisque esse uolueris, ei quod summe est propinquabis; et gratias age nunc quia es». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *De libero arbitrio*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera, pars II, 2: Contra Academicos, De beata vita, De ordine, De magistro, De libero arbitrio*, cura et studio W. M. Green et K. D. Daur (CCL 29, p. 287, xx-xxii), Typography Brepols editores pontificii, Turnholti 1970, pp. 205-321.

¹³⁴ Samek Lodovici, *Relazione, causa, spazio*, cit., p. 213: «L'aspetto più importante, che distingue il caso dell'anima da quello delle cose, è che per lei il *magis* e il *minus esse* sono il risultato di una scelta volontaria»; Zum Brunn, "Le dilemme", cit., p. 9: «Cette suspension entre deux contraires prend un sens dramatique lorsqu'il s'agit de la créature spirituelle, maîtresse, souvent sans le comprendre, de son propre destin. Car il tient à elle de se fixer dans l'Être ou dans un état proche du néant, selon qu'elle ratifie ou non le «vouloir-être» (*esse velle*) inscrit en elle, c'est-à-dire le désir d'une participation a l'Être plus élevée que celle qui est la sienne du simple fait de son existence».

¹³⁵ Cfr. Zum Brunn, "Le dilemme", cit., pp. 50-54.

¹³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 9-16.

2.6 Il vincolo tra la creatura e il Creatore nella *creatio*

A questo punto, provo a tirare le fila del discorso e a raggrupparne i risultati più significativi, prima di procedere oltre. Mi ero proposto di prendere in considerazione, anche se sinteticamente, una tematica molto vasta che attraversa trasversalmente l'intera opera agostiniana, quella cioè che riguarda la caratterizzazione della struttura propria agli esseri creati. Quest'esame, una volta terminato, non si sarebbe dovuto rivelare fine a se stesso, ma avrebbe dovuto mostrare, secondo le intenzioni dichiarate, una serie di aspetti per rendere ragione dei quali il pensiero agostiniano si trasferisce sul piano dell'Essere divino, cimentandosi così nell'esplicazione di una vera e propria filosofia della creazione.

Ho preso le mosse da un noto brano delle *Confessiones* in cui Agostino ricorre alla nozione di *evidentia* per palesare la natura instabile e cangiante degli enti. Il secondo passo è stato quello di cogliere, in conformità alla prospettiva agostiniana, l'equivalenza tra il carattere mutevole e perciò non autosufficiente degli enti e la necessità che essi abbiano ricevuto il loro essere mediante un atto di creazione. La cifra peculiare della creaturalità degli enti, la quale ricerca la propria ragion d'essere nella stabilità che caratterizza la sfera dell'Essere sommo, è stata quindi identificata con il loro carattere variabile, ossia con loro *mutabilitas*. Sulla base di un simile tratto distintivo Agostino concepisce l'intero universo creato come articolato gerarchicamente in differenti livelli: un primo grado di realtà è costituito da un lato dalla materia e, dal lato opposto, dalla creatura angelica, che, pur non essendo soggette a mutazioni in atto lo sono in potenza: un secondo grado, quello degli enti corporei, prevede un duplice tipo di mutamento, spaziale e temporale: infine, un terzo grado, quello delle creature spirituali, prevede variazioni unicamente in rapporto al tempo.

Ho quindi deciso di lasciare momentaneamente da parte la trattazione dell'ambito delle realtà cui il mutamento inerisce solo potenzialmente, per prendere invece in considerazione il secondo e il terzo livello di realtà. Dal momento poi che la finalità che guidava l'andamento del discorso era quella di rintracciare un itinerario che dall'essere delle creature conducesse per necessità alla dimensione superiore del Creatore, mi è parso opportuno focalizzare l'attenzione sugli sviluppi che Agostino apporta circa la nozione di temporalità.

Seguendo il corso della speculazione contenuta nel libro XI delle *Confessiones*, ho poi individuato nella dialettica tra *distentio* e *intentio* la cifra costitutiva del *tempo* inteso nella sua relazione decisiva all'*anima* e il punto di tangenza nel quale poter osservare una forma seppur non definitiva di *transitus* dalla dimensione della successione e della dispersione cronologica a quella della totale presenza che caratterizza l'eternità divina.

Infine, ho preso in considerazione il vocabolario che Agostino impiega per designare lo statuto ontologico proprio agli enti creati: inizialmente ho fatto riferimento a una serie di termini, *existentia*, *corpus*, *natura*, *substantia*, mediante i quali egli designa le creature

considerate di volta in volta sotto differenti aspetti. Successivamente, e ho cercato di mostrare la loro inadeguatezza in rapporto alla designazione della suprema sfera dell'Essere.

Nel corso dell'indagine che è emersa la presenza di un legame strutturale che proietta gli enti, oltre che sull'orizzonte dell'Essere sommo, su quello del *non-essere*. Questo duplice indirizzo ontologico ha reso possibile il coglimento del carattere fluido e decisamente relazionale della visione agostiniana dell'universo creaturale. Tale visione, come ho cercato di mostrare, si concretizza attraverso le nette prese di distanza, sia sul piano *sincronico*, sia su quello *diacronico*, da una filosofia facente capo ad un concetto di sostanzialità rigidamente inteso. Ho quindi individuato nel processo di trasmissione della forma nei differenti livelli del reale la chiave per comprendere la ragion d'essere della motilità ontologica dell'ente racchiusa nell'intervallo tra l'Essere e il *non-essere*.

Ancora una volta, come in occasione della trattazione della temporalità, l'ambito spirituale cui appartiene l'anima si è rivelato essere il punto nodale per comprendere la portata originaria del fenomeno in questione. È infatti proprio all'altezza dell'anima che tale oscillazione ontologica si lega indissolubilmente all'azione della *voluntas* operante sul piano morale. Si costituisce quindi un'altra forma di dialettica, posta a un grado superiore perché facente capo all'esercizio della libera scelta¹³⁷, che procede parallelamente a quella che si gioca tra *distentio* e *intentio*: si tratta della dialettica dell'*aversio a Deo* e della *conversio ad Deum*. Il riferimento a Dio determina quindi, nell'ottica agostiniana, non un vago miglioramento della creatura, ma un vero e proprio incremento ontologico, così come nel caso contrario l'indebolimento di questo legame implica un reale deperimento d'essere. Questa l'idea soggiacente all'impiego, diffuso a macchia d'olio all'interno delle opere di Agostino, del vocabolario del *magis et minus esse*.

Ritengo a questo punto evidente che la struttura intrinsecamente dialettica delle creature, la loro instabilità, il loro essere non autosufficienti e la loro necessità di richiamarsi alla dimensione superiore dell'Essere sommo per esserne partecipi, caratteri questi che vengono compendati nella profondità semantica che denota il termine *mutabilitas*, trovano un'adeguata spiegazione razionale solamente nell'ottica di una visione creazionista¹³⁸.

¹³⁷ Vannier, «*Creatio*», «*Conversio*», cit., p. 140: «La tension subsiste, mais l'être humain s'achemine progressivement vers la stabilité, d'où la parallèle entre cette dialectique, propre au temps et la dialectique de l'*aversio a Deo* et de la *conversio ad Deum*. Cependant, la dialectique *distentio-intentio* ne reprend pas exactement la dialectique *aversio-conversio*, dans la mesure où l'*aversio* manifeste une libre choix du sujet, alors que la négativité introduite par la *distentio* est originaire».

¹³⁸ Trapè, *La nozione*, cit., p. 51: «Il creazionismo dunque è l'unica dottrina che possa spiegare il mutabile: fuori di questa dottrina c'è solo l'assurdo».

3 Alcuni caratteri del *Dio* di Agostino

Il riferimento a un paradigma filosofico creazionistico sopra emerso è stato giustificato a partire da una serie di caratteri appartenenti alla natura divina che si tratta ora di approfondire. Inseguire un simile obiettivo in maniera esaustiva significherebbe però fare i conti con un oggetto d'esame di dimensioni sterminate, presente, con profonde evoluzioni teoretiche ed esistenziali, in tutte le fasi della produzione, e ancor prima della vita, di Agostino¹³⁹. Dal momento che l'assolvimento di tale compito richiederebbe di valicare in larga misura i limiti del presente lavoro, mi limiterò a descrivere una serie di caratterizzazioni fondamentali attraverso le quali Agostino organizza il proprio discorso filosofico intorno all'essenza divina.

3.1 L'*infinitas*

Il primo carattere del Dio di Agostino costituisce un dato che, giudicando in conformità alla mentalità contemporanea, risulta quasi pleonastico menzionare nel corso di un discorso avente per tema la natura di Dio: si tratta dell'attributo dell'*infinità*. In realtà, non solo non sembra esserci alcun luogo nelle Scritture che contenga esplicite formulazioni letterali in questo senso - fatto confermato anche dalla necessità che ebbero i teologi medievali, compreso Tommaso d'Aquino, di appoggiarsi all'autorità della patristica greca¹⁴⁰ - ma lo stesso pensiero agostiniano riserva a tale attributo una funzione a prima vista, almeno a livello nominale, piuttosto marginale.

Tuttavia, una simile impressione non trova conferma a livello contenutistico: Agostino si rende infatti protagonista di un progresso concettuale decisivo a proposito della nozione dell'infinità divina, il quale rimarrà un'acquisizione fondamentale per tutta la filosofia cristiana successiva.

¹³⁹ *conf.* VI, v, 7-8 (CCL 27, p. 78, xx-xxix): «Id ipsum enim maxime credendum erat, quoniam nulla pugnacitas calumniosarum quaestionum per tam multa quae legeram inter se confligentium philosophorum extorquere mihi potuit, ut aliquando non crederem te esse quidquid esses, quod ego nescirem, aut administrationem rerum humanorum ad te pertinere. Sed id credebam aliquando robustius, aliquando exilius, semper tamen credidi et esse te et curam nostri gerere, etiamsi ignorabam uel quid sentiendum esset de substantia tua vel quae via duceret aut reduceret ad te».

¹⁴⁰ É. Gilson, "L'infinité divine chez saint Augustin", *AM I*, 1954, pp. 569-574, p. 569: «Il n'est pas d'attribut divin plus connu des théologiens que celui de l'infinité. Pourtant, nous ne connaissons personnellement aucun texte de l'Écriture qui dise, simplement et directement, que «Dieu est infini». [...] Aucun des théologiens qu'il nous est arrivé de lire, y compris saint Thomas d'Aquin, n'a pu nous citer en Sed contra, pour appuyer l'infinité divine, un seul texte scripturaire disant simplement quelque chose comme ceci: *Deus est infinitus*. L'autorité citée par la *Summa theologiae* en faveur de l'infinité divine (I,7,1) n'est pas l'Écriture, mais le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène (I,4), lui-même suivant une tradition plus ancienne de la patristique grecque.

3.1.1 Dal materialismo manicheo all'*infinitas spiritualis*

Un tentativo di comprensione dell'infinità di Dio, come testimonia il libro VII delle *Confessiones*¹⁴¹, risale al periodo in cui Agostino frequenta la setta dei manichei. Si tratta di formulazioni improntate ad una visione del reale estremamente materialistica, di rappresentazioni che riconducono lo statuto della divinità all'interno di una prospettiva spazio-temporale. In questo frangente, Agostino descrive la natura divina come un mare sconfinato che si estende attraverso spazi illimitati e che contiene, interamente pervadendola, la totalità della creazione, paragonata a sua volta ad una spugna di dimensioni enormi, circoscritta tuttavia nei suoi estremi¹⁴².

Una simile visione, denotata da una sorta di errore "cosmomorfico"¹⁴³, resiste sino a che l'incontro con il pensiero neoplatonico spinge Agostino nella direzione di una corretta comprensione della natura spirituale di Dio. Questa nuova consapevolezza, suscitata dalla lettura dei *Platonicorum libri*¹⁴⁴, segna quindi il passaggio dall'idea di un *Deus per infinita spatia locorum omnium* al risveglio dell'intelletto, capace ora di comprendere l'infinità della divinità, ma non secondo la carne¹⁴⁵.

Le realtà mondane finite, dal canto loro, continuano a essere contenute nel seno dell'infinità divina, ma lo sono diversamente (*aliter*) da come ci si trova ad occupare un determinato spazio¹⁴⁶. L'importanza della svolta concettuale compiuta da Agostino viene espressa e compendiata mediante l'impiego apparentemente poco significativo dell'avverbio *aliter*: esso però, se inteso in tutta la sua pienezza di significato, non

¹⁴¹ *conf.* VII, i, 1 (CCL 27, pp. 92, xviii-xxi): «[...] ut quamuis non forma humani corporis, corporeum tamen aliquid cogitare cogerer per spatia locorum siue infusum mundo siue etiam extra mundum per infinita diffusum [...]».

¹⁴² *ivi* VII, v, 7 (CCL 27, pp. 96, viii-xviii): «[...] et feci unam massam grandem distinctam generibus corporum creaturam tuam, siue re vera quae corpora erant, siue quae ipse pro spiritibus finxeram, et eam feci grandem, non quantum erat, quod scire non poteram, sed quantum libuit, undiqueuersum sane finitam, te autem, domine, ex omni partem ambientem et penetrantem ea, sed usquequaque infinitum, tamquam si mare esset ubique et undique per immensa infinitum solum mare et haberet intra se spongiam quamlibet magnam, sed finitam tamen, plena esset utique spongia illa ex omni sua parte ex immenso mari : sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam [...]».

¹⁴³ Cfr. Dubarle, "Essai sur l'ontologie", cit., p. 212.

¹⁴⁴ *conf.* VII, ix, 13 (CCL 27, p. 101, iv-vi): «[...] procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Platonicorum libros ex Greca lingua in Latinam versos, [...]». Cfr. *infra*, p. 155, n. 52.

¹⁴⁵ *ivi* VII, xiv, 20 (CCL 27, pp. 106, vi-xii): «Et inde rediens fecerat sibi Deum per infinita spatia locorum omnium et eum putauerat esse te et eum collocauerat in corde suo et facta erat rursus templum idoli sui abominandum tibi. Sed posteaquam fouisti caput nescentis et clausisti oculos meos, ne uiderent uanitatem, cessauit de me paululum, et consopita est insania mea; et euigilavi in te et uidi te infinitum aliter, et uisus iste non a carne trahebatur».

¹⁴⁶ *ivi* VII, xv, 21 (CCL 27, pp. 106, i-iv): «Et respexi alia et uidi tibi debere quia sunt et in te cuncta finita, sed aliter, non quasi in loco, sed quia tu es omnitenens manu ueritate, et omnia uera sunt, in quantum sunt, nec quidquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est».

rimanda solamente al superamento di una mera “nozione ancora informe di infinità”¹⁴⁷, ma piuttosto all’abbandono definitivo di una concezione foriera di gravi e sciagurati errori¹⁴⁸. Il carattere di certezza¹⁴⁹ attribuito a questa nuova comprensione della divinità viene dunque a sottolineare come essa costituisca un approdo finalmente saldo e a lungo agognato.

L’abiezione del materialismo manicheo e la sua inefficacia nella comprensione del carattere di infinità della natura spirituale di Dio sono oggetto di biasimo da parte di Agostino anche nel corso della celebre disputa che lo vede opposto al vescovo manicheo Fausto. Quest’ultimo infatti mette in dubbio il possesso da parte della divinità cristiana di uno statuto illimitato, facendo leva su un’apparente contraddizione insita nella formula biblica “il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe”. Quest’ultima infatti non solo comprometterebbe la presunta infinità divina mediante un’evidente limitazione, ma addirittura, omettendo la menzione dei grandi predecessori di Abramo e della sua stirpe quali Enoch, Noè e Sem in quanto privi del segno distintivo della circoncisione, testimonierebbe il rapporto di estraneità vigente tra i Cristiani, anch’essi incirconcisi, e il Dio che invocano. Nell’eventualità che quanto detto non risultasse persuasivo, il vescovo devoto a Mani, aprendo uno scenario analogo a quello del libro VII delle *Confessiones*, porta come prova decisiva dell’effettiva limitatezza della natura divina l’esistenza del male¹⁵⁰.

La risposta agostiniana è perentoria. Solamente una purificazione operata per mezzo di una ragione veritiera e di una fede devota, egli afferma, potrebbe esimere la dottrina di Mani dall’incapacità di cogliere la reale natura dell’infinità divina, la quale non è affatto dotata di estensione corporale. Fintantoché non verranno sanati da tale azione catartica, i manichei farebbero bene a tacere, dal momento che si trovano nella condizione non solo di non poter insegnare nulla di vero, ma addirittura di non poterlo neppure imparare. Imprigionati nelle maglie anguste del materialismo, essi non potrebbero infatti trovare soluzioni a dilemmi quali quelli riguardanti la possibilità di ritenere limitato un Dio che non è contenuto in nessun luogo o di considerarlo viceversa illimitato nonostante sia interamente conosciuto dal Figlio, la possibilità ancora di sostenere che sia limitato Colui che è immenso e illimitato colui che è perfetto, di comprendere come possa essere finito

¹⁴⁷ Cfr. Gilson, “L’infinité divine”, cit., p. 570.

¹⁴⁸ Dubarle, “Essai sur l’ontologie”, cit., p. 214: «Cet *aliter* est essentiel: il marque la rupture agostinienne avec les fantasmes spatio-temporels de l’infinité divine et de son rapport à l’étendue matérielle, non point seulement le dépassement d’une notion encore informe de cette infinité, mais le rejet d’une vue désormais reconnue gravement erronée, cette vue que, quelques lignes auparavant, saint Augustin n’hésite pas à dire forgerie d’idole».

¹⁴⁹ *conf.* VII, xx, 26 (CCL 27, pp. 109, iv-v): «[...] certus esse te et infinitum esse nec tamen per locos finitos infinitosue diffundi [...]».

¹⁵⁰ Cfr. c. *Faust.* xxv,1.

se privo di misura e infinito in quanto misura di ogni altra cosa. Non vi è verità, conclude Agostino, nelle regioni lontane da Cristo in cui errano i seguaci di Mani¹⁵¹.

Ulteriori spunti di riflessione in relazione alla concezione agostiniana dell'infinità divina emergono all'interno di un contesto apparentemente inatteso, ossia nel corso di una lettera indirizzata da Agostino a Dioscoro. Lo scopo principale di questo testo è quello di mostrare al giovane studente greco come l'adempimento della richiesta da lui formulata, ossia di rispondere a delle modeste questioni intorno ai dialoghi di Cicerone¹⁵², costituisca un'occupazione non adatta alla vita di un vescovo. Esaudire tale richiesta infatti richiederebbe un prolungato sforzo intellettuale e fisico (Agostino utilizza l'immagine del consumarsi delle unghie: *atque attererent ungues meos*) che andrebbe sicuramente a discapito delle impellenti *curae* apostoliche¹⁵³. Tuttavia, nella sezione finale della missiva, alcuni dei *paucae interrogantiuncula* trovano risposta. In particolare, trova risposta un quesito relativo a un testo tratto dal *De naturam deorum*¹⁵⁴, nel quale Cicerone prende in considerazione le posizioni filosofiche di Anassimene e Anassagora¹⁵⁵.

Commentando quella del primo, che secondo quanto riporta Cicerone sostenne che la divinità è dotata di un corpo aereo illimitato e generato, Agostino ribadisce che Dio deve certamente essere considerato infinito, ma non come se si estendesse nello spazio e fosse divisibile in molteplici parti, bensì a causa del suo essere identico alla verità nel possedere una *presenza totale* di carattere *spirituale*¹⁵⁶. L'infinità di Dio si intreccia inestricabilmente al suo essere Verità, carattere questo che sembra contrapposto all'*imperitissima scientia* nominata qualche riga più sopra nel corso del testo.

Differente è invece il caso di Anassagora: questi infatti designa il principio della propria filosofia, l'Intelletto, con i termini *veritas* e *sapientia*, fattore che sembra relegare la distanza che lo separa dalla fede cristiana ad una dimensione puramente nominale.

¹⁵¹ *Ivi* xxv, 2: «Prius enim estis a figmento carnalium corporaliumque cogitationum pia fide et quantulacumque veritatis ratione mundandi, ut spiritalia quoquo modo et ex quantacumque parte cogitari possitis. Quod quamdiu non potestis (heresis quippe vestra nihil aliud novit, quam et corpus et animam et Deum per locorum spatia vel finita vel infinita distendere, cum solum corpus talia occupet spatia, vel spatiis talibus occupetur), consultius feceritis, si vos huic questioni non commiscueritis, ubi nec docere potestis aliquid veri, sicut nec in ceteris; nec discere estis idonei, quod fortasse potestis in quem nullus locus capit; quomodo infinitus, quem totum Filius novit; quomodo finitus, quem nullus locus capit; quomodo infinitus, perfectus; quomodo finitus, nullum habens modum; quomodo infinitus, modus omnium: omnis cogitatio carnalis evanescit; et si vult se fieri quod nondum est, prius ex eo quod est erubescit». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *Contra Faustum libri triginta tres*, in in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, sect. VI, pars I: *De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum*, recensuit J. Zycha, (CSEL 25/1, p. 727, v-xxii), Tempsky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1891, pp. 251-797.

¹⁵² Cfr. *ep.* 117, 1.

¹⁵³ Cfr. *ep.* 118, i, 1.

¹⁵⁴ Cfr. *De natura deorum*, in M. Tulli Ciceronis *Scripta quae manserunt omnia*, vol. 45, post O. Plasberg edidit W. Ax, editio stereotypa editioni secundae Stutgardiae (MCMXXXIII) (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), in aedibus Teubneri, Stutgardiae 1968.

¹⁵⁵ Cfr. *De nat. deor.* I, 10.

¹⁵⁶ Cfr. *ep.* 118, iv, 23.

L'Intelletto postulato dal filosofo di Clazomene infatti, al pari del Dio della Rivelazione biblica, è contraddistinto da una natura infinita incomprendibile alla ragione che, se da un lato non implica il possesso di un'estensione spaziale, dall'altro non pregiudica nemmeno, come accade invece nel caso dei corpi, la perfezione della forma. Il fatto poi che esso non sia limitato da alcunché di spaziale consente ad Agostino di affiancare, secondo una logica ben precisa che a una mentalità moderna risulta però tutt'altro che scontata, alla nozione di *infinitas* quella di *totalitas*: l'Intelletto anassagoreo, al pari del Dio cristiano, è infatti *infinitus* in quanto nessuno spazio lo circoscrive e *totus* in riferimento alla sua integrità e interezza¹⁵⁷.

Se dunque Dio, secondo il principio in base al quale, per quanto concerne gli attributi sostanziali, nell'essenza divina non v'è distinzione tra *id quod habet* e *id quod est*, è e possiede un'infinita *sapientia*, lo stesso si può dire in rapporto alla sua conoscenza: si può asserire infatti ugualmente che Egli è una *infinita scientia* e che possiede una *infinita scientia*, capace di cogliere la dimensione dell'*infinitum (capax infiniti)*. Quest'ultimo dato risulta evidente in rapporto alla filosofia dei numeri di Agostino.

3.1.2 *Infinita scientia*: brevi cenni sulla filosofia dei numeri di Agostino

Nel corso del libro XII del *De civitate Dei*, Agostino prende in esame, ai fini di confutarla, la tesi di alcuni filosofi che affermano che l'infinito non potrebbe essere in nessun caso oggetto di conoscenza. Lo stesso Dio, secondo costoro, conterrebbe una molteplicità finita di ragioni a partire dalle quali creerebbe un numero finito di enti, anch'essi finiti. Uno dei punti chiave sui quali Agostino fa affidamento per confutare questa assurda concezione è proprio il possesso da parte di Dio di una *scientia* capace di comprendere l'infinità del numero.

Ci sia consentita una breve divagazione all'interno del pensiero agostiniano a proposito del ruolo della nozione di *infinità* declinata in rapporto al *numero*. Essa infatti non costituisce affatto un dato scontato e immediato, ma sembra sfuggire a una comprensione univoca. Provo allora a spendere alcune parole a proposito della filosofia numerica agostiniana.

¹⁵⁷ *ep.* 118,iv,24: «Item Anaxagoras, sive quilibet, si mentem dicit ipsam veritatem atque sapientiam, quid mihi est de verbo cum homine contendere? Manifestum est enim omnium rerum descriptionem et modum ab illa fieri, eamque non incongrue dici infinitam, non per spatia locorum, sed per potentiam, quae cogitatione humana comprehendi non potest; neque quod informe aliquid sit ipsa sapientia, hoc enim corporum est, ut quaecumque infinita fuerint, sint et informia. [...] Et aliter dicitur totum quod incorporeum est, quia sine finibus locorum intelligitur, ut et totum et infinitum dici possit: totum propter integritatem; infinitum, quia locorum finibus non ambitur». Cfr. Sancti Aurelii Augustinii *Epistulae* (101-139), cura et studio K. D. Daur, (CCL 31/3, p. 128, dliv-dlxxxi), Brepols, Turnhout 2009.

Il dato più evidente che appare da una rapida osservazione dell'approccio agostiniano nei confronti della filosofia dei numeri è sicuramente la compresenza di due distinti registri concettuali: talora è messa in atto una forma di argomentazione legata agli sviluppi tradizionali di origine aristotelica, tal'altra invece compare l'utilizzo di principi teoretici di origine pitagorico-platonica. Di seguito, trattando il tema dell'infinità del numero, farò riferimento a due testi rispettivamente riconducibili all'uno e all'altro dei paradigmi concettuali menzionati.

Posso iniziare col dire che la filosofia dei numeri di Agostino risente fortemente, soprattutto in una prima fase, dell'influsso del pensiero pitagorico, come testimonia il resoconto che le *Confessiones* offrono a proposito dell'opera giovanile andata perduta, intitolata *De pulchro et apto*. Considerando che essa venne composta a Cartagine e rinvenendo alcune formulazioni affini nel breve commentario dedicato al *Somnium Scipionis* da parte di un Favonio Eulogio, allievo di Agostino al tempo del suo insegnamento cartaginese, Solignac¹⁵⁸ ritiene che proprio quegli anni abbiano rappresentato per il giovane insegnante di retorica un periodo di studi aritmetici relativamente intenso¹⁵⁹.

Le fonti principali alle quali lo studioso francese ipotizza che Agostino si potuto ispirare sono le opere varroniane *De principiis numerorum* e *De arithmetica*, ma soprattutto e, in maniera decisiva, l'*Introductio arithmetica* di Nicomaco di Gerasa, pitagorico platoneggiante vissuto verso la fine del primo secolo¹⁶⁰. Una simile eredità pitagorico-platonica è riassumibile in due principi fondamentali: 1) la della superiorità dell'unità sull'essere¹⁶¹, 2) la riconduzione all'Unità intelligibile dell'intera serie dei numeri matematici, da questa derivati non per addizione ma per divisione¹⁶².

Un simile influsso può essere colto in tutta la sua portata in un brano di una lettera indirizzata da Agostino all'amico Nebridio nel 387. Esso infatti ospita una serie di formulazioni che sembrano mettere in discussione, o quanto meno problematizzare, le classiche posizioni aristoteliche sulle proprietà dell'infinito¹⁶³, alle quali del resto lo stesso Agostino in molti altri luoghi¹⁶⁴ mostra di aderire.

¹⁵⁸ Cfr. A. Solignac, "Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin", *RechAug*, 1 (1958), pp. 113-148.

¹⁵⁹ Cfr. *ivi*, p.132.

¹⁶⁰ Cfr. *ivi*, p.133.

¹⁶¹ Samek Lodovici, *Relazione, causa, spazio*, cit., pp. 237-38: «L'unità, al posto di essere una sorta di *passio entis*, un accidente di una *res* che c'è già, e quindi da rinvenirsi nell'empiria, è il criterio primo identificante del reale, ciò che fa del reale un *idem*, uno stesso, ed è il criterio senza il quale l'essere stesso cessa di esistere perché non può più essere pensato».

¹⁶² *Ibid.*: «Tutti i numeri sono sottratti alla loro autarchia ontica in quanto contenuti nell'Unità fondamentale. [...] La distinzione tra Unità e serie numerica è possibile pensando la serie dei numeri come *modi* progressivamente degradanti dell'Uno fondamentale, in una discesa costante sino al numero monodico (o matematico), che non ha alcuna sussistenza ontologica, ma che rappresenta soltanto la quantità discreta».

¹⁶³ Cfr. *ivi*, p. 240.

¹⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 251, note 59-62.

Si possono riassumere tali posizioni come segue: secondo lo Stagirita, per quanto concerne il livello delle *grandezze materiali*, è possibile, anche se mai ciò avverrà effettivamente in atto, che si dia un infinito per divisione, mentre ciò non è possibile per addizione, poiché la somma di parti finite risulterà essere anch'essa finita. Viceversa, in relazione alle *entità numeriche*, il discorso appare rovesciato: si può raggiungere la dimensione dell'infinito per accrescimento, ma non per divisione, poiché l'unità indivisibile costituisce un limite insormontabile.

Agostino, nel corso del brano contenuto nella lettera a Nebridio di cui riporto in nota il testo originale¹⁶⁵, si interroga dunque sulla possibilità dell'esistenza di un *corpus amplissimum, quo amplius esse non possit*. In fatto di quantità fisiche, infatti, un incessante processo di addizione non vanificherebbe la possibilità di effettuarne una ulteriore nei confronti della grandezza raggiunta. Lo scoglio appena segnalato appare ancora più insormontabile allorché si consideri la parallela impossibilità, in base al principio dell'infinita divisibilità della materia, di raggiungere un *corpus minimum*.

A questo punto, per uscire dall'*impasse* che attanaglia il ragionamento, Agostino lascia balenare un'intuizione di grande valore, già comunicata ad Alipio. essa costituisce un'applicazione dei caratteri tipici della coppia aristotelica *entità numeriche/grandezze materiali* al binomio platonico *numero intelligibile/numero sensibile*. Mentre infatti il numero intelligibile può aumentare all'infinito, senza però poter diminuire oltre la monade, il numero sensibile ha un possibilità di incremento limitata, pur potendo diminuire infinitamente. Si assiste così ad una relazione che possiamo definire irreciproca: l'Unità intelligibile ($\mu\acute{o}\nu\alpha\varsigma$), principio della serie dei numeri aritmetici, è presente in ogni forma di molteplicità e si può dire che cresce all'infinito non nel senso che la natura dell'*unum* ceda alla pluralità, ma nel senso che solamente grazie a essa e all'aumentare della sua presenza può essere esplicitata la crescita illimitata del numero sensibile. A mano a mano che quest'ultimo invece si accresce, vede diminuire il suo grado di unità e, con esso, quello di essere¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Cfr. *ep. 3, 2*.

¹⁶⁶ Samek Lodovci, *Relazione, causa, spazio*, cit., p. 243: «La monade è l'*unum* ovvero il *numerus intelligibilis* che *infinite crescit* nella misura in cui si estende e si moltiplica la serie dei numeri matematici o sensibili. Tale serie, infatti, è una serie infinita e, a mano a mano che aumenta con il dispiegarsi della serie il numero delle unità matematiche, diminuisce, per il crescere appunto del tasso di molteplicità determinato dall'aumento di queste unità, il livello ontologico della serie. A mano a mano che aumenta l'insieme delle unità numeriche, aumenta la molteplicità, e quindi diminuisce l'unità e con l'unità l'essere, l'entatività della serie»; M. Bettetini, *La misura delle cose: strutture e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994, p. 229: «La $\mu\acute{o}\nu\alpha\varsigma$ della terza lettera è dunque l'*unum*, il *numerus intelligibilis* che *infinite crescit*, nella misura in cui aumenta la serie dei numeri matematici o sensibili, che perdono essere infinitamente, perché aumentando di numero quantitativamente, perdono di unità. L'unità invece è tanto più presente quanti più sono i numeri che ad essa si rapportano: non perché l'*unum* si moltiplichi, ma perché esso è presente tante volte quanti sono i livelli di molteplicità».

Questo breve *excursus*, oltre ad averci messo dinnanzi a un tipo di relazione che ricomparirà nel rapporto tra Creatore e creato, nel quale coesistono e si intrecciano la conservazione dell'unità e l'introduzione della molteplicità, è stato utile per comprendere come la nozione di *infinità* numerica possieda nel pensiero di Agostino uno statuto tutt'altro che univoco e immediato. Ho privilegiato la considerazione di una concezione di tipo pitagorico-platonico secondo la quale il numero, e più precisamente l'Unità, deve essere considerata un vero e proprio principio metafisico di natura intelligibile, capace di infinita crescita nel senso che ho cercato di precisare. Ho invece trascurato la dimensione più squisitamente quantitativa che caratterizza il numero matematico.

Proprio a quest'ultimo deve essere riferita l'*infinità* del numero di cui parla Agostino nel corso del testo del *De civitate Dei* che mi ero apprestato a considerare. Il discorso si svolge infatti sul piano aritmetico-quantitativo e rimanda alla visione di stampo aristotelico sopra ricordata: il tutto dei numeri non può che essere infinito, dal momento che ogni grandezza numerica, per quanto cospicua possa essere, può sempre ricevere l'aggiunta di un'ulteriore unità, può sempre essere raddoppiata o addirittura moltiplicata per se stessa. Ogni cifra con la quale l'intelletto avrà concretamente a che fare si rivelerà perciò sempre circoscritta e composta da numeri finiti e determinati nella loro unicità, ma il fatto che rimanga aperta la strada a un illimitato processo di accrescimento dimostra come, per necessità logica, la totalità dei numeri debba essere di carattere illimitato¹⁶⁷.

Si tratta ora per Agostino di mostrare che l'accesso a questa infinità numerica non è precluso alla *scientia* di Dio: in questo senso, gli viene in soccorso il testo della Scrittura, usualmente tutt'altro che generoso quanto a attestazioni esplicite dell'infinità divina, e precisamente il quinto versetto del *Sal* 146, il quale afferma che "l'intelligenza di Dio non può essere calcolata con il numero"¹⁶⁸.

Il prosiegua dell'argomentazione agostiniana trae così il proprio vigore da questa attestazione scritturistica. Sarebbe empio dunque anche solo ipotizzare che la conoscenza divina, *cuius non est numerus*, non sia in grado di cogliere l'infinito numerico, sebbene in rapporto a esso non esista la possibilità di effettuare alcun calcolo matematico. Ciò che sorprende è piuttosto lo statuto del rapporto che si instaura tra l'Intelletto divino e l'infinità numerica: come infatti l'oggetto di conoscenza si rivela alla mente umana in quanto finito, anche l'infinito numerico, seppur in modo indicibile (*ineffabili modo*) risulta

¹⁶⁷ *civ.* XII, 18: «Eos [scil. *numeros*] quippe infinitos esse, certissimum est; quoniam in quocumque numero finem faciendum putaueris, idem ipse, non dico uno addito augeri, sed quamlibet sit magnus et quamlibet ingentem multitudinem continens, in ipsa ratione atque scientia numerorum non solum duplicari, uerum etiam multiplicari potest. Ita uero suis quisque numerus proprietatibus terminatur, ut nullus eorum par esse cuicumque alteri possit. Ergo et dispares inter se atque diuersi sunt, et singuli quique finiti sunt, et omnes infiniti sunt». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *De civitate Dei libri XI-XXII*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars XIV, 2, ad fidem quartae editionis Teuberianae quam curaverunt B. Dombart et A. Kalb paucis emendatis mutatis additis (CCL 48, p. 375, iv-xiii), Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti 1955.

¹⁶⁸ *Sal* 146, 5: «*cuius intelligentiae non est numerus* [...]».

finito in rapporto all'atto conoscitivo di Dio. La *scientia* divina è dunque capace di coniugare *semplicità* e *molteplicità*, *uniformità* e *multiformità*, e può perciò giungere a rappresentarsi tutto ciò che, al pari dell'infinità del numero, per il debole intelletto umano risulta inconoscibile¹⁶⁹.

3.1.3 *Infinitas, totalitas, simplicitas*

Nonostante potesse forse spingere oltre, anche grazie alla conoscenza della speculazione plotiniana riguardante l'infinità degli intelligibili nel Noûç, la propria riflessione sull'infinità divina¹⁷⁰, Agostino si arresta alla concezione a cui ho fatto riferimento. Tuttavia, è bene sottolinearlo, essa fornisce un notevole servizio anche in occasione della formulazione della dottrina trinitaria e precisamente, mi sembra, a proposito della questione relativa alla coesistenza di semplicità e molteplicità, unità e pluralità nell'essenza divina. Se ci si chiede infatti *quomodo simplex et multiplex sit illa substantia*, occorre innanzitutto considerare come tutte le creature non possano in alcun modo essere ritenute assolutamente semplici. I corpi, in primo luogo, oltre a possedere proprietà suscettibili di variazione le une indipendentemente dalle altre, sono costituiti da parti fisiche delle quali l'una è più grande dell'altra, tanto che il tutto dell'universo è sicuramente maggiore delle sue singole porzioni. L'anima invece, pur a un grado minore, è priva di semplicità a causa della possibilità che le diverse disposizioni coesistano in essa secondo gradi differenti. Ogni creatura, come visto in precedenza, in quanto tale è mutevole, caratteristica messa ora in relazione con la mancanza di semplicità: *nihil enim simplex mutabile est; omnis autem creatura mutabilis*¹⁷¹.

Quanto detto sinora a proposito delle creature sembra rendere impossibile la coesistenza dei caratteri dell'unicità e della molteplicità in rapporto ad un'unica sostanza. Tuttavia, nel caso di Dio, venendo a mutare, e precisamente divenendo assoluto, il grado di *simplicitas*, il discorso appare diverso, dal momento che l'attribuzione di differenti qualità - grandezza, bontà, sapienza, beatitudine... - non sembra comportare nella sua natura divisione o frammentazione.

¹⁶⁹ *civ. XII, 18 (CCL 48, p.375-376, xxii-xxx; xxxv-xxxvii): «Absit itaque ut dubitemus, quod ei notus sit omnis numerus, cuius intelligentiae, sicut in psalmo canitur, non est numerus. Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius intelligentiae non est numerus. Quapropter si, quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur: profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est. [...] cuius sapientia simpliciter multiplex et uniformiter multiformis tam incomprehensibili comprehensione omnia incomprehensibilia comprehendit [...]».*

¹⁷⁰ Gilson, "L'infinité divine", cit., pp. 572: «Il ne semble pas qu'Augustin ait été tenté de s'engager plus avant sur cette voie de l'infinité de la Sagesse où, pourtant, la spéculation de Plotin sur l'infinité des intelligibles dans le Noûç aurait pu lui fournir des ressources».

¹⁷¹ Cfr. *trin.* VI, vi, 8.

Infatti, argomenta Agostino, la divina grandezza equivale alla divina sapienza, ed entrambe a loro volta alla divina verità e al divino essere. Si è appurato in precedenza come la grandezza, la sapienza, la verità e l'essere divini possiedano uno statuto caratterizzato dall'infinità spirituale. Nel caso della realtà immateriale di Dio, infatti, si ha a che fare con una grandezza infinita non quantitativa e perciò in sé interamente presente (*tota*). Questo significa che essa non si costituisce di parti differenti, la cui somma risulterebbe maggiore del loro esser considerate singolarmente, ma che in essa non può esistere addizione o sottrazione di elementi avulsi dalla totalità sostanziale, in quanto vige una compenetrazione totale e totalizzante. In questo consiste l'assoluta *simplicitas* che distingue Dio dalle realtà create. Ciò spiega perché in Dio, ossia in un essere perfettamente *simplex*, l'unione delle tre Persone, la cui essenza spirituale e infinita è identica, non comporta un accrescimento di perfezione o una moltiplicazione quantitativa: è allora maggiormente corretto parlare non di triplicità (*triplex*), ma di Trinità (*Trinitas*)¹⁷².

Segnalo solo per inciso che la nozione di *simplicitas*, maturata sul versante della dimostrazione dell'unità delle tre Persone divine in seno alla Trinità, svolge una seconda funzione fondamentale, quella cioè di fondare la dottrina dell'identità degli attributi sostanziali in Dio¹⁷³. Le singole perfezioni divine vengono perciò non solo a coincidere, ma divengono in Dio identiche alla somma essenza¹⁷⁴.

In conclusione, si può dire che l'attributo dell'infinità divina, del quale a livello di attestazioni scritturistiche non si possiedono conferme letterali, costituisce uno dei preziosi guadagni maturati dalla speculazione agostiniana. A partire dalla svolta rappresentata dal superamento del materialismo manicheo, l'infinità di Dio viene a essere concepita in termini non quantitativi.

Questa connotazione rimanda alla dimensione spirituale e rende la nozione di *infinitas* un sinonimo dei caratteri di *simplicitas* e *totalitas* divine. Si assiste quindi al costituirsi di una triade di attribuzioni in base alle quali la sostanza di Dio viene a distinguersi *toto caelo* dallo statuto ontologico in sé manchevole delle creature finite, prive di autentica semplicità e molteplici.

Proprio a proposito della modalità di comprensione del binomio *finitum-infinitum* il pensiero di Agostino costituisce un autentico punto di svolta. Per secoli infatti la mentalità filosofica di matrice greca - basti pensare alla coppia pitagorica di *peras* e

¹⁷² Cfr. *ivi* VI, vi, 8.

¹⁷³ E. Zum Brunn, *L'exégèse agostinienne*, in *Dieu et L'Etre*, cit., p. 152: «La notion de simplicité, elle, est première dans l'ordre des raisons. Elle répond à deux problèmes fondamentaux pour Augustin : celui de l'identité des attributs en Dieu, et celui de l'unité des Personnes dans la Trinité».

¹⁷⁴ Trapè, *La nozione*, cit., p. 66: «Ne segue che, in quella piena e beata semplicità che è propria di Dio, le perfezioni si identifichino l'una con l'altra e tutte con l'essenza divina: la grandezza è lo stesso che la sapienza, chè Dio non è grande per mole, ma per potenza; la sapienza e la grandezza, lo stesso che la bontà; la verità lo stesso che le altre perfezioni».

apeiron - aveva considerato, almeno sino a Plotino, il limite come sinonimo di perfezione, e l'illimitato come sinonimo di imperfezione e mancanza di forma. Agostino dal canto suo, sulla scia del pensiero neoplatonico, porta a compimento un autentico cambio di prospettiva¹⁷⁵. Non deve passare inosservato come, tra le difficoltà annoverate nel brano del *Contra Faustum* sopra esaminato¹⁷⁶, vi sia proprio quella di riuscire a conciliare in Dio infinità e perfezione: *quomodo infinitus, perfectus*. Rivoluzione concettuale che diverrà poi per la teologia cristiana del Medioevo un'acquisizione definitiva e indiscussa¹⁷⁷.

3.2 *Esse, aeternitas, immutabilitas*

Il percorso condotto alla ricerca delle modalità con cui viene concepita l'essenza divina ha circoscritto una serie di caratterizzazioni a essa inerenti (spiritualità, infinità, totalità, assoluta semplicità), per mezzo delle quali Agostino intende distinguerla ontologicamente dal piano della contingenza creaturale. Mi sembra a questo punto proficuo proseguire la ricerca prestando attenzione ad alcuni sviluppi che vengono maturati dal pensiero agostiniano in relazione ad un particolare versetto del testo biblico, ovverosia *Es* 3, 14.

Com'è noto, si tratta del luogo in cui compare la celebre espressione, pronunciata dalla voce risuonante dal roseto ardente e rivolta a Mosè, in latino resa *Ego sum qui sum*. Prima di apprestarmi a considerare l'importanza che la lettura di queste parole ebbe per Agostino, vorrei spendere alcune righe per inquadrare il contesto culturale nel quale l'interpretazione agostiniana di questo versetto deve essere collocata.

¹⁷⁵ Dubarle, "Essai sur l'ontologie", cit., p. 214: «Avant Plotin, en effet, et surtout avant saint Augustin, le couple des attributions du fini et de l'infini était naturellement associé dans le même ordre notionnel au couple du parfait et de l'imparfait. Fini voulait alors dire achevé en perfection, infini inachevé par manque. [...] Ce n'est que vers la fin de l'âge ancien de la philosophie que les choses se renversent et que, désormais prises davantage par rapport à l'expérience intellectuelle de l'être transcendant, de la réalité qui déborde le pouvoir mental humain, la qualité de l'infini sera faite l'attribution de la divinité-principe, et la condition de la finitude attribution de tout ce qui vient du principe et reçoit de lui son existence. A cet égard c'est l'ontologie de saint Augustin [...] qui fait la démarcation entre l'ancien et le nouveau pli de la pratique spéculative». La ragione di un simile mutamento di prospettiva viene invece individuata da Gilson nel passaggio dal primato greco della nozione di Bene a quello cristiano del concetto di Essere. Riportiamo di seguito il brano contenuto in *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932, p. 59: «Tant que l'on s'en tient au primat du bien, la notion de perfection implique celle de limite, et c'est pourquoi les Grecs antérieurs à l'ère chrétienne n'ont jamais conçu l'infini que comme une imperfection. [...] La perfection de l'être ne requiert pas seulement tous les achèvements, elle exclut toutes les limites, engendrant par là même une infinité positive qui nie toute détermination».

¹⁷⁶ Vedi *supra*, nota 151.

¹⁷⁷ Cfr. Gilson, "L'infini divine", cit., p. 572.

3.2.1 Breve storia di Es 3, 14: dal Dio che Sarà al Dio che É

L'originale espressione ebraica del testo dell'*Esodo*, che suona letteralmente «'èhyèh 'ashèr 'èhyèh» (אֲשֶׁר אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה), pone tutt'ora e ha da sempre posto agli interpreti numerosi problemi di carattere ermeneutico¹⁷⁸. Senza esaminare per intero la sua presenza all'interno dell'episodio convenzionalmente noto come del "roveto ardente"¹⁷⁹, richiamo all'attenzione alcuni elementi riguardanti il significato di tale espressione. Nemmeno quest'ultima si rivela essere un'operazione semplice, dal momento che i tre termini sopra citati possono essere raggruppati in maniera differente a seconda del significato che si conferisce alla particella 'ashèr.

L'ipotesi più accreditata è quella di attribuirle la funzione di predicato nella frase principale e di soggetto della subordinata relativa. In ebraico il verbo della relativa, nel caso possieda il medesimo soggetto del verbo della principale, mantiene la medesima persona di quest'ultimo. Questo carattere appare mantenuto nella versione latina *ego sum qui sum* attestata nella Vulgata, mentre la traduzione greca dei Settanta prova ad ovviare a questa particolarità grammaticale semitica sostituendo alla proposizione relativa un participio presente maschile¹⁸⁰.

Ciò che mi preme sottolineare è invece il valore semantico che viene ad assumere il termine 'èhyèh: nella sua prima ricorrenza deve essere inteso nel senso "predicativo" di una dichiarazione d'identità, nella seconda invece in un significato "esistenziale"¹⁸¹. Proprio questo secondo 'èhyèh attira l'attenzione sul carattere dinamico della visione ebraica dell'"essere", che andrà perduta nel corso del passaggio dell'eredità biblica nel mondo greco: mediante il ricorso al verbo *hâyâh*, che in ebraico non è mai usato come copula¹⁸², l'autore dell'*Esodo* vuole mettere l'accento sulla vocazione di Dio alla manifestazione, sulla sua presenza efficace nel momento decisivo della vicenda di Mosè¹⁸³. Ecco perché sarebbe preferibile tradurre l'espressione che stiamo esaminando piuttosto che al presente, tempo verbale che lascia aperto uno spiraglio per un misconoscimento statico, al futuro: "Io sono-sarò colui che sarò"¹⁸⁴.

¹⁷⁸ Cfr. A. Caquot, *Les énigmes d'un hémistiche biblique*, in *Dieu et l'être*, cit., pp. 17-26.

¹⁷⁹ Cfr. *ivi*, pp. 22-26.

¹⁸⁰ Cfr. *ivi*, pp. 19-20.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 20: «Elle définit le premier «je suis» comme «prédicatif», comme une déclaration d'identité, et le second comme «existantiel», comme l'énoncé par Dieu de sa propre existence».

¹⁸² H. Cazelles, *Pour une exégèse de Ex. 3, 14*, in *Dieu et l'être*, cit., pp. 27-44, p. 33: «Il a été déjà signalé que ce verbe en hébreu n'est jamais copule mais signifie une existence, une présence active».

¹⁸³ *Ibid.*: «La réponse introduit le verbe *hâyâh* à l'imperfectif; ce «temps» implique en hébreu répétition et durée. La présence active de Dieu n'est pas transitoire, elle est durable quelque soit son mode et c'est cela qui peut inspirer confiance aux Israélites ou à lors Anciens».

¹⁸⁴ Caquot, *Les énigmes*, in *Dieu et l'être*, cit., p. 20: «C'est à propos du second 'èhyèh qu'a été invoquée la distinction qui s'impose entre les conceptions hébraïque et indo-européenne de l'"être". Jusqu'au début de notre siècle les exégètes chrétiens paraissent avoir privilégié les aspects statique de l'être (authenticité, continuité). On reconnaît maintenant que ces connotations sont plus grecques qu'hébraïques et en vertu du «dynamisme» attribué au verbe *hâyâh*, on pense que par le second 'èhyèh,

Abbiamo sopra accennato alla traduzione del testo biblico in lingua greca, comunemente detta dei Settanta, poiché proprio questo sarebbe stato secondo la tradizione il numero dei saggi che avrebbe partecipato alla sua redazione. Essa rende l'«'èhyèh 'ashèr 'èhyèh» ebraico mediante la formula greca ἐγώ εἰμι ὁ ὢν: questa traduzione si rivela però foriera di un cambiamento di prospettiva che segnerà per secoli l'interpretazione di *Es* 3, 14. La mentalità profondamente *dinamica* con cui questo passo viene concepito secondo l'originale prospettiva della lingua ebraica cede il passo a una nuova prospettiva. La formula greca opera infatti la sostituzione della forma personale e coniugata 'èhyèh, introdotta in una proposizione relativa, con la forma verbale participiale ὢν, preceduta dall'articolo determinativo. Questa sostituzione comporta un primo passaggio da un contesto di indeterminatezza a uno scenario caratterizzato da un maggior grado di precisione.

Inoltre, come detto, l'espressione ebraica possiede una connotazione di incompletezza che rimanda a una reiterazione dell'azione d'esser presente proiettata verso una dimensione futura; quella greca, al contrario, esplicita l'idea di una realtà stabile concernente la sfera del presente¹⁸⁵.

In un tale contesto affonda le proprie radici l'esegesi "filosofica" inaugurata da Filone di Alessandria: questi, in molte sue opere, e in maniera particolare all'interno del trattato di natura apologetica *De vita Mosis*¹⁸⁶, presenta una lettura del passo in questione dai tratti marcatamente platonici. L'ἐγώ εἰμι ὁ ὢν viene infatti inteso, oltre che come un modo di opporre la verità dell'essere di Dio alla falsità di quella degli dèi pagani¹⁸⁷, come una dichiarazione esplicita della differenza intercorrente tra Dio e l'orizzonte degli esseri mondani. Solamente di Dio, infatti, si possono affermare la reale esistenza e il possesso di una salda consistenza ontologica, dal momento che, mentre ogni altra cosa è peritura e transeunte, Egli solo permane immutabilmente¹⁸⁸. L'utilizzo della forma participiale sia al maschile (ὁ ὢν) sia al neutro (τὸ ὄν) evidenzia come il carattere

Dieu se donne pour une personne manifestant ou susceptible de manifester une présence efficace. Le temps inaccompli corrobore cette traduction de *hâyâh* par un verbe presque actif, de sorte qu'à «je suis celui qui est» on préfère aujourd'hui «je suis celui qui sera (là)», celui qui se manifesterà au moment décisif pour soutenir Moïse, son envoyé».

¹⁸⁵ E. Starobinski-Safran, *Exode 3, 14 dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie*, in *Dieu et l'être*, cit., pp. 47-55, p. 48: «l'ἐγώ εἰμι ὁ ὢν modifie 'èhyèh 'ashèr 'èhyèh: une forme substantive du verbe, ὄν, précédé de l'article défini, se substitue à une forme personnelle et conjuguée, 'èhyèh, introduite par un relatif, impliquant une nuance d'indétermination. Le grec marque une réalité stable, la plénitude exprimée par le présent, alors que l'hébreu indique une réalisation inaccomplie, qui se poursuit dans le temps, un devenir permanent, une orientation vers l'avenir».

¹⁸⁶ Cfr. *De vita Mosis libri duo*, in *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vol. IV: *De Abrahamo, De Iosepho, De vita Mosis lib. I-II, De decalogo*, edidit L. Cohn, De Gruyter, Berolini 1902, pp. 119-268.

¹⁸⁷ Cfr. v. *Mos.* I, 75.

¹⁸⁸ Starobinski-Safran, *Exode 3, 14 dans l'œuvre*, in *Dieu et l'être*, cit. p. 49: «Le sens de cette affirmation est que Dieu seul existe véritablement, parce que lui seul a consistance, solidité. Alors que tout change, lui seul reste immuable, lui qui remplit tout est seul stable».

distintivo della divinità filoniana non sia più la personalità, quanto il grado assoluto di essere¹⁸⁹.

Nel *De somniis*¹⁹⁰, unico carattere di Dio che quindi la ricerca umana, il cui emblema è rappresentato dalla richiesta di Mosè relativamente all'identità divina, può aspirare a conoscere è l'essere (εἶναι), l'esistenza (ὑπαρξις)¹⁹¹. Quest'ultima implica una serie di predicati, quali l'atemporalità, la stabilità, la permanenza immutabile, l'assoluta perfezione, l'essere ovunque e in nessun luogo, i quali però si rivelano inadatti all'essenza (οὐσία) di Dio. Da questa considerazione trae la propria linfa l'altro versante della riflessione "filosofica"¹⁹² di Filone, ossia quello riguardante l'assenza di nomi propri adatti alla designazione di Dio. Benchè diventi qui impossibile seguire gli sviluppi del pensiero filoniano riguardanti l'impenetrabilità dell'essenza divina, può essere ricordato il significativo gioco di parole, a cui egli ricorre nel *De fuga et inventione*¹⁹³, per mezzo del quale, con l'aiuto della lingua greca, mette in rapporto i termini rovetto (βάτος) e inaccessibile (ἄβατος)¹⁹⁴.

L'influenza dell'ontologia platonica in rapporto alla comprensione di *Es 3, 14* non è però un fenomeno circoscrivibile alla sola speculazione filoniana, dal momento che ne compaiono i segni nella letteratura cristiana dei Padri di lingua greca. In quest'ottica, particolarmente interessanti si rivelano le riflessioni di Origene, Gregorio Nazianzeno e Gregorio Nisseno.

All'interno della produzione origeniana, se si tiene almeno conto delle sette principali citazioni di questo versetto, *Es 3, 14* costituisce un argomento decisivo a favore della dottrina, centrale nel pensiero dell'autore, della partecipazione degli esseri a Dio. Senza entrare nel dettaglio, noto che il participio ὢν viene riferito specificamente o,

¹⁸⁹ W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 91: «Siccome Filone usa le due forme del participio, il maschile e il neutro, risulta evidente che, almeno in questo contesto, l'"esser-vero", ossia la denominazione suprema dell'intelligibile, e non la personalità, è il primo carattere della sua concezione di Dio».

¹⁹⁰ Cfr. *De somniis libri duo*, in Philonis Alexandrini *Opera quae supersunt*, vol. I: *De officio mundi, Legum allegoriarum lib. I-III, De Cherubin, De sacrificiis Abelis et Caini, Quod deterius potiori insidiari soleat*, edidit L. Cohn, De Gruyter, Berolini 1896, pp. 204-306.

¹⁹¹ Cfr. *Somn.* I, 231.

¹⁹² Cfr. Starobinski-Safran, *Exode 3, 14 dans l'œuvre*, in *Dieu et l'être*, cit., pp. 50-51, dove si precisa come la riflessione filoniana sull'assenza di nomi propri per designare Dio, anche se avrebbe potuto essere motivata ricordando come nella versione dei Settanta non compaia mai il Tetragramma sacro 'YHWH, debba essere ricondotta alla nozione del Dio ineffabile presente nel pensiero di Platone precisamente in alcuni passi del *Timeo* e della *Lettera VII*.

¹⁹³ Cfr. *De fuga et inventione*, in Philonis Alexandrini *Opera quae supersunt*, vol. III: *Quis rerum divinarum heres sit, De congressus eruditionis gratia, De fuga et inventione, De mutatione nominum, De somniis lib. I-II*, edidit P. Wendland, De Gruyter, Berolini 1898, pp. 110-155.

¹⁹⁴ Cfr. *Fug. et inv.* 161 s.

come nel *De principiis*¹⁹⁵, al Padre-Creatore¹⁹⁶, o, come nel secondo libro dell'*In evangelium Iohannis*¹⁹⁷, al Figlio-Λόγος¹⁹⁸, ma sempre per esplicitare il vincolo partecipazionistico che lega gli esseri mondani, i quali di per sé non sono (οὐκ ὄντες), a Dio che è l'Essere: se nel primo caso la partecipazione all'essere che viene accentuata è quella risultante dalla creazione, nel secondo si fa propriamente riferimento ad una conoscenza, insieme teorica e pratica, di Dio che deve costantemente rinnovarsi nel corso della vita degli uomini. Ecco che, in quest'ultima prospettiva, ci si può riferire ai santi come a coloro che sono (ὄντες) e ai peccatori come a coloro che invece non sono (οὐκ ὄντες). Tuttavia, il participio ὄν non viene mai concepito come il nome proprio di Dio, che, a differenza di quello degli uomini, permane immutabile ed eterno. In questo Origene rimane fedele a una linea di pensiero capace di accomunare platonismo e tradizione biblica¹⁹⁹.

La questione dei nomi divini è presente anche all'interno dell'opera di Gregorio Nazianzeno. Questi infatti, in una delle sue più celebri *Orationes*, la numero XXX²⁰⁰, dopo aver insistito sul tema tradizionale dell'impossibilità di nominare la divinità, spiega come i termini "Colui che è" (ὁ ὢν) e "Dio" (θεός) siano posti da Dio stesso in modo necessario per designare il proprio essere²⁰¹. Mentre però θεός, al pari del termine "Signore" (κύριος), deve essere compreso in relazione ad alcune funzioni divine specifiche, ὁ ὢν è a pieno titolo capace di esprimere lo statuto dell'essenza (οὐσία) divina²⁰²: quest'ultima possiede una natura a cui appartiene l'essere non in relazione ad altro, ma in quanto tale (τὸ εἶναι καθ'αυτοῦ) e senza alcuna determinazione riconducibile a un "prima" o a un "poi" cronologicamente intesi. In Dio, infatti, non dimorano né l'"era" né il "sarà", poiché

¹⁹⁵ Cfr. Origene, *Vier Bucher von den Prinzipien*, hrsg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Gorgemanns und H. Karpp, (Texte zur Forschung, vol. 24), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985.

¹⁹⁶ Cfr. *De princ.* I, 3, 6-8.

¹⁹⁷ Origene, *Commentaire sur saint Jean*, vol. 1 (Livres 1-5), texte grec, introduction, traduction et notes par C. Blanc, (Sources chrétiennes, vol. 120), Les éditions du cerf, Paris 1966.

¹⁹⁸ Cfr. *In Ioh. Comm.* II, 13.

¹⁹⁹ M. Harl, *Citations et commentaires d'Exode 3, 14 chez les Pères Grecs des quatre premiers siècles*, in *Dieu et l'être*, cit., pp. 87-108, pp. 95-96: «Si le titre ὄν est indispensable à la définition origénienne de la vie véritable des êtres, il n'est pas cependant, avons-nous dit, le NOM propre et unique de Dieu. [...] Commentant la phrase «que ton NOM soit sanctifié», Origène définit le nom comme ce qui indique l'identité propre des êtres, montre que celui des hommes peut changer (Abram-Abraham, Saul-Paul), tandis celui de Dieu immuable et éternel est unique, toujours le même; [...] La longue tradition, à la fois platonicienne et biblique, impose de respecter le caractère «innommable» de Dieu: il n'est pas possible de voir dans οὐ ὄν le nom propre de Dieu, exclusif de tous les autres».

²⁰⁰ Cfr. *Orationes*, in Sancti Gregorii Nazianzeni *Opera, Versio syriaca* III: *Orationes* XXVII,XXXVIII,XXXIX, editae a B. Coulie, J. Mossay et M. Sicherl (CCG 53, *Corpus Nazianzenum* 18), Brepols-Leuven U. P., Turnhout-Leuven 2005.

²⁰¹ Cfr. *Or.* XXX, 18.

²⁰² Harl, *Citations et commentaires*, in *Dieu et l'être*, cit., p. 97: «[...] il [scil. Grégoire de Nazianze] donne cependant une importance particulière au titre οὐ ὄν, parce que ce titre, dit-il, au lieu d'être «relatif» à certaines fonctions divines (les noms «dieu» et «Seigneur» sont des nomes πρὸς τι) est un titre de l'ousia divine».

Egli è presenza sussistente al di fuori del tempo, è perenne attualità e inscalfibile compiutezza.

In un altro celebre discorso pronunciato in occasione della natività del Salvatore, l'*Oratio XXXVIII*²⁰³, il vescovo di Costantinopoli, ancora una volta nel tentativo di spiegare il significato del nome divino che è posto nel cuore dell'episodio biblico del rovetto ardente, utilizza l'immagine di un "oceano infinito e indeterminato d'essenza che supera ogni nozione di tempo e di natura"²⁰⁴.

Il tema dell'innominabilità divina è presente anche nel pensiero di Gregorio Nisseno. Come infatti precisa nel libro I della sua nota opera polemica indirizzata a Eunomio²⁰⁵, il titolo ὢν rivelato a Mosè sull'Horeb indica la "divinità" comune alle tre Persone della Trinità, la loro comune essenza, ma non deve essere identificato con il nome autentico di Dio²⁰⁶. In quest'opera, il discorso viene chiaramente sviluppato in chiave trinitaria, dal momento che Eunomio, interpretando la scena del rovetto ardente secondo un duplice riferimento all'Angelo di Dio (il Figlio) e a Colui che è (il Padre), metteva a serio rischio l'assunto dell'unicità divina.

Come aveva già fatto in precedenza il fratello Basilio, Gregorio rimprovera al suo interlocutore ariano di fare del Figlio Unigenito un "non-essente" (μη ὢν) e lo invita, appoggiandosi su una serie di importanti testi delle Scritture, a comprendere come Egli sia invece degno di ricevere il titolo di "Colui che è", ὢν²⁰⁷. Nel corso dell'opera, il Nisseno fornisce poi una caratterizzazione dell'οὐσία divina in termini analoghi a quelli utilizzati da Origene e dal Nazianzeno: essa è atemporale ed eterna, non mutevole e stabilmente permanente, priva di delimitazioni. Quest'ultima caratterizzazione rimanda esplicitamente alla nota centrale del concetto di Dio del Nisseno: Dio infatti viene concepito come indeterminato (ἀόριστος) nell'essere²⁰⁸, ossia come infinito.

Il riferimento ai tre autori sopra citati mi ha consentito di mostrare come, partendo dall'esegesi di *Es* 3, 14 conforme alla mentalità greca, si sia imposta l'identificazione tra Dio e l'Essere all'interno di una serie di importanti pensatori che accolsero e fecero proprio il messaggio della rivelazione biblica. A una simile equazione, del resto, perviene, attraverso un percorso autonomo rispetto a quello di matrice giudaico-cristiana, anche una parte della speculazione propriamente filosofica che vediamo fiorire nel corso dei primi secoli successivi alla venuta di Cristo.

²⁰³ Cfr. *Orationes*, in Sancti Gregorii Nazianzeni *Opera, Versio syriaca* IV: *Orationes* XXVIII, XXIX, XXX, XXXI, edidit J. C. Haelewyck (CCG 65, *Corpus Nazianzenum* 23), Brepols-Leuven U. P., Turnhout-Leuven 2007.

²⁰⁴ Cfr. *Or.* XXXVIII, 7. A tal proposito, Harl, *Citations et commentaires*, cit., in *Dieu et l'être*, cit., p. 97; cfr. W. Beierwaltes, *Agostino e il Neoplatonismo*, cit., p. 93.

²⁰⁵ *Contra Eunomium*, in Gregorii Nysseni *Opera*, vol. II: *Contra Eunomium libri duo (vulgo 3-12); Refutatio confessionis Eunomii (vulgo lib. 2)*, iteratis curis edidit W. Jaeger, Brill, Leiden 1960.

²⁰⁶ Cfr. *C. Eun.* I, 8.

²⁰⁷ Cfr. Harl, *Citations et commentaires*, cit., in *Dieu et l'être*, cit., pp. 101-103.

²⁰⁸ Cfr. *C. Eun.* CLXXXVI, 13.

Sicuramente, questo secondo modello speculativo merita di essere considerato assieme al primo quale fondatore della sovrapposizione tra il piano della divinità e quello dell'essere: farò quindi ad esso riferimento, ma solo dopo aver osservato più da vicino il ruolo giocato dalla comprensione di *Es 3, 14* all'interno del pensiero agostiniano.

3.2.2 L'ontologia agostiniana dell'Esodo

Come si sarà intuito dalle precedenti riflessioni, l'interpretazione *ontologica* della formula "Io sono Colui che sono" presente nel pensiero di Filone e dei Padri greci è fatta propria anche da Agostino. Se quindi in questo senso la posizione agostiniana non denota originalità, sono pur sempre da considerarsi senza pari il numero e l'estensione dei commenti che Agostino riserva a tale versetto della Scrittura²⁰⁹, nonché l'importanza dei contesti in cui essi vengono collocati²¹⁰.

In un celeberrimo brano del *De civitate Dei* Agostino, passando al vaglio la plausibilità dell'ipotesi secondo cui Platone avrebbe conosciuto le Scritture, chiama in causa proprio *Es 3, 14*: tale luogo biblico conterrebbe nella maniera più esplicita una dottrina sostenuta e insegnata *vehementer et diligentissime* dal filosofo ateniese. La dottrina in questione sarebbe quella relativa alla differenza costitutiva tra l'essere immutabile e le realtà soggette a variazione, e quindi non essenti²¹¹. Ciò che appare estremamente interessante in questo passo è, al di là dell'accostamento tra filosofia platonica e testo biblico, il contesto dialettico e "anagogico"²¹² nel quale l'interpretazione

²⁰⁹ Zum Brunn, *L'exégèse agustinienne*, in *Dieu et l'être*, cit., p. 156: «On sait que l'interprétation ontologique d'*Exode 3,14* n'a de soi rien d'original, et qu'elle s'inscrit dans la tradition des Pères grecs et latins, prédécesseurs et contemporains d'Augustin qui, après Philon d'Alexandrie, ont lu dans ce texte le sens que lui donne la traduction des Septante: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν. Mais le fit nouveau, chez Augustin, c'est l'usage inégalé qu'il fait de cet verset, tant par l'abondance des ses «commentaires» que par celle des rapprochements scripturaires qu'il suggère».

²¹⁰ Gilson, "Notes sur l'être", cit., p. 205: «Non qu'il en ait parlé un très grand nombre de fois, car au regard de son œuvre immense tout ce qu'il a dit semblerait court, mais il en a parlé, dans ses traités, ses grand œuvres théologiques ou ses sermons, en des occasions toujours décisives et il l'a fait en termes qui ne permettent pas de douter que, pour lui, ce point décidait en effet de tout».

²¹¹ *civ.* VIII, 11: «Deinde quod Plato dicit amatorem Dei esse philosophum, nihil sic illis sacris letteris flagrat; et maxime illud (quod et me plurimum adducit, ut paene assentiar Platonem illorum librorum expertem non fuisse), quod, cum ad sanctum Moysen ita verba Dei per angelum perferantur, ut quaerenti quod sit nomen eius, qui eum pergere praecipiebat ad populum Hebraeum ex Aegypto liberandum, respondeatur: *Ego sum qui sum, et dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos*, tamquam in eius comparatione, qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint, uehementer hoc Plato tenuit et diligentissime commendauit». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *De civitate Dei libri I-X*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars XIV, 1, ad fidem quartae editionis Teuberianae quam curaverunt B. Dombart et A. Kalb paucis emendatis mutatis additis (CCL 47, p. 228, ixl-il), Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti 1955.

²¹² A proposito del significato più proprio della comprensione agostiniana di *Es 3, 14*, in opposizione ad una sua lettura in chiave unicamente essenzialista, si parla di "*dialectique de l'anagogie*" in Zum Brunn, *L'exégèse agustinienne*, in *Dieu et l'être*, cit., p. 149.

di *Es* 3, 14 viene collocato. Dio si differenzia dagli enti creati in quanto è realmente, permane identico a sé e non è soggetto a variazione, in quanto cioè, diversamente dalle creature, è immutabile²¹³. Ciò che è stato detto a proposito dell’immutabilità divina può e deve essere riferito senza alcuna riserva all’attributo dell’eternità, per mezzo del quale Dio non sperimenta la morte a cui sono destinate le realtà del mondo e trascende il tempo, non conoscendo né passato né presente²¹⁴.

È possibile rinvenire l’esegesi di *Es* 3, 14, sempre con un tenore analogo a quello appena delineato, in un numero considerevole²¹⁵ di luoghi dell’opera agostiniana. Un utilizzo molto efficace del celebre versetto esodico si trova in un testo redatto a commento di un’espressione contenuta in *Sal* 38, 5²¹⁶, in cui si afferma che l’essere vero e autentico consiste nell’eterno non divenire, nel non dover partecipare all’inesorabile uscita di scena dei giorni terreni che fuggono²¹⁷. Il medesimo tema si ripropone inoltre nel commento redatto da Agostino a proposito di *Sal* 101, 25²¹⁸. L’espressione “anni di Dio” rappresenta infatti un chiaro tentativo di esprimere l’eternità, ossia il carattere indiveniente della eterna sostanza divina²¹⁹.

²¹³ *ep.* 118, iii, 15 (CCL 31/3, p. 123, ccclxvi-ccclxviii): «taque tanto minus se esse stabilem sentit, quanto minus haeret Deo qui summe est: et ideo illum summe esse, quia nulla mutabilitate proficit seu deficit».

²¹⁴ *Io. ev. tr.* 38,10: «Quidquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat: si non est quod erat, mors quaedam ibi facta est; [...] O veritas quae vere es! Nam in omnibus actionibus et motibus nostris, et in omni prorsus agitatione creaturae duo tempora invenio, praeteritum et futurum. Praesens quaero, nihil stat: quod dixi, iam non est; quod dicturus sum, nondum est: quod feci, iam non est; quod facturus sum, nondum est: quod vixi, iam non est; quod victurus sum, nondum est. Praeteritum et futurum invenio in omni motu rerum: in veritate quae manet, praeteritum et futurum non invenio, sed solum praesens, et hoc incorruptibiliter, quod in creatura non est. Discute rerum mutationes, invenies Fuit et Erit: cogita Deum, invenies Est, ubi Fuit et Erit esse non possit. Ut ergo et tu sis, transcede tempus». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars VIII, edidit D. R. Willems (CCL 36, pp. 343-344, xxii-xxiv; xxxiii-xxxv), Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti 1954.

²¹⁵ I commentari espliciti di *Es* 3, 14 sparsi nelle opere agostiniane ammontano a 47, come mostra l’elenco che si può consultare in Zum Brunn, *L’exégèse agustinienne*, in *Dieu et l’être*, cit., p. 164.

²¹⁶ *Sal* 38, 5: «*Et numerum dierum meorum qui est*»

²¹⁷ *en. Ps.* 38, 7: «Momentis transvolantibus cuncta rapiuntur, torrens rerum fluit; de quo torrente ille in via bibit pro nobis, qui iam exaltavit caput. Isti ergo dies non sunt: ante abeunt pene, quam veniant; et cum venerint, stare non possunt: iungunt se, sequuntur se, et non se tenent. Nihil de praeterito revocatur: quod futurum est transiturum exspectatur; nondum habetur, dum non venit; non tenetur, dum venerit. Numerum ergo dierum meorum qui est: non istum qui non est, et quod me difficiliter et periculosius perturbat, et est et non est; nec esse possumus dicere quod non stat, nec non esse quod venit et transit. Est illud simplex quaero: Est verum quaero: Est germanum quaero: Est quod est in illa Ierusalem sponsa Domini mei, ubi non erit mors, non erit defectus, non erit dies transiens, sed manens, qui nec hesterno praeceditur, nec crastino impellitur. Hunc, inquam, numerum dierum meorum qui est, notum mihi fac». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *Enarrationes in Psalmos* (I-L), in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars X, 1, post Maurinos textum edendum curaverunt D. E. Dekkers et J. Fraipont (CCL 38, p. 409, XXXVIII-liv), Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti 1956.

²¹⁸ *Sal* 101, 25: «*dicam Deus meus ne rapias me in dimidio dierum meorum in generatione generationum anni tui*».

²¹⁹ *en. Ps.* Cl, sermo 2, 10: «Non enim aliud anni Dei, et aliud ipse: sed anni Dei, aeternitas Dei est: aeternitas, ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi: Est; non est ibi: Fuit et erit; quia et quod fuit, iam non

Ponendo dialetticamente una netta distinzione rispetto alle cose del mondo che variano e periscono, il *nomen* divino *Ego sum qui sum* indica quindi in modo inequivocabile che Dio è l'Essere in senso assoluto, in quanto immutabile (*incommutabilis*) e perciò stesso eternamente permanente (*in aeternum manens*). Si può quindi affermare che la formula di *Es* 3, 14 sia insieme *nomen aeternitatis* e *nomen incommutabilitatis*²²⁰. Agostino, probabilmente pensando alla possibilità che i filosofi platonici potessero rivendicare come proprio questo modo di concepire la divinità, si preoccupa di renderne evidente, mediante la citazione di diversi passi scritturistici, la provenienza biblica²²¹. Tuttavia, approfondendo il significato che egli assegna a questi attributi divini, ci si accorge come l'apporto del pensiero filosofico greco risulti decisivo.

L'immutabile eternità, o se si preferisce l'eterna immutabilità divina, se anche talvolta, a causa della povertà del linguaggio del quale la mente umana dispone, viene descritta nel suo durare infinito mediante l'accostamento alla forma verbale presente *est* di quelle passata e futura, *fuit* ed *erit*²²², deve essere concepita come un trascendimento del tempo²²³.

Dal momento che, come ho avuto modo di constatare in precedenza, la natura divina è *infinitamente semplice* e perciò stesso sempre a sé *interamente presente*, non è sbagliato tradurre il significato della sua eternità con il neologismo *adessità*²²⁴, che riunisce insieme i significati dell'istantaneità e della presenza attuale. L'eternità che appartiene a Dio è quindi "acronologica" e non si dà pertanto alcuna possibilità, lo

est; et quod erit, nondum est: sed quidquid ibi est, nonnisi est. Merito sic misit Deus famulum suum Moysen. Quaesivit enim nomen mittentis se; quaesivit, et audivit, nec desertum est desiderium concupiscentiae bonae. Quaesivit autem, non quasi curiositate praesumendi, sed necessitate ministrandi. Quid, inquit, dicam filiis Israel, si dixerint mihi: Quis te misit ad nos? Et ille indicans se creaturae Creatorem, Deum homini, immortalem mortali, aeternum temporali: Ego, inquit, sum qui sum». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *Enarrationes in Psalmos* (CI-CL), in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars X, 3, post Maurinos textum edendum curaverunt D. E. Dekkers et J. Fraipont (CCL 40, p. 1445, xxv-xxxviii), Typographi Brepols editores pontificii, Turnhout 1956.

²²⁰ s. 7, 7 (CCL 41, p. 75, clvi-clx; clxvi-clxvii): «Iam ergo angelus, et in angelo Dominus dicebat Moysi quaerenti nomen suum: *Ego sum qui sum*. *Haec dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos*. Esse nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur desinunt esse quod erant et incipiunt esse quod non erant. Esse est. [...] Cum ergo sit hoc nomen aeternitatis [...]».

²²¹ In quest'ottica è emblematico la copiosa mole di citazioni bibliche racchiusa in *nat. b.* xxiv.

²²² *Io. ev. tr.* 99, 5 (CCL 36, pp. 585, vii-xv): «Quamvis enim natura illa immutabilis et ineffabilis non recipiat *Fuit* et *Erit*, sed tantum *Est*: ipsa enim veraciter est, quia mutari non potest; et ideo illi tantum convenerat dicere: *Ego sum qui sum*; et: *Dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos*: tamen propter mutabilitatem temporum in quibus versatur nostra mortalitas et nostra mutabilitas, non mendaciter dicimus, et *fuit*, et *erit*, et *est*. *Fuit*, in praeteritis saeculis, *est* in praesentibus, *erit* in futuris».

²²³ Samek Lodovici, *Relazione, causa, spazio*, cit., p. 313: «Un *est* detemporalizzato che, seppur affiancato talvolta dagli altri due tempi *fuit* e *erit* ad indicare un'eternità che si distende in un durare infinito, più spesso e correttamente sta a significare un punto che raccoglie in sé ogni tempo, senza un prima né un dopo».

²²⁴ *Ibid.*: «Questo *esse* che è eternità, come eternità è anche, pertanto, un'intensità coagulata, una presenza tutta concentrata in un solo "giorno"; anzi, ad essere più precisi, questa eternità è una *adessità* indivisa, perché nessun tempo è veramente presente, né il futuro, né il passato, né il giorno, né l'ora, né l'attimo in cui si pronuncia quella parola di una sola sillaba con tre lettere che è *est*».

ribadisce Agostino stesso²²⁵, di istituire alcun paragonarla alla sfera del tempo²²⁶: inoltre essa deve essere considerata nella sua indiveniente presenzialità, nel suo essere un *nunc stans*, un “adesso” che mai non scorre²²⁷. Questo carattere dell’eternità agostiniana, ossia il suo essere presenza *perfetta, totale e interminabile*, confluirà nella celeberrima definizione del *De consolazione philosophiae*²²⁸ boeziano, che recita: *Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*²²⁹.

Agostino dal canto suo affida precisamente a tre avverbi, che utilizza parlando della volontà divina, il compito di racchiudere sinteticamente, ma efficacemente, il significato più profondo dell’eternità di Dio. La sostanza di Dio, che coincide con il suo essere immutabile, è tale da essere infatti *semel et simul et semper*²³⁰. Tali termini, che possono anche esser ulteriormente ricondotti al binomio *semel et sempiternae*²³¹, scavano la distanza tra l’immutabile dimensione dell’essenza divina e quella propria agli esseri soggetti alla contingenza del divenire temporale²³².

²²⁵ *conf.* XI, xi, 13 (CCL 27, p. 201, v-xi): «Quis tenebit illud et figet illud, ut paululum stet et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis et comparet cum temporibus numquam stantibus et uideat esse incomparabilem et uideat longum tempus nisi ex multis praetereuntibus morulis, quae simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum uero tempus totum esse praesens».

²²⁶ Beierwaltes, *Agostino e il Neoplatonismo*, cit., p. 113: «Gli eterni anni di Dio si contrappongono ai nostri giorni “stracciati”, finiti e temporali (*pannosi anni*): gli anni di Dio non mutano. Il giorno di Dio è un oggi permanente (*manens*), un oggi perpetuo, o un ora puntuale che elimina in sé il tempo e pertanto va inteso come il modo d’essere atemporale degli anni divini».

²²⁷ Moreau, “Le temps”, cit., p. 279: «Mais l’éternité ne se conçoit dans sa vérité que par opposition au temps: non par une régression indéfinie dans le passé, ni par un prolongement indéfini dans l’avenir, de l’existence temporelle, mais comme l’existence absolue, hors du temps. La formule où se traduit le plus brièvement cette conception pure de l’éternité, développée par S. Augustin, est sans doute celle du philosophe anglais Hobbes: *non temporis sine fine successio, sed nunc stans* (*Leviathan* 46), «non pas une succession infinie de temps, mais un maintenant qui ne passe pas».

²²⁸ Cfr. Boethius, *De consolatione philosophiae; Opuscula theologica*, edidit C. Moreschini (editio altera), in *aedibus Saur, Monachii-Lipsiae* 2005.

²²⁹ Cfr. *Cons. Phil* V, vi, 9-11.

²³⁰ *conf.* XII, xv, 18 (CCL 27, p. 224, i-ix): «Num dicetis falsa esse, quae mihi ueritas uoce forti in aurem interiore dicit de uera aeternitate creatoris, quod nequaquam eius substantia per tempora uarietur nec eius uoluntas extra eius substantiam sit? Unde non eum modo uelle hoc modo uelle illud, sed semel et simul et semper uelle omnia quae uult, non iterum et iterum neque nunc ista nunc illa nec uelle postea quod nolebat aut nolle quod uolebat prius, quia talis uoluntas mutabilis est et omne mutabile aeternum non est; deus autem noster aeternus est».

²³¹ *lvi* XI, vii, 9 (CCL 27, p. 198, iii-v): «Neque enim finitur, quod dicebatur, et dicitur aliud, ut possint dici omnia, sed simul ac sempiternae omnia; alioquin iam tempus et mutatio et non uera aeternitas nec uera immortalitas».

²³² Cfr. Di Giovanni, “Creazione ed essere”, cit., p. 299.

3.2.3 Il vocabolario dell'Esse

Ho sino ad ora fatto ricorso ad alcuni testi nei quali compare il riferimento a *Es* 3, 14 per cogliere alcune attribuzioni inerenti all'essere di Dio, quali ad esempio l'immutabilità, la stabilità, la permanenza, che sembrano confluire in un concetto di eternità come quiete, sussistenza immodificabile. Prenderò ora brevemente in esame le *espressioni lessicali* che Agostino utilizza per descrivere propriamente Dio in termini di Essere.

Agostino, per designare l'esse divino, dimostra una predilezione per un termine, *idipsum*, che rinviene nelle pagine della Scrittura, e precisamente nelle espressioni "*in pace in idipsum dormiam et requiescam*" (*Sal* 4, 9) e "*Jerusalem, quae aedificatur ut civitas, cuius participatio eius in idipsum*" (*Sal* 121, 3). Proprio quest'ultimo versetto viene posto da Agostino in rapporto all'*Ego sum qui sum* esodico: *idipsum* infatti è ciò che permane uguale a sé senza mutare da uno stato all'altro, e, per questo, deve essere eminentemente considerato *id quod est*. In quanto tale, esso è *aeternum*, dal momento che, a differenza degli enti, *summe est*. Queste caratterizzazioni possono essere rinvenute soltanto in Colui che, rivolgendosi a Mosè dal roveto, si qualifica come *Ego sum qui sum*. Ecco che Agostino può concludere questo incalzante ragionamento con la perentoria identificazione delle due espressioni: *Ecce idipsum: Ego sum qui sum: Qui est, misit me ad vos*²³³. Il termine *Idipsum* richiama inoltre da vicino *idem ipse* del *Salmo* 101²³⁴, espressione con la quale in più occasioni²³⁵ Agostino designa l'essere indiveniente divino.

Da questo testo è dunque emerso chiaramente come per Agostino il *nomen* divino contenuto in *Es* 3, 14 non designi solamente un essere indiveniente, immutabile, stabile, eterno, ma l'Essere stesso, *Idipsum*, *ipsum esse*. Agostino, come fa notare Gilson²³⁶, stima talmente il valore di questa verità da concedersi, per sottolinearne l'importanza, il lusso di forzare il linguaggio, conferendo alla forma verbale *est* la funzione grammaticale appartenente a un sostantivo.

In una prima occasione, ciò avviene in un commento a *Sal* 134, 3²³⁷: la bontà di ogni cosa viene in questo testo ricondotta alla Bontà somma di Colui a motivo della cui esistenza tutti gli esseri sono. Egli infatti, che escludendo ogni altro possibile attributo o denominazione rispose a Mosè di chiamarsi *Ego sum qui sum*, volle far intendere che il suo nome è l'Essere stesso (*ipsum esse se vocari respondit*). Agostino, appoggiandosi

²³³ *en. Ps. CXXI, 5 (CCL 40, p. 1805, vi-xxii): «Quid est idipsum? Quod semper eodem modo est; quod non modo aliud, et modo aliud est. Quid est ergo idipsum, nisi, quod est? Quid est quod est? Quod aeternum est. Nam quod semper aliter atque aliter est, non est, quia non manet: non omnino non est, sed non summe est. Et quid est quod est, nisi ille qui quando mittebat Moysen, dixit illi: Ego sum qui sum? Quid est hoc, nisi ille qui cum diceret famulus eius: Ecce mittis me: si dixerit mihi populus: Quis te misit? quid dicam ei? nomen suum noluit aliud dicere, quam: Ego sum qui sum; et adiecit et ait: Dices itaque filiis Israel: Qui est, misit me ad vos. Ecce idipsum: Ego sum qui sum: Qui est, misit me ad vos».*

²³⁴ *Sal* 101, 28: «Tu autem idem ipse es».

²³⁵ Cfr. *conf.* I, vi, 10; XI, xiii, 16; XII, xi, 13; XIII, xviii, 22.

²³⁶ Cfr. Gilson, "Notes sur l'être", cit., p. 205.

²³⁷ *Sal* 134, 3: «Laudate Dominum, quia bonus Dominus; psallite nomini eius, quoniam suave».

ancora una volta a *Es* 3, 14, conduce a termine il parallelismo tra l'essere e la bontà divini: come dunque Dio dona la bontà alle creature in quanto è somma bontà, così a esse conferisce l'esistenza, poiché *est enim est*²³⁸.

Anche il secondo contesto nel quale ritorna il verbo *est* utilizzato con funzione sostantivale tematizza la conoscenza umana della bontà delle cose, riconducendola all'azione dello Spirito di Dio nell'uomo. Solamente lo Spirito divino, infatti, permette di comprendere che tutto ciò che è in qualche modo (*quidquid aliquomodo est*), è in sé buono proprio perché riceve la propria esistenza da Colui che non è in qualche modo (*qui non aliquomodo est*), ma è l'“È” (*quod enim est est*)²³⁹.

Nella terza occasione, tale particolare utilizzo della forma *est* si riallaccia all'autodesignazione divina in termini di Essere in *Es* 3, 14, e precisamente nella formula *et dic filiis Israel: Qui est, misit me ad vos*, che costituisce la seconda parte del versetto. Si dispiega, anche in questa occasione, lo scenario anagogico-dialettico sopra ricordato. A partire da questa espressione, infatti, Agostino si impegna a mostrare quanto povero sia il valore dell'uomo per sé considerato dinnanzi alla grandezza e alla magnificenza del sommo *Est: magnum Est, magnum ecce Est*²⁴⁰.

Appare perciò chiaramente che, alla luce di quanto è stato osservato, sarebbe riduttivo considerare una forzatura grammaticale il conferimento della funzione di sostantivo alla forma *est*. Al contrario, si tratta proprio di un richiamo letterale al *nomen* che Dio stesso pronuncia nella Scrittura; Egli, dopo aver parlato in prima persona e aver detto di sé: *Ego sum qui sum*, istruisce Mosè a proposito del modo in cui avrebbe dovuto rivolgersi ai figli d'Israele: *Qui est, misit me ad vos*.

Agostino quindi declina la propria concezione della divinità, a partire dalla lettura di *Es* 3, 14, mediante il lessico dell'essere: Dio infatti è *l'Est, l'idipsum, l'ipsum esse, l'esse*

²³⁸ *en. Ps. CXXXIV, 4 (CCL 40, p. 1940, xxxi-xlii): «Cum ergo sint et illa quae fecit, venit tamen ad illius comparationem; et tamquam solus sit, dixit: Ego sum qui sum; et: Dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos. Non dixit: "Dominus Deus ille omnipotens, misericors, iustus": quae si diceret, utique vera diceret. Sublatis de medio omnibus quibus appellari posset et dici Deus, ipsum esse se vocari respondit; et tamquam hoc esset ei nomen: Hoc dices eis, inquit: Qui est, misit me. Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea quae facta sunt, non sint. Illo non comparato, sunt; quoniam ab illo sunt: illi autem comparata, non sunt, quia verum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est. Est enim est, sicut bonorum bonum, bonum est».*

²³⁹ *conf. XIII, xxxi, 46 (CCL 27, pp. 47-48, xviii-xxvii): «aliud autem, ut, cum aliquid uidet homo quia bonum est, deus in illo uideat, quia bonum est, ut scilicet ille ametur in eo, quod fecit, qui non amaretur nisi per spiritum, quem dedit, quoniam caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis, per quem uidemus, quia bonum est, quidquid aliquo modo est: ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est est».*

²⁴⁰ *en. Ps. CI, sermo 2, 10 (CCL 40, p. 1445, xlvi-li): «Vade, inquit, et dic filiis Israel: Qui est, misit me ad vos. Ego sum qui sum: qui est, misit me ad vos. Magnum ecce Est, magnum Est! Ad hoc homo quid est? Ad illud tam magnum Est, homo quid est, quidquid est? Quis apprehendat illud esse? quis eius particeps fiat? quis anhelet? quis aspiret? quis ibi se esse posse praesumat?».*

*verum, sincerum, germanum*²⁴¹, il *summe et maxime et unum esse*²⁴². Inoltre, e questo è il passo decisivo, non si tratta di una modalità estrinseca o arbitraria di designare l'essenza divina, ma del ricorso a quell'*Ego sum qui sum* che è il vero e proprio *nomen aeternum*²⁴³, l'autentico *nomen substantiae*²⁴⁴ di Dio, a Lui solo unicamente riferibile. Questa considerazione trova ulteriore conferma nel significato di un altro vocabolo, che Agostino impiega specificamente in riferimento a Dio, ossia *essentia*.

Come ho già fatto notare in precedenza, è importante ricordare che sarebbe sbagliato attendersi dal lessico ontologico di Agostino un carattere sistematico, l'utilizzo di suddivisioni rigide e di nuclei semantici definitivamente codificati. Si aggiunga a questo il fatto, testimoniato dallo stesso Agostino²⁴⁵, che a proposito del termine *essentia* la lingua latina appare "impreparata", dal momento che non sembra possedere una tradizione che conferisca a questo vocabolo un significato autonomo rispetto a quello di termini quali *natura* o *substantia*.

Tuttavia, sembra inequivocabile che, per Agostino, il termine *essentia*, nel suo *sensus plenior*²⁴⁶, sia quello con cui nella maniera più adeguata può essere espresso l'essere di Dio. Esso infatti, che nella lingua latina traduce - *verbum e verbo expressum*²⁴⁷ - il vocabolo greco οὐσία²⁴⁸, vanta il maggior grado di parentela con la dimensione

²⁴¹ s. 7, 7 (CCL 41, p. 75, clix-clxi): «Omnia enim quae mutantur desinunt esse quod erant et incipiunt esse quod non erant. Esse est. Verum esse, sincerum esse, germanum esse non habet nisi qui non mutatur».

²⁴² *mor.* II, vi, 8: «Itaque quod summe et maxime esse dicitur, permanendo in se dicitur. [...] Nihil est autem esse, quam unum esse». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, sect. VI pars VII, recensuit J. B. Bauer (CSEL 90, p. 89, x-xi; xv-xvi), Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1992, pp. 3-156.

²⁴³ Cfr. *en. Ps.* CXXXIV, 6.

²⁴⁴ s. *Denis* II,5: «Quod nomen substantiae eius? Ego sum qui sum. Dices filiis Israel, Qui est, misit me ad vos». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *Sermones a M. Denis edidit*, in *Sancti Augustini Sermones post Maurinos repert: probatae dumtaxat auctoritatis /nunc primum disquisiti in unum collecti et codicum fide instaurati studio ac diligentia d. Germani Morin*, in MA vol. 1, Typis polyglottis vaticanis, Romae 1930.

²⁴⁵ *mor.* II, ii, 2 (CSEL 90, p. 89, xxiv-xxviii): «Itaque ut nos iam novo nomine ab eo quod est esse, vocamus essentiam, quam plerumque etiam substantiam nominamus ita veteres qui haec nomina non habebant, pro essentia et substantia naturam vocabant».

²⁴⁶ In alcuni casi infatti il termine *essentia* viene utilizzato da Agostino con una accezione semantica più limitata, occasioni queste in cui sembra per lo più rappresentare unicamente un sinonimo di *substantia*, nel senso di un substrato al quale è possibile l'inerenza di attributi estrinseci. Cito come testi emblematici in questo senso: *trin.* V, ii, 3 (CCL 50, p. 208, vii-x): «Sed aliae quae dicuntur essentiae siue substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat uel magna uel quantacumque mutatio; deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest»; *ivi* VII, i, 2 (CCL 50, p. 248, cxxxi-cxxxvi): «Sed candor corporis non est essentia quoniam ipsum corpus essentia est et illa eius qualitas, unde et ab ea dicitur candidum corpus cui non hoc est esse quod candidum esse. Aliud enim ibi forma et aliud color et utrumque non in se ipso sed in aliqua mole, quae moles nec forma nec color est sed formata atque colorata».

²⁴⁷ Cfr. *civ.* XII, 2.

²⁴⁸ *trin.* V, ii, 3 (CCL 50, p. 207-208, i-v): «Est tamen sine dubitatione sub stantia uel si melius hoc appellatur essentia, quam Graeci οὐσίαν uocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia»; *civ.* XII, 2 (CCL 48, p. 357, xi-xvi): «sicut enim ab eo, quod est sapere, uocatur sapientia, sic ab eo, quod est esse, uocatur essentia, nouo quidem nomine, quo usi ueteres non sunt Latini sermonis auctores, sed iam nostris temporibus usitato, ne

dell'essere, derivando, in modo analogo a quanto avviene nel caso di *sapientia* da *sapere* o di *scientia* da *scire*, proprio da *esse*. Si tratta quindi del sostantivarsi di una forma verbale, e, in questo caso, di quella propriamente utilizzata da Dio stesso nelle pagine dell'*Esodo* per comunicare il proprio nome a Mosè. Questo richiamarsi esplicitamente all'omonima forma verbale, costituisce proprio il fattore discriminante in base al quale tale sostantivo risulta il più adeguato alla designazione di Dio: al pari del greco οὐσία, infatti, il latino *essentia* veicola contemporaneamente l'idea di un soggetto e dell'attività che esso compie, evitando così lo schema inerenziale tipico delle sostanze finite²⁴⁹ e facendosi preferire al termine *substantia*, a tale schema ancora legato²⁵⁰.

3.2.4 Es 3, 14-15: l'«onto-cristologia dell'Esodo»

L'indagine in relazione alle modalità con cui Agostino caratterizza l'essenza divina, compiuta alla ricerca di solidi punti d'appoggio per comprendere il significato più proprio della filosofia agostiniana della creazione, è giunta al termine. Tuttavia, prima di procedere oltre, ritengo doverose alcune brevissime precisazioni in relazione a una celebre lettura Étienne Gilson.

Questa scelta mi sembra opportuna, nonostante la letteratura critica in materia sia copiosa²⁵¹, in rapporto sia all'autorevolezza dello studioso sia all'importanza storica che tale interpretazione ha avuto.

In primo luogo, alla luce della precedente indagine, non mi sembra possibile concordare con Gilson nell'assegnare all'ontologia agostiniana un valore *essenzialista*²⁵²,

deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant οὐσία; hoc enim uerbum e uerbo expressum est, ut diceretur essentia».

²⁴⁹ Samek Lodovici, *Relazione, causa, spazio*, cit., pp. 205-206: «Come l'οὐσία, l'*essentia* che ne è l'equivalente latino, vuole sì indicare un soggetto ma contemporaneamente un soggetto che è insieme un'attività, un sussistere che è insieme agire. Se non andiamo errati, insomma, ci sembra che nel linguaggio agostiniano *essentia* sia un termine che consente ancora una trasparenza, un termine che contrassegna un dato che non è ancora solidificato, opacizzato di fronte a noi. Dietro l'*essentia*, e insieme ad essa, è sempre possibile raggiungere l'atto di cui l'*essentia* è il sostantivarsi. Ora nell'essere un sostantivo che non nasconde il suo continuo rimando all'atto che gli sta dietro, *essentia* rende ragione della sua maggior pertinenza per evitare lo schema di inerenza e, dunque, la sua idoneità per indicare Dio».

²⁵⁰ *trin.* VII, v, 10 (CCL 50, pp. 260-261, xiii-xix): «Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit deus bonitati suae atque illa bonitas non substantia sit uel potius essentia, neque ipse deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subiecto Vnde manifestum est deum abusiue substantiam uocari ut nomine usitatore intellegatur essentia, quod uere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum deum dici oporteat essentiam».

²⁵¹ Un resoconto della posizione gilsoniana, accompagnato dalla relativa bibliografia essenziale, si trova in D. Pagliacci, *Indagini critiche*, in L. Alici-R. Piccolomini - A. Pieretti (ed.), *Agostino nella filosofia del Novecento: Interiorità e Persona*, volume II, Roma 2001, pp. 277-318, in particolare pp. 277-286.

²⁵² Gilson, *Introduzione allo studio*, cit., p. 35: «Certamente è lo stesso Dio a cui mirano, ed è lo stesso Dio chiamato con lo stesso nome, ma mentre s. Tommaso tenta soprattutto di provare l'esistenza di un *Esse* supremo, o atto sussistente d'essere, s. Agostino ha voluto soprattutto porre in evidenza la

contrapponendola in questo modo al pensiero tomistica, che avrebbe avuto il merito di comprendere l'esse divino come *actus essendi*. Non intendo negare che lo stesso Agostino sembra muoversi in tale direzione quando, notando che il termine *essentia* denota Dio *vere ac proprie*, afferma, seppur in via soltanto ipotetica (*fortasse*), che esso potrebbe esser riservato unicamente ai fini di tale designazione²⁵³.

Tuttavia, in un noto passo del *De civitate Dei*, egli sostiene che il vocabolo *essentia* può essere impiegato per abbracciare l'intera realtà e l'insieme delle creature, considerando tutti i livelli ontologici in cui esso si struttura. Inoltre, a conclusione di questo importante testo, Agostino afferma che solamente ciò che non esiste può dirsi contrario alla Somma Essenza divina, dalla quale proviene ogni essenza inferiore, e pertanto non vi può essere realtà all'infuori dell'*essentia* (*essentia nulla contraria est*)²⁵⁴.

Mi sembra che Agostino non concepisca l'*essentia* come se fosse priva di attualità o separata dal piano dell'esistenza fattuale²⁵⁵, ma, al contrario, assegna a tale concetto un riferimento concreto²⁵⁶ all'aver luogo, all'esistere dell'oggetto a cui viene riferito²⁵⁷. Lo

necessità che si impone al pensiero di spiegare l'esse bruto che si offre a noi nell'esperienza con un supremo *Vere Esse*, cioè con un essere pienamente degno del titolo di essere»; *ivi*, p. 37: «Orientate così verso la dimostrazione della "essenzialità" di Dio, le prove agostiniane dovevano per loro natura tendere a seguire una via più breve e cercare nel solo contenuto dell'*essentia* divina la prova della sua perfetta essenzialità»; É. Gilson, *Le Thomisme*, Vrin, Paris 1942⁴, p. 121: «En comparant l'interprétation essentialiste du texte de l'Exode à laquelle saint Augustin s'est finalement arrêté, avec l'interprétation existentielle de même texte qu'a développé saint Thomas d'Aquin [...]»; É Gilson, *L'Être et l'Essence*, Vrin, Paris 1948, p. 45.

²⁵³ Cfr. *trin.* VII, v, 10.

²⁵⁴ *civ.* XII, 2 (CCL 48, p. 357, xvi-xxi): «[...] ac per hoc ei naturae, quae summe est, qua faciente sunt quaecumque sunt, contraria natura non est, nisi quae non est. Ei quippe, quod est, non esse contrarium est. Et propterea Deo, id est summae essentiae et auctori omnium qualiumcumque essentiarum, essentia nulla contraria est»; lo stesso principio si trova espresso in *imm. an.* xii, 19: «Nam si nulla essentia in quantum essentia est, aliquid habet contrarium, multo minus habet contrarium prima illa essentia, quae dicitur veritas, in quantum essentia est. Primum autem verum est. Omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est. Esse autem non habet contrarium, nisi non esse: unde nihil est essentiae contrarium». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *De immortalitate animae*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, sect. I pars IV: *Soliloquorum libri duo, De immortalitate animae, De quantitate animae*, recensuit W. Hörmann (CSEL 89, p. 121, x-xvi), Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1986, pp. 99-128.

²⁵⁵ Samek Lodovici, *Relazione, causa, spazio*, cit., pp. 206-207: «Vuol dire che un'*essentia* che non sia attualmente sarebbe un concetto senza senso. Vuol dire che per Agostino il termine *essentia* è l'unità inscindibile di essenze ed esistenza (nel senso moderno). Vuol dire che *essentia* è plesso non atomizzabile di soggetto e atto, di sussistenza e movimento, come era nel caso dei significati che si era andati a rintracciare rifacendosi all'etimologia e all'equiparazione con l'*ousia* greca. [...] Con *essentia*, allora, Agostino sembra essersi forgiato un primo strumento linguistico coerente ad un'idea di realtà in cui non ci sono dualismi tra sostanze prime e seconde, né tra il corpo come sostrato e il resto come suo predicato, né tra essenze separate da una parte e esistenze fattuali dall'altra».

²⁵⁶ Di Giovanni, "Creazione ed essere", cit., pp. 289-90: «L'intuizione metafisico-religiosa del pensiero greco sull'essere gli [*scil.* ad Agostino] si rivela splendente in Dio, l'Essere in cui la caratteristica stessa dell'essere (quella di essere e non di non-essere) si trova in grado puro, e sommo. Ne segue che, piuttosto che una metafisica dell'essere in generale, la sua visione ontologica è una metafisica del concreto: prima di tutto, e sopra tutto, di Colui che è l'Essere, Iddio».

²⁵⁷ Dubarle, "Essai sur l'ontologie", cit., p. 236: «L'*essentia* sera donc l'essence prise avec une portée de signification elle aussi, à sa façon, brute et concrète, c'est-à-dire enveloppant non seulement la signification de la spécificité et de la consistance de l'être comme telles, mais encore, conjointement, la

spirito dell'ontologia agostiniana, in questo senso, può essere altrettanto fedelmente descritto in termini "esistenzialistici"²⁵⁸, ammesso che abbia senso nel caso del pensiero agostiniano impiegare vocaboli quali "esistenzialismo" ed "essenzialismo".

In secondo luogo, lo studioso francese ritiene che, a partire dal contenuto della rivelazione biblica, la "filosofia cristiana" si sarebbe spinta oltre il pensiero filosofico greco, ossia fino a stabilire la piena identificazione tra Dio e l'Essere. Dal momento che tale identificazione si sarebbe prodotta a partire dalla lettura di *Es* 3, 14, Gilson conia la celeberrima espressione, ormai divenuta canonica, di "Metafisica dell'Esodo"²⁵⁹.

Poiché, come è evidente, tale giudizio coinvolge anche Agostino, si tratta a questo punto di interrogarsi sulla validità di uno degli assunti fondamentali su cui poggia la lettura gilsoniana, ossia sull'assegnazione di un carattere esclusivamente "cristiano" all'identità di Dio e Essere. Qualora una simile lettura non venisse confermata, si dovrebbe risolvere un secondo quesito, relativo all'apporto specificamente cristiano contenuto nella lettura di *Es* 3, 14, così come essa viene condotta da Agostino.

Quanto al primo quesito, si deve ricercare l'eventuale presenza dell'identificazione tra Dio e Essere, che secondo Gilson deve essere concepita come una conquista della filosofia cristiana, in un ambito di pensiero indipendente dalla rivelazione biblica. Gli studi concernenti gli sviluppi della speculazione filosofica non cristiana hanno condotto a importanti risultati.

Un primo esempio della presenza effettiva di tale equivalenza all'interno del pensiero di un filosofo non cristiano può essere rinvenuto nel *De E apud Delphos*²⁶⁰, opera composta nel I secolo d. C. da di Plutarco di Cheronea. In un passo abbastanza esplicito, la cui importanza viene esplicitamente ridimensionata da Gilson²⁶¹, l'autore greco descrive Dio come l'essere autentico, eterno, indiveniente, incorruttibile e immutabile quanto al tempo. In quanto tale, il Dio plutarco è anche unità, dal momento che esclude da sé il

signification de l'actualité de l'être telle qu'elle se donne avec la chose même et son avoir lieu par-devant l'intelligence qui la prend en considération».

²⁵⁸ Thonnard, "Caractères platoniciens", cit., pp. 319-20: «D'où un nouveau caractère de cette ontologie: elle est, peut-on-dire, *existentielle* quant à l'être et à ses propriétés, en ce sens qu'elle considère ces éminentes perfections comme étant par elles-mêmes, d'abord et en premier lieu, des *réalités*, des choses existantes, synthétisées d'ailleurs en une seule essence siple, vivante et personnelle qui est Dieu».

²⁵⁹ Gilson, *L'esprit de la philosophie*, cit., p. 231, nota 14: «Il ne s'agit naturellement pas de soutenir que le texte de l'Exode apportait aux hommes une définition métaphysique de Dieu; mais s'il n'y a pas de métaphysique *dans* l'Exode, il y a une métaphysique *de* l'Exode et on le voit se constituer de très bonne heure chez les Pères de l'Église, dont les philosophes du moyen âge n'ont fait que suivre et exploiter les directives sur ce point».

²⁶⁰ Cfr. *De E apud Delphos*, in Plutarchus, *Pythici dialogi: De E apud Delphos, De Pythiae oraculis, De defectu oraculorum*, edidit W. Sieveking (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), in aedibus Teubneri, Stuttgartiae-Lipsiae 1997, pp. 1-24.

²⁶¹ Gilson, *L'esprit de la philosophie*, cit., p. 228, nota 10: «Et l'affirmation de l'être divin, de l'unité divine, est assurément saisissante dans le développement qui interprète cette inscription; on dépasse ici Platon; mais Plutarque lui-même est resté fidèle au polythéisme grec, de sorte qu'il n'a jamais réalisé l'identification de Dieu et de l'être».

principio del non essere costituito dall'alterità²⁶². Per questo motivo, l'apostrofe incisa sul frontone del tempio di Delfi che recita "Tu sei" significa anche "Tu sei Uno" (ἓν) e rende ragione del senso recondito del nome della divinità, ossia Apollo, cioè "Non-molti" (Ἄπολλων)²⁶³.

Un secondo esempio può essere rinvenuto in Plotino. Certamente possono sorgere alcune perplessità relative al fatto che il primo principio da lui postulato, l'Uno, viene concepito, in riferimento a un noto passo della *Repubblica*²⁶⁴, alla stregua dell'idea del Bene di cui parla Platone²⁶⁵, ossia come posto al di là dell'essere (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)²⁶⁶ e del pensiero. Il primo principio plotiniano si eleva infatti al di sopra della dualità intrinseca al concetto di Essere, derivata dalla relazione che si pone tra soggetto e attributo. Tuttavia, è al livello della seconda ipostasi, quella del Noῦς, designata appunto mediante il termine θεός²⁶⁷, che si trovano gli elementi maggiormente affini alla comprensione cristiana della divinità.

L'essere plotiniano deriva dall'Uno per processione e a esso ritorna mediante un'operazione riflessiva di *pensiero*²⁶⁸: questa seconda ipostasi, coincidente con l'autoriflessione pensante mediante la quale l'essere si rapporta a sé e al proprio principio, riceve perciò stesso il nome di Noῦς. Il Noῦς pensa dunque se stesso, e proprio tale identità tra pensiero e pensato, dal momento che quest'ultimo, in quanto contenuto ideale, è caratterizzato dall'essere, coincide con l'identità tra pensiero ed essere. Tale atto, nel quale in modo essenziale confluiscono identificandosi essere e pensiero, viene chiamato da Plotino "contemplazione vivente" (θεωρία ζῶσα)²⁶⁹.

Nella dimensione originaria del Noῦς si compenetrano le dimensioni dell'Essere, del Pensiero e della Vita, caratteri che si ritroveranno in maniera analoga nel Dio dei filosofi cristiani. Inoltre, come nel caso del Dio-Essere cristiano, l'esistenza del Noῦς plotiniano si concentra nella dimensione dell'eternità (αἰών); la forma della sua contemplazione, inoltre, non si svolge come quella propria al pensiero dianoetico secondo una scansione temporale, ma si rivolge ai contenuti noetici con i quali viene a identificarsi in quanto atto pensante²⁷⁰. Seppur non ponendola al vertice della propria filosofia, Plotino caratterizza dunque l'ipostasi del Noῦς in termini di eternità e di identità di Essere, Vita e Pensiero,

²⁶² Cfr. *E Delph.* 18, 392 a – 20, 393 a.

²⁶³ Cfr. *Ivi* 20, 393 b.

²⁶⁴ *Res Publica*, in *Platonis Opera, tom. IV, tetr. VIII: Clitopho, Res Publica, Timaeus, Critias*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. Burnet (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1902, pp. 327-621.

²⁶⁵ Cfr. *Res.* 509 b-c.

²⁶⁶ Cfr. *Enn.* V 4, 1-2; V 5, 13; VI 7, 17; VI 8, 14. Per quanto riguarda il testo delle *Enneadi*, vd *supra*, p. 57, n. 198.

²⁶⁷ Cfr. *Ivi* V 5, 3.

²⁶⁸ Cfr. *Ivi* V 2, 1.

²⁶⁹ Cfr. *Ivi* III 8, 8.

²⁷⁰ Cfr. *Ivi* IV 4, 1.

elementi questi che si riveleranno preziosi per la teologia dei pensatori che accoglieranno il contenuto della rivelazione biblica²⁷¹.

Un terzo esempio è rappresentato da un pensatore di indirizzo neoplatonico, il quale però, a differenza di quanto avviene in Plotino, caratterizza la prima ipotesi del proprio sistema in termini di essere. Si tratta precisamente dell'autore del *Commentario al "Parmenide" di Platone*²⁷², che, grazie alla dimostrazione persuasiva offerta da Pierre Hadot²⁷³, è comunemente identificato con Porfirio di Tiro²⁷⁴.

Questi, al pari del maestro Plotino, fa corrispondere alla prima ipotesi del *Parmenide*²⁷⁵ platonico, "l'Uno che è Uno"²⁷⁶, la prima ipotesi del proprio sistema, non a caso designata come Uno o come Bene²⁷⁷. Tuttavia, egli compie un passo ulteriore, quello cioè di conferire esplicitamente a questo sommo principio il nome di Dio, relegando quindi l'appellativo di Uno a una tra le varie designazioni attribuibili alla suprema divinità trascendente. Successivamente, sempre seguendo l'esempio plotiniano, Porfirio fa corrispondere alla seconda ipotesi del *Parmenide*, "l'Uno che è"²⁷⁸, la seconda ipotesi del proprio sistema, l'Uno Essente o l'Intelletto²⁷⁹.

L'innovazione porfiriana gioca tutto il proprio valore in relazione alla risoluzione del problema posto dall'interpretazione di un brano del *Parmenide*, nel corso del quale Platone riflette sul fatto che già affermare l'esistenza in rapporto all'Uno significa riconoscerlo come molteplice, poiché significa aggiungere all'ἐν τὴν οὐσίαν²⁸⁰. Secondo Porfirio, quando Platone formula questa seconda ipotesi, si riferisce a un Uno differente da quello di cui si parla nella prima, un Uno che infatti, in quanto è, partecipa necessariamente all'οὐσία (οὐσία μετέχειν). Il problema sorge appunto dalla collocazione di questo "Uno che è" al livello della seconda ipotesi, ossia al livello della prima οὐσία:

²⁷¹ Beierwaltes, *Agostino e il Neoplatonismo*, cit., p. 103: «Plotino teorizza alcuni elementi concettuali che sono diventati decisivi per il concetto filosofico di Dio della teologia cristiana, vale a dire l'identità di Dio-essere-pensiero e l'eternità, anche se essi nella sua filosofia non contraddistinguono il primo ed autentico principio, l'Uno».

²⁷² Cfr. Porfiri *In Platonis Parmenidem commentaria*, ed. P. Hadot, in *Porphyre et Victorinus*, vol. 2, (Collection des études augustinienes, Série Antiquité n. 32-33), Institut d'Études augustinienes, Paris 1968, pp. 64-113.

²⁷³ Cfr. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, cit., (tr. it. *Porfirio e Vittorino*, presentazione di G. Reale, traduzione di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1993).

²⁷⁴ Per uno *status quaestionis* sull'attribuzione del commento anonimo al *Parmenide*, cfr. M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Vrin, Paris 2002, pp. 35-40, il quale così conclude a p. 40: «l'attribution proposée par Hadot demeure selon nous celle qui réussit mieux à expliquer l'ensemble des données à notre disposition».

²⁷⁵ Cfr. *Parmenides*, in *Platonis Opera*, tom. II, tetr. III: *Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I, II, Hipparcus, Amatores*, recognovit brevis adnotatione critica instruit J. Burnet (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1902, pp. 126-166.

²⁷⁶ Cfr. *Parm.* 137 c-142 a.

²⁷⁷ Cfr. *In Plat. Parm.* I, 3.

²⁷⁸ Cfr. *Parm.* 142 b- 157 b.

²⁷⁹ Cfr. *In Plat. Parm.* XI, 1.

²⁸⁰ Cfr. *Parm.* 142 b.

come può infatti partecipare a una οὐσία superiore se non vi è οὐσία al di sopra di questa e se il primo Uno si pone precisamente ἐπέκεινα τῆς οὐσίας? Il fatto che Platone parli di partecipazione del secondo Uno all'οὐσία non significa forse che intenda caratterizzare il primo Uno proprio con il nome di οὐσία? L'intenzione di Platone non sarebbe forse proprio quella di lasciare intendere che, in qualche modo, "l'Uno che è Uno" è Essere?

Porfirio intende quindi ovviare a tale difficoltà mediante una distinzione concettuale che ritiene essere un insegnamento riservato da Platone agli iniziati alla sua filosofia²⁸¹. Egli traduce l'Uno della prima ipotesi mediante la forma verbale infinitiva εἶναι, mentre l'Uno della seconda ipotesi ricorrendo alla forma participiale ὄν: questo significa infatti, nell'ottica porfiriana, rimanere fedeli allo spirito platonico caratterizzando il primo principio come atto di essere infinito, assoluto, trascendente, anteriore ad ogni dualità tra soggetto e predicato. Tale scissione invece caratterizza il secondo livello ontologico, quello dell'essente, in cui appunto questo rapporto di predicazione introduce una forma seppur minima di molteplicità. In sostanza, il pensiero contenuto nell'opera porfiriana si concretizza come lo sviluppo di un controsenso esegetico non del tutto estraneo, se non alle intenzioni autentiche di Platone²⁸², a una possibile logica interna alla sua filosofia della partecipazione, logica recuperata dallo spirito del Neoplatonismo²⁸³.

Alla luce di questi brevi cenni, mi sembra condivisibile il giudizio formulato da Hadot richiamandosi al *Commentario* porfiriano, secondo cui "non più che l'identificazione tra

²⁸¹ Cfr. *In Plat. Parm.* XII, 20-35.

²⁸² Una concisa ma efficace dimostrazione dell'erroneità della lettura neoplatonica (e delle molte letture moderne ad essa ispiratesi, come a quella hegeliana) in termini positivi della prima ipotesi del *Parmenide* si trova in E. Berti, "Struttura e significato del «*Parmenide*» di Platone", *Giornale di Metafisica*, 26 (1971), pp. 495-527 (anche in *Id. Studi aristotelici*, L. U. Japadre, L'Aquila 1975, pp. 297-397), pp. 511-12: «La manifesta contraddittorietà delle conclusioni di questa prima ipotesi e la dichiarazione dell'impossibilità che le cose stiano così per l'uno escludono in anticipo la legittimità dell'interpretazione neoplatonica, che ha scorto nell'uno della prima ipotesi l'idea del bene della *Repubblica*, cioè quella che per Plotino sarà l'Uno ineffabile, Dio stesso, principio e fonte di ogni essere. Mentre infatti l'Uno neoplatonico non è oggetto di scienza, l'idea del bene della *Repubblica* è l'oggetto della scienza suprema, ossia è massimamente intelligibile (Platone la chiama μέγιστον μάθημα), poiché per Platone ciò che pienamente è, è pienamente conoscibile (παντελῶς ὢν παντελῶς γνωστόν). L'uno della prima ipotesi è esattamente l'opposto dell'idea del bene, ossia di Dio, poiché, come dice il testo, esso è ciò che non è in nessun modo (τὸ μὴ ὄν), ossia il non-essere assoluto, il puro nulla. Di esso non si può parlare, non perché sia superiore alla più alta conoscenza umana, ma perché è talmente inconsistente da non poter essere oggetto nemmeno della conoscenza più bassa. Altrettanto illegittime sono pertanto, sulla base del testo, tutte le altre interpretazioni che, sulla scia di quella neoplatonica, cercano di scorgere un significato positivo nella prima ipotesi».

²⁸³ P. Hadot, *Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme*, in *Dieu et l'être*, cit., pp. 57-63, p. 62: «Sans doute, comme il arrive souvent en philosophie, elle est née d'un contre-sens exégetique. C'était en effet un contre-sens que de croire que Platon, disant que l'Un qui est participe à l'οὐσία, voulait par cette οὐσία désigner l'Un transcendant et, à plus forte raison, définir cet Un comme agir pur et activité d'être. Mais le principe platonicien de la participation conduisit nécessairement à une telle construction. [...] Cette notion de d'activité pure, sans sujet ni prédicat peut paraître paradoxale, mais elle n'est pas étrangère au néoplatonisme».

Dio e l'Essente, l'identificazione tra Dio e l'essere-infinitivo non è un'idea specificamente cristiana", ma "risulta da una evoluzione interna al platonismo"²⁸⁴.

Se dunque la plausibilità della comprensione gilsoniana dell'identificazione tra Dio e l'Essere come un dato peculiarmente cristiano può essere messa in discussione, diviene necessario rispondere a un secondo interrogativo: esiste, e se sì, qual è, nel quadro del pensiero agostiniano, l'elemento specificamente "cristiano" che affianca il dato ontologico della caratterizzazione di Dio come *l'ipsum esse* operata a partire dalla lettura di *Es 3, 14*?

Per rispondere a queste domande, seppur in maniera necessariamente frammentaria, prendo le mosse da una definizione coniata da Dominique Dubarle, il quale, ai fini di metterne in luce la natura inconfondibilmente cristiana, connota l'ontologia di Agostino ricorrendo agli attributi "teologale" e "cristica"²⁸⁵. Lo studioso francese osserva giustamente che limitarsi come Gilson alla considerazione della sola affermazione divina contenuta in *Es 3, 14* significa precludersi a priori la possibilità di cogliere una componente essenziale del pensiero di Agostino.

In più occasioni, infatti, il vescovo d'Ipbona fa seguire all'esegesi della nota formula esodica il commento del versetto seguente (*Es 3, 15*), nel quale sono riportate le seguenti parole divine: *Qui est misit me ad vos. Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Jacob*. Solo non omettendo il riconoscimento dell'importanza conferita da Agostino a questa seconda autodesignazione divina, si può comprendere la netta differenza che separa l'ontologia agostiniana di matrice cristiana da quella di stampo filosofico²⁸⁶. Ciò che disingua questi due ambiti è il costante richiamo agostiniano a una soteriologia interamente animata dal riferimento alla figura di Cristo-Mediatore.

Riporto di seguito alcuni esempi di testi nei quali Agostino commenta *Es 3, 15*: il primo di essi è costituito dal prosieguo del brano delle *Enarrationes in Psalmos* nel quale, come è stato precedentemente messo in luce, Agostino intende sottolineare con una espressione reiterata (*magnum Est, magnum ecce Est*) la grandezza e la magnificenza dell'essere divino. Proprio considerando l'eccellenza della somma essenza divina, l'uomo, nella sua fragilità, potrebbe essere preso dal comprensibile sconforto dettato dall'apparente impossibilità di avvicinarsi o di partecipare ad essa. Una simile eventualità deve essere scongiurata ponendo l'attenzione sul fatto che è stato proprio il Verbo divino

²⁸⁴ *Ivi*, pp. 62-63: «Le témoignage de notre commentateur du *Parménide* nous permet donc d'affirmer que, pas plus que l'identification entre Dieu et l'Étant, l'identification entre Dieu et l'être-infinitif n'est une idée spécifiquement chrétienne. Elle résulte d'une évolution intérieure du platonisme».

²⁸⁵ Cfr. Dubarle, "Essai sur l'ontologie", cit., p. 202.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 223: «Il y à prendre en compte tout autant les considération relatives au versets suivant dans lequel Dieu dit à Moïse: «*Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Jacob*», et plus généralement à l'ensemble de l'épisode biblique. Car c'est à cette condition que l'on pourra voir apparaître quelque chose de la façon spécifiquement chrétienne dont l'ontologie peut bien dépasser chez saint Augustin les horizons classiques de la théologie monothéiste».

a colmare questa abissale distanza nascendo nel tempo e assumendo la natura umana per redimerla. Ecco che, proprio perché risultasse chiara la centralità dell'evento salvifico dell'Incarnazione, lo stesso Dio parlando a Mosè, dopo avergli rivelato ciò che è in sé (*apud me*), ha aggiunto ciò che è per gli uomini (*propter te*)²⁸⁷.

In un altro commentario ad un brano del salterio si ritrova la medesima chiave interpretativa legata all'utilizzo di *Es* 3, 14-15. Anche in questa occasione, Agostino afferma che il primo nome divino, mediante il quale Dio descrive il proprio Essere, avrebbe suscitato nell'animo di Mosè una condizione di sgomento, attenuata in seguito dall'apprendere, attraverso il richiamo all'alleanza con i tre grandi patriarchi, il progetto di salvezza costituito dal farsi incontro di Dio all'uomo, di per sé incapace di elevarsi dalla miseria della propria condizione, nel mistero dell'Incarnazione²⁸⁸.

Tale dialettica tra l'incomprensibilità del nome divino in sé considerato (*ad me, mihi*) e l'invito alla speranza espresso dalla denominazione divina rapportata all'intelletto umano e rimandante all'economia della salvezza in Cristo (*ad te, tibi*) si ritrova espressa anche nel commento al *Salmo* 134²⁸⁹.

Il contrasto tra i due differenti registri di enunciazione della denominazione divina è colto inoltre con particolare acutezza da Agostino in un discorso pronunciato durante la veglia della vigilia di pasquale di un anno compreso tra il 400 e il 405. In tale occasione, il vescovo d'Ipbona si sofferma sulla distinzione tra la prima espressione, *Ego sum qui sum*, la quale designa la sostanza divina (*nomen substantiae*), ma che risulta inafferrabile (*non potes capere*) per i cuori e le menti brancolanti degli uomini, e la seconda, *Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Jacob*, attraverso cui Dio designa comprensibilmente la propria misericordiosa volontà di salvezza nei confronti delle proprie creature (*nomen misericordiae*)²⁹⁰.

²⁸⁷ *en. Ps. Cl, sermo 2, 10 (CCL 40, p. 1445, xlvii-liv): «Magnum ecce Est, magnum Est! Ad hoc homo quid est? Ad illud tam magnum Est, homo quid est, quidquid est? Quis apprehendat illud esse? quis eius particeps fiat? quis anhelet? quis aspiret? quis ibi se esse posse praesumat? Noli desperare, humana fragilitas. Ego sum, inquit: Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob. Audisti quid sim apud me, audi et quid sim propter te».*

²⁸⁸ *en. Ps. CXXI, 5 (CCL 40, p. 1806, xlviii-liv): «Noli de te desperare, quia dixi: Ego sum qui sum, et: Qui est, misit me ad vos: quia tu modo fluctuas, et mutabilitate rerum et varietate mortalitatis humanae percipere non potes quod est idipsum. Ego descendo, quia tu venire non potes. Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob. In semine Abraham spera aliquid, ut confirmari possis ad videndum qui venit ad te in semine Abrahæ».*

²⁸⁹ *Ivi CXXXIV, 6 (CCL 40): «Vade, inquit, dic filiis Israel, Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob misit me ad vos: hoc mihi nomen est in aeternum. Certe, Domine, nomen illud habes; quia et tu dixisti: Ego sum: Qui est, misit me ad vos: unde modo nomen mutasti, ut diceres: Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob? Nonne tibi videtur ratio eius respondere, et dicere: Quod dixi: Ego sum, qui sum; verum est, sed non capis: quod autem dixi: Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob; et verum est, et capis? Quod enim Ego sum qui sum, ad me pertinet, quod autem Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob, ad te pertinet: et si deficis in eo quod mihi sum, cape quod tibi sum».*

²⁹⁰ *s. Denis II,5 (MA 1): «Tamquam diceret Moysi: quod dixi Ego sum Qui sum, non capis; non stat cor tuum, non es immutabilis mecum, nec incommutabilis mens tua. Audisti quid sum: audi quid capias, audi quid speres. Dixit iterum Deus ad Moysen: Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob. Non potes*

Ho potuto solamente accennare in via estremamente riassuntiva agli sviluppi contenuti in alcuni testi, i quali sono invece decisivi ai fini della risoluzione dei quesiti posti in relazione alle note tesi di Gilson. Tuttavia, il carattere sicuramente troppo sbrigativo di queste citazioni non ha impedito di constatare il ripetersi di un medesimo paradigma interpretativo applicato in rapporto all'esposizione complessiva di *Es 3, 14-15*. Provo quindi ad abbozzare alcune osservazioni conclusive concernenti l'esegesi agostiniana dell'episodio biblico ambientato sull'Horeb, tenendo sempre presente l'obiettivo di rinvenire la presenza dell'elemento specificamente cristiano che contraddistingue l'ontologia agostiniana.

Innanzitutto, i testi citati in cui traspare con maggior intensità, in relazione al brano di *Es 3, 14-15*, l'elemento ontologico originariamente cristiano non appartengano a opere impegnate a risolvere complessi dilemmi teologici o filosofici, ma sono inseriti all'interno delle trascrizioni di alcune omelie o discorsi pronunciati da Agostino dinnanzi a un uditorio di fedeli.

In secondo luogo, è apparso con evidenza come il commento dei due versetti esodici si giochi su di un duplice livello interpretativo. L'appellativo *Ego sum Qui sum* costituisce il *nomen substantiae*, il *nomen aeternum* divino, ciò che Dio è *apud se*, e rivela l'identità tra Dio e l'Essere considerato nella sua assoluta pienezza (*summum esse, ipsum esse, idipsum, magnum Est*, etc.). Pur essendo rivelato a Mosè, e quindi teoricamente conoscibile e intelligibile, tale nome possiede un significato abissale, che lo rende irriducibile a una piena intellesione (*capere*)²⁹¹ da parte dell'uomo, il quale viene perciò stesso messo di fronte alla propria misera condizione. I *filii Israel*, così come l'umanità intera, esseri mortali e finiti, sono destinati a provare sgomento, turbamento, timore e tremore dinnanzi a *Colui che è*, all'immutabile, all'infinito, all'impenetrabile, all'eterno.

Ecco che si rende necessaria la rivelazione di una seconda denominazione divina, affinché scompaia l'angoscia dagli animi di coloro che accolgono la rivelazione. Questo il compito che devono assumere le parole *Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Jacob*, questo il ruolo del *nomen misericordiae* dato in custodia a Mosè, questo il significato della caratterizzazione di ciò che Dio è *propter hominem*. Tale espressione può, a differenza della prima, essere trattenuta interamente nei cuori, può essere appunto *capita*: essa però deve al tempo stesso essere non solo oggetto di comprensione, ma anche di speranza e di fede, nell'implicazione reciproca propriamente biblica e

capere nomen substantiae meae: cape nomen misericordiae meae. Ego sum Deus Abraam, et Deus Isaac, et Deus Jacob. Sed quod sum, aeternum est: Abraham, Isaac et Jacob quidem aeterni, immo non dico aeterni, sed ab illo facti aeterni».

²⁹¹ Dubarle, "Essai sur l'ontologie", cit., p. 225: «Et sur ce point la terminologie latine de saint Augustin est ferme: il est possible à l'intelligence humaine d'*intelligere*, d'*apprehendere* le dire divin, de l'entendre donc et de le saisir, mais absolument pas de le *capere*, d'en prendre possession compréhensive».

neotestamentaria dei due termini²⁹², alla luce del mistero dell'Incarnazione e della salvezza ottenuta per l'uomo da Cristo Mediatore²⁹³.

Mi sembra perciò di poter dire che l'esegesi agostiniana di *Es* 3, 14-15 contiene indiscutibilmente l'insegnamento dell'identità tra Dio e Essere, ma anche che non si tratta del suo elemento specificamente cristiano. Non solo tale componente presenta una notevole affinità con i tratti fondamentali della speculazione di origine greca, ma rimane anche in dubbio se la "filosofia cristiana" avrebbe potuto giungere a una tale dottrina se non avesse conosciuto la nozione di Essere assoluto così come essa venne teorizzata e tramandata dalla tradizione filosofica "pagana".

L'aspetto invece propriamente cristiano che *agisce all'interno* dell'ontologia agostiniana è dettato dal suo essere riversata in una dimensione soteriologica che coinvolge l'esistenza e la storia dell'uomo attraverso la rivelazione e l'Incarnazione. Non a caso però ho utilizzato l'espressione "agire all'interno", poiché, parlando della presenza di queste due componenti differenti nel cuore dell'ontologia agostiniana, non ci si trova dinanzi a una estrinseca giustapposizione di elementi eterogenei, ma a una totale compenetrazione che non scalfisce l'unità d'intenti²⁹⁴ di Agostino: ecco che la "Metafisica dell'Esodo" è ontologia cristica e teologale, è a un tempo onto-teologia e soteriologia, è insieme porta aperta sull'eternità e annuncio della redenzione *nella* e *della* storia, è in ultima istanza un' "onto-cristologia dell'Esodo".

4: Conclusione: l'essenza divina e la necessità della *creatio*

L'analisi della caratterizzazione ontologica con cui Agostino descrive lo statuto degli esseri creati ha evidenziato alcuni aspetti decisivi, per ricercare la ragione dei quali si è imposta la necessità di prendere in esame la dimensione dell'essenza divina. Essa si è quindi rivelata intrinsecamente costituita da una serie di prerogative che si pongono dialetticamente in relazione con quelle in precedenza attribuite agli enti creati: se infatti la cifra costitutiva di questi ultimi era racchiusa nel principio della *mutabilità*, termine con il quale si fa al contempo riferimento alla loro finitezza, alla loro possibilità di variazione in

²⁹² *Eb* 11, 1: «Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium».

²⁹³ Dubarle, "Essai sur l'ontologie", cit., p. 228: «La «nomination de la miséricorde» achève de dévoiler sa signification dans le Christ, Verbe incarné, celui-là même qui, comme Verbe éternel a fait entendre à Moïse les noms de la divinité, en commençant par la «nomination de la substance». Or Jésus lui-même, parfait accomplissement de l'intention divine exprimée par la nomination de la miséricorde, revient à l'énonciation biblique de la nomination de la substance prononçant devant les juifs le «Je suis» sur lequel ils ne peuvent se méprendre».

²⁹⁴ *Ivi*, p. 222: «Le point de communauté est une certaine virtualité d'ontologie théologale, que saint Augustin se charge de faire montrer à l'explication. Le point de différence, c'est ce qu'on peut appeler «la sotériologie chrétienne», la vérité du chemin religieux vers Dieu, ainsi que du Christ-médiateur, quoi qu'il en puisse bien être de la speculation philosophique. L'unité de propos de saint Augustin reste profonde».

rapporto allo spazio e al tempo, al loro possesso instabile e precario dell'essere, quella dell'essenza divina lo è nel principio dell'*immutabilità*, termine che sintetizza il possesso di una natura spirituale, infinita e indivisibile, la collocazione nella sfera dell'eterna e imm modificabile presenza, il possesso sommo e assoluto dell'Essere.

In secondo luogo, bisogna notare come questo risultato non debba essere inteso alla stregua di una mera giustapposizione di due ambiti caratterizzati da una serie di corrispondenze dialettiche, ma, in fin dei conti, autonomi ed estranei l'uno all'altro. Al contrario, come era emerso anche dallo studio della dottrina del *magis et minus esse* sopra condotto, tra Dio e i singoli esseri si pone un legame costitutivo per cui il primo rappresenta il fondamento dei secondi trasmettendo loro l'esistenza, e questi ultimi, in quanto ricevono un essere dotato di particolari prerogative e attributi, sono iscritti in un rapporto di *partecipazione* che caratterizza l'andamento, in quanto loro più profonda *ratio*, della loro parabola esistenziale.

Il ricorso alla nozione di *creazione*, che si è rivelato essere l'unica modalità possibile di comprendere coerentemente lo statuto dei singoli esseri teorizzato da Agostino, mi sembra essere un dato che non solo non viene smentito dall'esame della caratterizzazione ontologica di Dio, ma anzi trova proprio in essa un'ulteriore conferma. Tuttavia, se, dal punto di vista delle creature, l'impiego della nozione di *creatio* non presenta particolari difficoltà, non si può evidentemente dire lo stesso per quanto riguarda un'essenza immutabile ed eterna come quella divina²⁹⁵.

La filosofia della creazione agostiniana è interamente volta a risolvere questa difficoltà, a cercare di coniugare questi dati apparentemente contraddittori. Nel seguente capitolo cercherò di tematizzare quest'aspetto del pensiero di Agostino, per poi rinvenire i dati indispensabili alla più piena comprensione del ruolo giocato dalla dottrina delle ragioni causali.

²⁹⁵ Trapè, *La nozione*, cit., p. 52 : «Ma la creazione, se da una parte costituisce l'unica spiegazione delle cose mutabili, dall'altra crea serie difficoltà contro l'immutabilità divina. Il non facile argomento attrasse l'attenzione di S. Agostino che ne fece oggetto di lunghe meditazioni ».

CAPITOLO TERZO

Contestualizzazione della riflessione agostiniana sulla creazione

L'analisi dei due termini chiave della metafisica agostiniana, Dio e l'ente creato, ha lasciato emergere la necessità di approfondire la relazione costitutiva che li unisce. L'eredità che il presente capitolo si trova a dover raccogliere è dunque quella di mostrare in quali termini, almeno in via generale, Agostino declini la nozione di *creatio* e come riesca a farlo rimanendo coerente alla caratterizzazione ontologica riservata rispettivamente a Dio e alle creature.

Non si tratta di un compito semplice, se è vero che Agostino nel corso della sua vita si impegnò in un confronto continuo e serrato con la tematica della creazione, come del resto dimostrano i differenti commenti, redatti a distanza di anni l'uno dall'altro, intorno all'esordio della *Genesi*¹. Nel pensiero agostiniano, infatti, il binomio Dio-creatura possiede un'importanza senza pari: la relazione tra questi termini, che *moralmente* considerata si costituisce come rapporto *religioso*, trova appunto nella nozione di *creatio* il fondamento *ontologico* capace di giustificarne la sussistenza. In questo modo, la religione stessa può essere letta come il libero riconoscimento da parte dell'uomo del nesso ontologico costitutivo che lo lega al Creatore².

Per comprendere dunque una nozione quale quella di *creatio*, che riveste un ruolo decisivo in diverse fasi della produzione agostiniana, è utile possedere una previa consapevolezza dei rischi ai quali si dovrà fare attenzione. Occorre innanzitutto superare la rigida alternativa tra una lettura "tradizionalista" di tipo sistematico e una lettura "critica" di tipo evolutivo, cercando di coniugare e armonizzare le giuste istanze presenti in entrambe le posizioni.

Tale cautela è resa necessaria da una duplice consapevolezza. Da un lato, Agostino non mette mai in discussione la verità della creazione e, nella sua vasta produzione, si esprime ripetutamente a testimonianza della propria certezza. Dall'altro, la filosofia agostiniana della creazione è il risultato di un incessante processo di approfondimento teoretico-esegetico del testo biblico, il quale non può non risentire dell'innequivocabile

¹ Cfr. *infra*, pp. 190-ss.

² Cfr. A. Di Giovanni, *Introduzione filosofica*, in Sant'Agostino, *La Genesi*, I: *La Genesi difesa contro i Manichei – Libro incompiuto su La Genesi*, introduzioni generali di A. Di Giovanni - A. Penna: introduzioni particolari, traduzioni, note e indici di L. Carrozzini (NBA, IX/1), Roma 1988, pp. VII-VIII: «Costante interesse, e preferenza assorbente, è per lui il binomio io-Dio e la sua inscindibile relazione bipolare. Ma un tale rapporto che, moralmente considerato, è lo stesso rapporto religioso, è ultimamente qualcosa di ontologico, che esige un principio e un fondamento ontologici, su cui basarsi. [...] La vera natura del rapporto religioso, infatti, si basa sul rapporto creazionale intercorrente ontologicamente tra l'uomo (creatura) e Dio (Creatore): la religione non è altro che il libero riconoscimento, da parte dell'uomo, di questo legame ontologico».

maturazione della speculazione agostiniana durante i decenni successivi all'ordinazione. Inoltre Agostino, a proposito del tema dell'origine del cosmo, si confronta a più riprese, nella maggior parte dei casi in modo polemico, con differenti indirizzi speculativi. Plasmata dalle esigenze di un continuo confronto, la sua riflessione sulla *creatio* non possiede i tratti di un blocco monolitico e privo di progressi o revisioni, ma anzi talvolta rischia di diventare un "moving target"³.

Senza perciò voler accentuare oltremodo, a discapito dell'unità e della coerenza d'insieme, il carattere dinamico e progrediente della metafisica creazionistica agostiniana, si può rinvenire al suo interno un'"autentica dialettica"⁴, che coinvolge il piano dell'esperienza vissuta e quello della riflessione concettuale. Dovendo trattare degli sviluppi forniti da Agostino alla nozione di *creatio*, non si può prescindere dalla considerazione di alcuni importanti passaggi che contraddistinsero la sua parabola esistenziale e di una serie di paradigmi concettuali o di dottrine religiose che egli dovette polemicamente o favorevolmente tener presenti nella definizione del proprio pensiero⁵.

Appare perciò giustificata la divisione del presente capitolo in tre sezioni, ognuna delle quali dedicata a un orizzonte di pensiero i cui elementi segnarono in profondità la filosofia agostiniana della creazione, dalla sua genesi ai suoi sviluppi più maturi. Tale tripartizione prevede, nello specifico, in primo luogo, un'esposizione generale della cosmologia manichea: in secondo luogo, l'individuazione di alcuni nodi teoretici cruciali, derivanti specialmente dall'ambito della tradizione filosofica del platonismo, che influenzarono senza dubbio la speculazione dedicata all'origine del cosmo da Agostino: in terzo luogo, alcune considerazioni relative alla declinazione biblica della nozione di *creatio* e ad alcuni sviluppi a essa apportati dalla letteratura patristica "esameronale" anteriore ad Agostino.

³ Cfr. K. B. Steinhauser, *Foreword*, in Y. K. Kim, *Augustine's Changing Interpretations of Genesis 1-3: from De Genesi contra Manichaeos to De Genesi ad Litteram*, Mellen Press, Lewiston 2006, p. I.

⁴ Cfr. M. A. Vannier, "*Creatio*", "*conversio*", "*formatio*" chez saint Augustin, Editions universitaires, Fribourg Suisse 1991, p. 20.

⁵ Cfr. N. J. Torchia, *Preface*, in *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine: the Anti-manichaean Polemic and beyond*, Lang, New York 1999, p. XVI: «Indeed, Augustine's theology can no more be divorced from his spiritual struggle and the various doctrinal controversies which motivated and inspired his work, that it can't be viewed in isolation from the historical and cultural milieu in which it emerged»; L. C. Seelbach, *Schöpfungslehre*, in V. H. Drecoll (cur.), *Augustin Handbuch*, Siebeck, Tübingen 2007, pp. 470-479, p. 470: «Die Frage nach der Schöpfung zieht sich wie ein roter Faden durch Augustins Schriften und Leben».

1 *Amor sapientiae*: l'adesione al manicheismo

Se l'autore della più vigorosa e radicale confutazione del manicheismo che sia mai stata concepita da parte cristiana è un Agostino ormai nel pieno della maturità⁶, la conoscenza della dottrina di Mani che lo stesso Agostino possiede risale agli anni della sua giovinezza. Verso la fine dell'anno 370, ancora sedicenne, dopo un soggiorno forzato presso la nativa Tagaste per motivi economici, Agostino si trasferisce a Cartagine per completare i propri studi di retorica⁷. Giunto nella metropoli africana, il giovane studente si lascia affascinare dalle molteplici distrazioni offerte dalla prosperosa città pagana e si trova avviluppato nei lacci di un'esistenza dissoluta. Prova un particolare piacere nell'assistere alle rappresentazioni teatrali e talvolta, seppur mantenendo un certo pudore, non disdegna la funesta compagnia degli allievi della scuola di retorica, emblematicamente definiti *eversores*. Assiste inoltre alle pratiche messe in atto dagli aruspici, sfarzose cerimonie religiose pagane dedicate a svariati dèi, alla Vergine celeste e a Cibele, madre di tutte le divinità⁸, e presta fede con devozione ai *mathematici*, che esercitano l'arte dell'astrologia.

Nel 373, ormai diciottenne, si imbatte in un libro che segnerà il corso successivo della sua esistenza. Seguendo infatti l'ordinario *cursus studiorum*, Agostino viene folgorato dall'*exhortatio ad philosophiam* contenuta nel dialogo ciceroniano *Hortensius*. Tale conoscenza segna l'abbandono delle vane speranze mondane e induce il giovane studente di retorica a bramare con la più grande intensità quella che più tardi chiamerà l'*immortalitas sapientiae*⁹.

Benchè l'*amor sapientiae* "ardesse" letteralmente nel cuore del giovane Agostino grazie a Cicerone, lo studente di Tagaste si mette alla ricerca di una *sapientia* che sicuramente l'Arpinate non avrebbe riconosciuta come tale. Durante il periodo vissuto a Cartagine, infatti, Agostino non aveva dimenticato gli insegnamenti dell'educazione cristiana impartitagli dalla madre Monica, fatto questo che spiega come egli cercasse

⁶ Cfr. J. Ries, *Saint Augustin et le Manichéisme à la lumière du Livre III des Confessions*, in *Le Confessioni di Agostino d'Ipbona*, Augustinus, Palermo 1984, pp. 7-8, dove sono individuati come estremi cronologici della produzione agostiniana anti-manichea gli anni 387-88, in cui venne composto a Roma il *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, e l'anno 400, data della pubblicazione del *De consensu evangelistarum*, all'alba della quale i manichei sono definitivamente sconfitti. La confutazione del manicheismo probabilmente si protrasse fino agli anni 403/405, con i trattati *Contra Faustum*, *De natura boni* e *Contra Secundinum*.

⁷ Cfr. *conf.* III, I, 1.

⁸ Cfr. *civ.* II, 4.

⁹ *conf.* III, iv, 7 (CCL 27, pp. 29-30, i-x): «Inter hos ego imbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et uentoso per gaudia uanitatis humanae, et usitato iam discendi ordine perueneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et uocatur Hortensius. Ille uero liber mutauit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutauit preces meas et uota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis uana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem»

nelle pagine delle Scritture, e non in quelle dell'*Hortensius* in cui spiccava l'assenza del nome di Cristo¹⁰, l'agognata *sapientia*. Questa scelta appare pienamente coerente solo se si tiene presente che il cristianesimo del IV secolo, ancor più che una religione della passione e della redenzione, era percepito come una forma di "Vera Sapienza". Come nota Peter Brown, in quell'epoca Cristo non viene comunemente rappresentato nel momento della crocifissione, ma piuttosto nei panni di un maestro che trasmette a un manipolo di filosofi la propria sapienza, portata nel mondo per porre definitivamente fine al contrasto in atto tra le opinioni delle varie scuole di pensiero pagane¹¹.

L'incontro con la Bibbia si rivela però estremamente deludente: si tratta infatti di un testo che, se paragonato stilisticamente alla maestà dell'esposizione ciceroniana, risulta estremamente povero agli occhi del brillante studente di retorica: la sapienza tanto agognata, pur presente nel testo delle Scritture, rimane così inattuabile all'approccio del tutto privo di modestia del giovane Agostino e il messaggio salvifico cristiano risulta ai suoi occhi offuscato da una serie di elementi a prima vista mondani e immorali¹².

La fame e la sete del vero continuano dunque ad affliggere il cuore di Agostino e non si placano fino a che alcuni «uomini orgogliosi e farneticanti, carnali e ciarlieri all'eccesso», che ostentano il proprio sapere ricorrendo continuamente al motto "*Veritas, Veritas*", non gli offrono la possibilità di raggiungere la pace dell'animo attingendo ai loro insegnamenti profondamente colti e raffinati¹³. Si tratta, com'è noto, della setta dei manichei, della quale Agostino farà parte come uditore per i dieci anni successivi, sino al deludente incontro con il vescovo manicheo Fausto¹⁴, cui seguiranno un breve periodo d'insegnamento a Roma¹⁵, il trasferimento a Milano¹⁶ e le celebri vicende che lo condurranno alla conversione¹⁷ e al battesimo¹⁸.

¹⁰ *Ivi* III, iv, 8 (CCL 27, p. 30, xxxii-xxxvii): «[...]et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi, quoniam hoc nomen secundum misericordiam tuam, domine, hoc nomen saluatoris mei, filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat, et quidquid sine hoc nomine fuisset quamvis litteratum et expolitum et ueridicum non me totum rapiebat».

¹¹ Cfr. P. Brown, *Augustine of Hippo*, faber and Faber, London 1967, nuova ed. ampliata 2000 (trad. it. *Agostino d'Ippona*, Einaudi, Torino 2005) pp. 28-29: «Il Cristo nell'immagine popolare non era un Salvatore sofferente. Non vi erano crocifissi nel quarto secolo. Egli era piuttosto "il Grande Verbo di Dio, la Sapienza di Dio". Sui sarcofagi di quell'epoca, egli è sempre raffigurato come un maestro che insegna la sua sapienza ad un gruppetto di filosofi in erba. Per un uomo colto l'essenza del Cristianesimo consisteva proprio in questo: Cristo, in quanto "Sapienza di Dio", aveva stabilito il monopolio della sapienza; la chiara rivelazione cristiana aveva vinto e sostituito le contrastanti opinioni dei filosofi pagani».

¹² *Ibid.*: «Certo linguaggio colloquiale e il gergo erano ugualmente aborriti da un tale uomo, e la Bibbia latina dell'Africa, tradotta alcuni secoli prima da umili, anonimi scrittori, traboccava dell'uno e dell'altro difetto. V'è di più: quello che Agostino leggeva nella Bibbia sembrava aver poco a che fare con la Sapienza altamente spirituale che Cicerone gli aveva insegnato ad amare. Nel Vecchio Testamento era tutta frastornata da racconti mondani e immorali e anche nel Nuovo Testamento l'introduzione di Cristo, la Sapienza personificata, era preceduta da lunghe e contraddittorie genealogie».

¹³ Cfr. *conf.* III, vi, 10.

¹⁴ Cfr. *ivi* V, vi, 10.

¹⁵ Cfr. *ivi* V, viii, 14-xii, 22.

¹⁶ Cfr. *ivi* V, xiii, 23-xiv, 25.

¹⁷ Cfr. *ivi* VIII, viii, 19-xii, 30.

1.1 La natura del manicheismo

Come detto, è il desiderio di raggiungere la verità che spinge Agostino tra le fitte maglie della rete tesa dai manichei. È lecito chiedersi, per penetrare più a fondo le ragioni del percorso di Agostino, se la testimonianza che questi fornisce circa l'ostentazione manichea di una sapienza apparentemente consona a quella dell'*Hortensius* trovi dei riscontri nei dati in nostro possesso circa la fisionomia di questo movimento religioso.

Sino all'inizio del secolo scorso, le opere antimanichee redatte da Agostino costituivano pressoché la sola fonte consultabile per ottenere informazioni sulla dottrina di Mani. La situazione è invece profondamente mutata in seguito a un'eccezionale serie di ritrovamenti che hanno portato alla luce importanti documenti manichei: rispettivamente nel 1904 e nel 1908 è stato rinvenuto nelle oasi di Tourfan, ai confini dell'antico regno di Ouigour, e di Touen-Huang, alla frontiera del Turkestan cinese, un numero cospicuo di manoscritti manichei in molteplici lingue (cinese, sogdiano, dialetti iranici), insieme a un trattato cinese e a un catechismo della religione del Buddha della Luce, tutti testi composti nei secoli VI-VII e in uso nelle comunità orientali nel corso dei secoli VII, VIII e IX.

Nel 1930 venne poi scoperta la biblioteca copta di Madinet Madi, contenente una serie di testi risalenti sino al IV secolo, tra i quali spiccano un libro di *Salmi*, i *Kephalaia*, un libro di *Omellie* e un intero volume di *Lettere* di Mani. Accanto a questi importantissimi reperti, compare una *Vita* greca di Mani scritta su un papiro rinvenuto ad Ossirinco, cui si aggiunge la scoperta nel 1945 dei testi della biblioteca copta di Nag Hammadi¹⁹.

Grazie a questi nuovi elementi, e al costante progredire delle ricerche originatesi da tale scoperta, si è potuta sorpassare la tradizionale convinzione secondo cui il manicheismo sarebbe stato niente più che una deriva ereticale del cristianesimo africano, e si è iniziato a considerarlo come un vero e proprio movimento religioso *gnostico* di stampo cristiano. Una simile svolta interpretativa, giustificata alla luce di testimonianze storiche e di documenti scritti originali, pur apportando sicuramente una novità decisiva nella comprensione moderna del movimento manicheo²⁰, ha tuttavia ulteriormente valorizzato i caratteri presenti nel ritratto fornitoci da Agostino, non ultimo quello relativo alla consuetudine, propria dei fedeli di Mani, di presentare gli insegnamenti del loro Profeta in termini di sapienza autentica e massimamente razionale. Nel caso del giovane Agostino, è proprio tale sapienza a essere apertamente promessa ai futuri adepti, a essere rivelata ai soli membri della setta e da questi ultimi non solo gelosamente

¹⁸ Cfr. *ivi* IX, vi, 14-vii, 15.

¹⁹ I ritrovamenti archeologici sopra citati sono discussi in J. Ries, *Introduction*, in *Les études manichéennes*, Centre d'histoire des religions, Louvain-La Neuve 1988, p. 15.

²⁰ Torchia, *Creatio ex nihilo*, cit., p. 67: «The consideration of the Gnostic dimension has a special applicability to Augustine. Once the Gnostic background of Mani's religion is fully appreciated, we can see that Augustine's anti-Manichaean polemic was not merely directed against a single sect, but against an entire outlook that permeated late antiquity».

custodita, ma addirittura considerata la chiave per comprendere la storia dell'universo e pervenire di conseguenza alla salvezza.

Due sono quindi i caratteri "positivi" dell'insegnamento manicheo, nonostante le numerose formule negative con le quali esso verrà dipinto dall'Agostino ormai convertito, che spingono il giovane retore a divenirne un seguace durante il suo soggiorno cartaginese: in primo luogo la veridicità che la *sapientia* di Mani possiede in virtù della sua origine divina, in secondo luogo il suo carattere eminentemente razionale e intellettuale.

Va esaminata innanzitutto la possibilità che si presenta ad Agostino di ricondurre la dottrina manichea a un'autorità di origine divina, e, per di più, in un modo nuovo e apparentemente più prossimo al vero, a quella stessa fonte alla quale era stata indirizzata l'intera educazione che aveva ricevuto in tenera età. La documentazione più recente ha infatti messo in luce come ogni discepolo di Mani dovesse custodire la profonda convinzione di essere in possesso di un sapere derivante dall'incarnazione stessa dello Spirito divino e contenente la chiave dei misteri della storia del mondo.

Il *Kephalaion* 1 di Medinet Madi, intitolato "*Sulla venuta dell'Apostolo*", concepisce in termini chiaramente gnostici la vicenda della salvezza, riservando alla missione di Mani il ruolo di restaurazione della Chiesa universale di Gesù e di compimento della missione del Paraclito annunciata in *Gv* 16, 8-11. Inoltre, la *Vita* presente nel *Codex* di Colonia ci mette a conoscenza del fatto che Mani stesso avrebbe affermato di essere stato visitato all'età di dodici anni da un messaggero del Regno della Luce, e di aver da questo stesso ricevuto, una dozzina d'anni dopo, insieme alla rivelazione di una serie di misteri insondabili, l'ordine di annunciare agli uomini la verità e la via che conduce alla salvezza²¹.

Un noto studioso del manicheismo ha messo in luce tre tratti distinti, ma al tempo stesso strettamente legati l'uno all'altro, che compendiano l'essenza della religione di Mani. Si tratta in primo luogo di una *religione universale*, che, nelle intenzioni del suo fondatore, mira ad imporsi quale unica religione autentica presso la totalità dei popoli. A questa natura marcatamente ecumenica fa seguito uno *spirito* profondamente *missionario*, che individua nella predicazione, nell'annuncio e nella conversione delle genti un dovere primario del seguace di Mani. Questi primi due aspetti trovano la propria giustificazione nel fatto che il manicheismo si concepisce propriamente come una *religione rivelata*, il cui messaggio poggia su un *corpus* di scritture unico ed intangibile²².

Un ulteriore dato, che testimonia l'autorità con la quale i manichei rivestivano il proprio insegnamento e che spiega come Agostino abbia avuto l'illusione di ritrovarvi il significato autentico della rivelazione contenuta nel messaggio cristiano, ci è fornito dallo stesso vescovo d'Ipbona. Leggendo infatti il terzo libro delle *Confessiones*, e precisamente il medesimo brano in cui i manichei sono definiti "uomini orgogliosi e farneticanti, carnali e ciarlieri all'eccesso", apprendiamo che questi erano soliti fare menzione della Trinità

²¹ Cfr. J. Ries, *Saint Augustin et le Manichéisme*, cit., p. 11.

²² Cfr. H. C. Puech, *Le Manichéisme. Son Fondateur - Sa Doctrine*, Civilisation du sud, Paris 1949, pp. 61-66.

divina, pur senza conoscerne secondo Agostino il vero significato conforme alla fede nelle Scritture²³. Ancora una volta, i documenti di cui siamo entrati in possesso forniscono conferme e delucidazioni.

Gli *Inni* di Medinet Madi e alcuni brani dei *Kephalaia* mostrano come per la designazione del Padre i manichei ricorressero a una serie di espressioni in cui si fondono elementi di origine biblica e gnostica: ecco che ci troviamo dinnanzi ad alcune formule quali, solo per citare le più significative, "Dio della Luce", "Luce gioiosa", "Padre della Grandezza". Quest'ultima soprattutto riveste un ruolo significativo, poiché ricorre nella catechesi per spiegare come il Padre sia l'origine delle emanazioni delle Grandezze del Regno, avendo egli creato gli dei a immagine della propria Grandezza²⁴.

Per quanto riguarda il Figlio, il discorso è più complesso, come dimostrano i numerosi dati che ci forniscono i *Kephalaia*. Il già citato *Kephalaion* 1 contiene una sorta di catechismo che racchiude il nucleo principale della missione gnostica: quando Mani si sofferma sulla venuta di "Gesù Cristo nostro Signore", si premura di presentarla secondo una duplice prospettiva, ossia affiancando alla tradizione apostolica, concernente il mero frangente dell'apparenza umana, la considerazione del corpo spirituale di Cristo, a proposito del quale vengono impiegate espressioni quali "venuta senza corpo". Se poi si allarga l'orizzonte all'intera raccolta dei *Kephalaia*, ci si trova in presenza di tre distinte figure di Gesù, che sono rispettivamente lo *Jesus Splenditenens* di natura trascendente e creatore cosmico della Gnosi, la *Croce di Luce*, fonte di salvezza degli uomini, che Agostino chiama nel *Contra Faustum*²⁵ lo *Jesus Patibilis*, e infine il Gesù storico, Figlio del Padre vissuto nel mondo presso i Giudei²⁶.

Anche il ruolo della terza persona della Trinità, lo Spirito, è tutt'altro che marginale: Mani stesso talora si presenta come il Paraclito inviato da Cristo, talaltra afferma di aver ricevuto direttamente dal Paraclito la comunicazione dei segreti misteri che presiedono alla storia dell'universo e alla via della salvezza²⁷.

L'assonanza, almeno a livello nominale, di tali espressioni con le formulazioni della fede cristiana e la rielaborazione da parte dei manichei di una serie di dati appartenenti alle Scritture conducono al secondo aspetto della sapienza manichea precedentemente sottolineato, ossia al suo carattere razionalistico. Come nella chiesa di Cristo, in quella di Mani le Scritture avevano un ruolo preminente, tanto che è proprio l'approccio manicheo alla lettura della Bibbia a determinare l'adesione del giovane Agostino alla comunità manichea. Agli occhi di quest'ultimo, la religione di Mani offriva non solo la possibilità di coniugare la *sapientia* esaltata nelle pagine dell'*Hortensius* ciceroniano con il nome di

²³ Cfr. *conf.* III, vi, 10.

²⁴ Cfr. J. Ries, *Saint Augustin et le Manichéisme*, cit., p. 12.

²⁵ Cfr. *c. Faust* XX, 2.

²⁶ Cfr. J. Ries, *Saint Augustin et le Manichéisme*, cit., pp. 12-13.

²⁷ Cfr. *ivi* p. 14.

Cristo assente in queste ultime, ma rappresentava la chiave per eliminare gli ostacoli frapposti al raggiungimento del nocciolo di verità nascosto nei meandri delle Sacre Scritture. I manichei, infatti, non solo rimproveravano ai cristiani un'adesione inconsapevole e fideisticamente ingenua al dato rivelato, ma, dal canto loro, non ammettevano alcuna forma di autorità né alcuna discrepanza tra la ragione e la verità²⁸.

Alla luce di tali dichiarazioni d'intenti, la dottrina di Mani offriva ai propri seguaci la possibilità di liberarsi dai vincoli dell'autoritarismo della Chiesa ufficiale e dai problemi connessi all'accettazione, che inizialmente molto problematica per lo stesso Agostino, dell'Antico Testamento²⁹. Il Dio veterotestamentario infatti veniva considerato come un dio crudele, ben lontano dal vero Dio e dipinto ad immagine degli uomini mediante espressioni spiccatamente antropomorfe. Come se non bastasse, l'Antico Testamento esaltava la santità di figure, come quelle dei patriarchi, che per certi versi apparivano invece estremamente immorali e colpevoli di atteggiamenti profondamente contrari alla vera legge di Dio. Il manicheismo si opponeva dunque a quello che il vescovo Fausto chiamava "semi-cristianesimo"³⁰ cattolico e tradizionalista vestendo i panni di un cristianesimo della sola ragione, nuovo e spirituale³¹. Esso si proponeva di condurre a un possesso pieno del vero³², di per sé privo di ambiguità, e soprattutto si proponeva di farlo senza costringere alcuno a credere, non avendo prima discusso e visto chiaramente la verità³³. Questo aspetto di razionalità dell'insegnamento manicheo spiega quindi in buona parte e in maniera logica³⁴ le motivazioni soggiacenti all'adesione a tale movimento religioso da parte di Agostino, desideroso di raggiungere la pienezza del vero e la beatitudine della sapienza.

²⁸ Cfr. *conf.* V, x, 19.

²⁹ Cfr. *ivi* III, vii, 12.

³⁰ Cfr. *c. Faust.* I, 2-3.

³¹ Brown, *Augustine d'Ippona*, cit., pp. 29-30: «Un ambiente così opprimente aveva sempre provocato reazioni estreme fra alcuni cristiani africani. Alla pesante aderenza alla lettera della Chiesa tradizionale si era sempre opposta una forte corrente ispirata ad un cristianesimo "nuovo" e "spirituale". Questo "nuovo" cristianesimo si era sbarazzato del Vecchio Testamento, ritenuto non spirituale e disgustoso: Cristo non aveva bisogno della testimonianza dei profeti ebrei, parlava da sé, direttamente, all'anima mediante il suo elevato messaggio, la sua sapienza ed i suoi miracoli».

³² Cfr. *c. ep. Man.* XII, 14.

³³ Cfr. *util. cred.* I, 2 (CSEL 25/1, p. 4, xiv-xix): «Quid enim me aliud cogebat, annos fere novem, sprete religione quae mihi puerulo a parentibus insita erat, homines illos sequi ac diligenter audire; nisi quod nos superstitione terreri, et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem, nisi prius discussa et enodata veritate?».

³⁴ Vannier, *"Creatio", "conversio", "formatio"*, cit., p. 47: «[...] rechercher la vérité par ses seules forces, obtenir le salut par la connaissance, en d'autres termes: être et demeurer autonome. Le choix de la gnose apparaît dès lors comme la conséquence logique d'une recherche de la vérité qui se veut auto-suffisante, qui refuse, au profit du *savoir*, la croyance».

1.2 La *Genesis* secondo i manichei

Sono stati dunque messi in luce alcuni aspetti fondamentali che i seguaci di Mani attribuivano alla propria dottrina e che sembrano in qualche modo poter spiegare le motivazioni dell'adesione a essa accordata da Agostino. Il prossimo obiettivo è quello di cogliere i tratti decisivi della cosmologia manichea, i quali rappresentano evidentemente un motivo di notevole interesse per la presente indagine. Essi infatti costituiscono per Agostino un costante bersaglio polemico, come dimostra il fatto che egli si trovi in diverse occasioni a plasmare e modellare la propria filosofia della creazione proprio a partire dall'intento di confutare e dimostrare la loro assurdità. Cogliere dunque l'essenza della cosmologia di Mani significa poter gettare uno sguardo più profondo sulla genesi e sul significato della filosofia cristiana della creazione elaborata da Agostino.

Prima di entrare nel vivo dell'esposizione, si impone un'osservazione preliminare di tipo terminologico. Sinora è stato deliberatamente utilizzato, in riferimento all'insegnamento manicheo relativo alla vicenda cosmica - insegnamento che prende le mosse dalle origini dell'universo e si conclude con la prefigurazione di un esito di tipo soteriologico - il termine *cosmologia*. Tuttavia, apprestandomi a trattare l'argomento nello specifico, riconosco come un simile impiego sia stato improprio, e come risulti più esatto parlare, in relazione al manicheismo, di *cosmogonia*. Quest'ultimo vocabolo, infatti, rende maggiormente ragione dello statuto della dottrina manichea, la quale consiste sostanzialmente in un racconto dell'origine dell'universo di tipo mitico, che fa abbondantemente ricorso a elementi immaginari, si basa su di un complesso simbolismo e si sviluppa mediante un andamento che non sarebbe sbagliato definire "teatrale"³⁵.

1.2.1 L'*Epistula fundamenti*

La sapienza manichea legata alla vicenda cosmica, come ho accennato precedentemente, garantisce a ogni membro della setta la chiave per giungere alla salvezza e alla liberazione personale. L'uomo quindi, al quale viene affidata la rivelazione dei misteri dell'origine e della storia dell'universo, diviene il fulcro attorno a cui ruota l'intera cosmogonia di Mani. Proprio tenendo conto di quest'ultimo carattere, ritengo particolarmente proficuo esporre la cosmogonia manichea alla luce degli sviluppi contenuti in un breve ma significativo testo agostiniano, il *Contra epistulam Manichaei*

³⁵ Torchia, *Creatio ex nihilo*, cit., p. 65: «In general terms, a cosmogony constitutes a mythical account of the origin of the universe. In this regard, cosmogony must be distinguished from cosmology, a more sophisticated attempt to explain and understand the universe as a unified whole by means of an integration of such disciplines as natural science, philosophy, and theology. In a manner consistent with its mythological contours, Mani's account of creation was heavily laden with fanciful imagery, excessive melodrama, an elaborate plot, and intriguing characters».

quam vocant fundamenti. Tale testo, composto tra il 396 e il 397³⁶, occupa una posizione del tutto particolare all'interno della polemica anti-manichea di Agostino per almeno due motivi: innanzitutto rappresenta il primo trattato redatto contro i manichei dopo l'assunzione al soglio episcopale d'Ippona. In secondo luogo, Agostino riporta alcuni passaggi di un'opera di Mani altrimenti perduta a causa dei ben noti problemi di trasmissione della letteratura manichea³⁷, la cosiddetta *Epistula fundamenti*. Non si tratta di una confutazione integrale del testo, ma, per mancanza di tempo, di un esame circoscritto alla sola parte iniziale: le *Retractationes* ci informano però che Agostino dovette annotare l'intero corso degli *ipsissima verba* di Mani³⁸.

La premura dimostrata da Agostino nel confutare testualmente l'*Epistula* di Mani dimostra l'importanza e la centralità di cui questa godeva tra i fedeli manichei: stando alle affermazioni del dottore manicheo Felice, con cui Agostino si trovò a dibattere dinanzi al popolo per due giorni a Ippona nell'anno 404, essa doveva contenere "*initium, medium et finem*"³⁹, ossia i cardini dottrinali dell'insegnamento del Profeta. Lo stesso Agostino ci informa che essa era *notissima*⁴⁰ tra i manichei africani, veniva letta nel corso delle riunioni degli adepti e conteneva pressoché tutti i punti cruciali dell'insegnamento del maestro⁴¹. Confutare tale *Epistula*, che rappresenta appunto il *fundamentum*⁴² dottrinale

³⁶ In *retr.* II, ii [xxix], Agostino colloca il *Contra epistola Manichaei quam vocant fundamenti liber unus* tra le *Quaestiones ad Simplicianum* (396), primo scritto successivo alla consacrazione episcopale, e il *De agone cristiano*. Conformemente a tali indicazioni, l'opera può essere collocata, in parallelo all'inizio della redazione delle *Confessiones*, tra il 396 e il 397. Cfr. G. Sfameni Gasparro, *La Lettera del Fondamento di Mani e la confutazione di Agostino*, in Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei II*, introduzione generale, introduzioni particolari e note di G. Sfameni Gasparro, traduzioni di C. Magazzù e A. Cosentino, indici di M. Monteverde, (NBA XIII/2), Roma 2000, pp. 231-288; J. Anoz, "Cronología de la producción agustiniana", *As*, 47 (2002), pp. 229-312, p. 242.

³⁷ Cfr. M. Scopello, "Agostino contro Mani: note sull'opera polemica del *Contra Epistulam Manichaei qui vocant fundamenti*", in *La polemica contro i Manichei di Agostino d'Ippona*, SEA, 69 (2000), pp. 7-34, p. 20.

³⁸ *retr.* II, 2: «Liber *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* principia eius sola redarguit; sed in ceteris illius partibus annotationes ubi videbatur affixae sunt, quibus tota subvertitur et quibus commoneretur, si quando contra totam scribere vacavisset». Cfr. Sancti Aurelii Augustini, *Retractationum libri duo*, edidit A. Mutzenbecher (CCL 57, p. 91, 3-6), Typographi Brepols editores pontificii, Turnhout 1984.

³⁹ *c. Fel.* II, 1: «Ista enim epistola Fundamenti est, quod et Sanctitas tua bene scit, quod et ego dixi, quia ipsa continet initium, medium et finem». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *Contra Felicem*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, sect. VI, pars II: *Contra Felicem, De natura boni, Epistula Secundini, Contra Secundinum, Evodii de fide contra Manichaeos, Commonitorium Augustini quod fertur*, recensuit J. Zycha (CSEL 25/2, p. 828, xxiv-xxvii), Hoeplius, Vindobonae 1892, pp. 801-852.

⁴⁰ *c. ep. Man.* xxv, 28: «sed istas ipsas de quibus nunc agitur, Epistulae Fundamenti, quae fere omnibus qui apud vos illuminati vocantur solet esse notissima». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *Contra epistolam quam Manichaei vocant fundamenti*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, sect. VI, pars I: *De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistolam fundamenti, Contra Faustum*, recensuit J. Zycha, (CSEL 25/1, p. 224, xxvi-xxviii), Tempsky Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1891, pp. 193-248. Omettendo l'ed. CSEL l'indicazione dei paragrafi, faccio riferimento a quella fornita dall'ed. dei Maurini (*PL* 42, pp. 173-206).

⁴¹ *Ivi* v, 6 (CSEL 25/1, p. 197, vi-viii): «Videamus igitur quid me doceat Manichaeus, et potissimum illum consideremus librum, quem Fundamenti Epistulam dicitis, ubi totum pene quod creditis continetur».

del manicheismo, voleva dire per Agostino demolire alla radice l'intero edificio della religione di Mani⁴³.

Dicevo poc'anzi che l'uomo può essere considerato come la figura centrale nella quale si intersecano i diversi momenti e le differenti componenti della cosmogonia manichea.

In questo senso, l'*Epistula fundamenti* fornisce più che una conferma: come infatti riportato da Agostino, essa costituisce la risposta di Mani a un decisivo quesito postogli dal *frater dilectissimus Patticius*⁴⁴. Tale interrogativo riguarda per l'appunto la nascita di Adamo ed Eva e, precisamente, se essa sia avvenuta da una parola o a partire da un corpo. La risposta a questo dubbio possiede un'importanza davvero decisiva, dal momento che, come lo stesso Mani afferma, se i molti uomini che discussero intorno ad esso nell'errore avessero conosciuto la verità, avrebbero evitato di andare incontro alla corruzione e alla morte⁴⁵. La scelta della generazione dei primi uomini quale argomento da cui prendere le mosse rappresenta per Mani, dunque, una sorta di pretestuoso artificio che consente di trovarsi immediatamente a confronto con un punto centrale del mito, a partire dal quale poter spaziare attraverso l'intero campo della sua dottrina. Non mi posso ora soffermare su una descrizione completa degli sviluppi proposti da Mani in rapporto alla risoluzione di tale quesito e della relativa confutazione agostiniana, ma provo a cogliere i dati essenziali del mito cosmogonico manicheo⁴⁶.

⁴² Cfr. Scopello, *Agostino contro Mani*, cit., pp. 23-26, dove si pone il problema del significato del titolo dell'*Epistula* di Mani. L'autrice presenta un'interessante indagine relativa all'utilizzo nella letteratura manichea dei termini *cn̄te* e *themelios*, che costituiscono rispettivamente l'equivalente copto e greco del latino *fundamentum*: l'esito di tale operazione mette in luce come Mani abbia verosimilmente attinto tale termine dall'epistolario paolino, e come ne abbia inteso il significato soprattutto alla luce degli sviluppi contenuti in *1 Cor 3*.

⁴³ c. *Fel.* I, 14 (CSEL 25/2, p. 818, xiii-xvi): «Praesens est epistola Manichaei, quam dicitis Fundamenti. Initium in aedificio nullum est, nisi fundamentum; si eum ostendero in ipso fundamento ruinam fecisse, ceteram eius constructionem utquid quaerimus?».

⁴⁴ Cfr. Scopello, *Agostino contro Mani*, cit., pp. 26-27, dove l'autrice si interroga, sempre spaziando all'interno della letteratura manichea a nostra disposizione, intorno all'identità di tale *Patticius*, destinatario dell'*Epistula* di Mani. Tenendo conto che tale nome doveva essere proprio anche al padre di Mani, l'unica cosa che si può affermare con certezza si desume dall'impiego del titolo *frater*: esso infatti «nella corrispondenza epistolare cristiana, indica una persona che si ritiene di pari importanza. Mani aveva dunque una grande stima per Patticius, un fratello in religione, e lo credeva inoltre capace di comprendere le sottigliezze della sua dottrina» (p. 27).

⁴⁵ c. *ep. Man.* xii, 14 (CSEL 25/1, pp. 207-208, xxv-xi): «De eo igitur, inquit, frater dilectissime Pattici, de quo mihi significasti, dicens: Nosse te cupere cuiusmodi sic nativitas Adae et Evae, utrum verbo sint iidem prolati, an primogeniti ex corpore: respondebitur tibi ut congruit. Namque de his a plerisque in variis scripturis revelationibusque dissimili modo insertum atque commemoratum est. Quapropter veritas istius rei ut sese habet ab universis fere gentibus ignoratur, et ab omnibus qui etiam de hoc diu multumque disputarunt. Si enim illis super Adae et Evae generatione provenisset manifesto cognoscere, numquam corruptioni et morti subiacerent».

⁴⁶ A tal proposito, rimando a Torchia, *Creatio ex nihilo*, cit., pp. 65-96, dove l'autore fornisce un'esposizione dettagliatissima della cosmogonia manichea, arricchita da un ampio apparato di riferimenti bibliografici.

1.2.2 Il mito cosmogonico manicheo

Secondo Mani, la creazione di Adamo ed Eva non andrebbe intesa come un atto creativo avvenuto mediante la parola, dal momento che essa sarebbe avvenuta *ex corpore*. Si tratta però di capire a quale altezza della vicenda cosmica tale creazione sia avvenuta, informazione questa che è fornita da alcuni passi dei *Kephalaia* (in modo particolare i *Kephalaia* numero 55-57). Questi ultimi precisano infatti come Adamo ed Eva siano propriamente l'oggetto di una creazione operata non dal Dio della Luce, bensì dall'Arconte delle Tenebre. Questo dato deve a sua volta essere inquadrato nell'insieme del mito rivelato da Mani, cosa che proverò a fare non risalendo a ritroso dalla creazione di Adamo ed Eva sino all'origine dell'universo, quanto piuttosto partendo da quest'ultima e facendo ad essa seguire l'esposizione degli eventi mediante un ordine cronologico. Questa accortezza dovrebbe evitare che si generi un'altrimenti inevitabile confusione legata alla complessità della trama della vicenda cosmica narrata dal Profeta.

La cosmogonia manichea si dispiega come il racconto di una serie di emanazioni divine provenienti dal Regno della Luce nel corso di una lotta condotta contro il Regno delle Tenebre. Tale conflitto si articola secondo tre distinti tempi, i quali a loro volta scandiscono molteplici tappe in cui si originano le varie categorie di esseri composti da una mescolanza di Luce e di Tenebre.

Il primo tempo è quello che corrisponde alla separazione totale dei due Regni, quelli appunto della Luce e delle Tenebre. Si tratta di due principi eterni e ingenerati, ontologicamente distinti l'uno dall'altro. In questa prima fase della vicenda cosmica essi riposano in due regni contigui, ma separati e di natura opposta. Il principio buono, il Padre della Grandezza, risiede nel Regno della Luce e le cinque Glorie (termine che traduce il siriano *"Shekinah"*) o Dimore divine (Intelligenza, Conoscenza, Ragione, Pensiero, Decisione) esistono al di fuori della natura divina. Tale regione è dal canto suo descritta come un luogo incantevole e dotato di ogni tipo di attrazione e piaceri, nel quale vige una condizione di assoluta tranquillità e di pace beata. Questo splendido luogo confina con il Regno delle Tenebre, senza essere da esso separato da alcun tipo di barriera: questa seconda regione è abitata dal principio malvagio, il Re delle tenebre, che, in corrispondenza con quanto detto in precedenza a proposito del principio buono, occupa cinque differenti reami (Fumo, Fuoco, Vento, Acque, Tenebra). Come è facile immaginare, in questo secondo regno vige uno stato di perenne ostilità, incarnato da uno spirito maligno (che il *Fihrist*, opera composta nel decimo secolo da Ibn al-Nadim, chiama *Iblis al-Qadim*, ossia l'Antico Diavolo)⁴⁷, il cui unico scopo è quello di diffondere rovina e distruzione. Proprio il tentativo di attuare un simile intento rompe l'equilibrio vigente tra i

⁴⁷ Cfr. Torchia, *Creatio ex nihilo*, cit., p. 69.

due opposti principi e dà origine ad uno stato di contesa, in concomitanza con il quale inizia il secondo dei tre periodi in cui Mani articola la vicenda cosmica.

Il secondo tempo, in cui l'universo ha avuto origine e vive ancora oggi, rappresenta il tempo della opposizione tra i due principi antitetici e a sua volta si articola in tre distinti frangenti mitico-storici.

Primo momento: per placare lo stato d'agitazione che turba le sue cinque Glorie nel Regno della Luce, il Padre della Grandezza evoca la Madre della Vita, con l'aiuto della quale viene emanata la figura dell'Uomo Primordiale, che altro non è se non l'anima divina stessa. A quest'ultimo viene ordinato, insieme ai suoi cinque figli cosmici (aria, acqua, vento, luce, fuoco), di combattere le forze oscure della materia al servizio del Re delle Tenebre (fumo, fiamma, oscurità, vento pestilenziale, nuvole). Nel corso del terribile scontro avviene una "mescolanza" tra le cinque forze luminose e le rispettive potenze oscure: l'Uomo Primordiale si dà dunque in pasto ai Figli delle Tenebre per poter discendere nell'abisso e recidere la radice che rendeva possibile la proliferazione dei principi malvagi. Tuttavia, un simile evento comporta l'imprigionamento di una parte della sostanza divina luminosa, in seguito al quale l'Uomo Primordiale rivolge sette accorati appelli al Padre della Grandezza affinché si adoperi per rendere possibile la sua liberazione.

Secondo momento: il Padre della Grandezza invia una seconda emanazione, lo Spirito Vivente, Amico della Luce o Grande Architetto, che, giunto ai confini del Regno delle Tenebre, tende la mano all'Uomo Primordiale liberandolo dalle catene. In seguito alla successiva liberazione dei cinque figli ancora imprigionati, lo Spirito Vivente ordina che gli Arconti maligni vengano uccisi, e che con la loro pelle sia fatta la volta celeste, con le loro ossa siano create le montagne, con la loro carne e i loro escrementi sia fabbricata la terra. Una parte della Luce viene invece liberata affinché nascano il sole, la luna e gli astri. Una terza emanazione, il Messaggero o Terzo Inviato, eccita gli appetiti degli arconti, il cui seme, depositandosi sulla terra, dona la vita agli alberi, alla vegetazione e agli animali. Il Terzo Inviato porta così a compimento la genesi del cosmo nei suoi differenti elementi: si può già notare come, essendo stati ricavati dai corpi degli Arconti per opera degli inviati della Luce, tutti gli esseri fisici e materiali rechino in sé una composizione di due differenti elementi, a loro volta provenienti dai due principi originari antitetici.

Si può comprendere finalmente la modalità della creazione di Adamo ed Eva che, come detto in precedenza, rappresenta il punto di partenza dell'esposizione dottrinale contenuta nell'*Epistula fundamenti* di Mani. Essa si colloca nel cuore della vicenda che vede coinvolti i due opposti principi in un insanabile conflitto, e precisamente al culmine dell'azione liberatrice operata dal *Tertius Legatus*. Quest'ultimo infatti eccita la concupiscenza degli Arconti, presentandosi ai demoni in forma femminile, alle demonesse in forma maschile. Dall'unione di due Arconti (*Ashaqlûn* e *Namraël* secondo Teodoro bar Konai) invidiosi dell'immagine celeste del Messaggero che avevano intravista e desiderosi di eguagliarla, nasce appunto la prima coppia umana. Anche quest'ultima, culmine della

totalità del creato, sin dalla propria origine si vede costituita mediante un inestricabile intreccio dualistico e afflitta dal germe deteriore della concupiscenza. Adamo, dalla nascita, è immerso nel sonno dell'ignoranza e nel torpore della morte, tanto che un'ulteriore emanazione divina, Gesù Splendore, giunge in suo soccorso rivelandogli i suoi cinque padri, identificabili in altrettante qualità intellettuali, e ponendolo in piedi.

La guerra tra i due principi non è tuttavia conclusa, ma è destinata a perpetrarsi lungo la storia del genere umano nell'animo di ogni individuo. È infatti in corso un'incessante operazione (terzo momento) di progressiva liberazione delle varie scintille di luce dalla prigionia materiale in cui sono costrette: questa travagliata vicenda ha dunque inizio propriamente mediante l'azione di Gesù lo Splendore e del Grande Pensiero o Gnosi, il quale istituisce due diadochi. A partire da questo punto si succede una serie consistente di messaggi gnostici, tra i quali un ruolo decisivo è giocato dalla dottrina rivelata da Mani e dalla Sapienza da quest'ultimo trasmessa agli uomini. Questo terzo momento del secondo tempo cosmico durerà quindi sino alla fine della mescolanza, quando la liberazione della luce dalla materia sarà totale.

Il terzo tempo riveste nella dottrina manichea un significato escatologico, dal momento che rimanda alla definitiva liberazione e alla redenzione finale. Quest'ultima coinciderà secondo Mani con un immenso cataclisma, il quale avrà le sembianze di una universale conflagrazione che avrà la durata, secondo il *Fihrist*, di 1468 anni. Questo periodo, necessario per la liberazione definitiva e per l'aggiogamento delle potenze negative, si concluderà con l'ingresso delle forze oscure in una tomba appositamente preparata, il cui ingresso verrà sigillato mediante la posizione di un'immensa roccia. Questo evento, che segnerà il ritorno della luce alla sua condizione primigenia, rappresenta il compimento ciclico della vicenda cosmica così come è stata rappresentata da Mani.

Questi sono dunque i Tre Tempi nei quali si articola la cosmogonia manichea, che si può riassumere mediante i tre termini utilizzati da Felice per sintetizzare il contenuto dell'*Epistula fundamenti: initium, medium et finis*. Anche il cerchio dell'esposizione della cosmogonia di Mani può dirsi così concluso. Il fatto che gli interpreti si siano interrogati appassionatamente intorno al superamento e all'abbandono del manicheismo da parte di Agostino, chiedendosi se essi debbano essere considerati definitivi, o se invece si possano ritrovare tracce della dottrina della setta anche nella produzione matura del vescovo d'Ippona⁴⁸, costituisce indubbiamente una conferma dell'importanza dell'orizzonte di pensiero appena delineato in rapporto alla speculazione agostiniana.

Mi sembra a questo punto di poter isolare tre dati fondamentali emersi da questa presentazione. Il primo è la natura cosmogonica, e non cosmologica, della dottrina di Mani, tanto che sembra quasi improprio utilizzare a proposito di essa il termine

⁴⁸ Cfr. Ries, *Les études*, cit., pp. 170-174, dove l'autore offre un'esauritiva presentazione delle più significative posizioni interpretative in materia.

“creazione”⁴⁹, mentre appare preferibile parlare di racconto mitologico di tipo emanatistico. Il secondo dato consiste nell'individuazione dei tre nuclei dottrinali attorno a cui si sviluppa tale insegnamento cosmogonico: alla già citata tipologia emanatistica si aggiungono la prospettiva marcatamente dualistica e il pessimismo che coinvolge in modo particolare la sfera antropologica⁵⁰. Infine, e questo è il terzo aspetto fondamentale, risulta evidente come in questa cosmogonia incardinata sullo schema dei tre Tempi cosmici proprio la dimensione della temporalità risulti completamente ininfluenza, dal momento che essa svolge il ruolo di semplice ambientazione fittizia in cui vengono inseriti gli avvenimenti narrati⁵¹.

2 Filosofia e origine del cosmo: un celebre dibattito su un insegnamento di Platone

Un compito che non può essere eluso da chi voglia approfondire il pensiero agostiniano relativo alla creazione è costituito dalla comprensione dell'influsso effettivamente esercitato sullo spirito del vescovo d'Ipbona dalle tesi della tradizione filosofica antica e tardo-antica riguardanti l'origine del cosmo. Tale oggetto di indagine, dal taglio marcatamente più speculativo rispetto a quello della tematica trattata nella sezione precedente, possiede una vastità tale che, per poter essere affrontato, deve inevitabilmente essere circoscritto. In tal senso, voglio precisare che non intendo proporre in questa sede una risposta dettagliata alla *vexata quaestio* riguardante l'identità delle letture filosofiche effettuate da Agostino. Cercherò piuttosto di ricostruire, nei suoi tratti generali, il bagaglio di nozioni filosofiche riguardanti l'origine del cosmo al quale ricorrevano sia gli esponenti del pensiero pagano sia i pensatori aderenti alla rivelazione biblica. Questa operazione presenta infatti il vantaggio di offrire una base concettuale utile ai fini dell'individuazione degli sviluppi apportati a questo proposito dalla letteratura esameronale cristiana, della quale mi occuperò nella sezione successiva.

⁴⁹ Vannier, “*Creatio*”, “*conversio*”, “*formatio*”, cit., pp. 53-54: «Ces seules considérations suffisent à faire comprendre que le terme de *création* est inadéquat dans le manichéisme. Ce système dépeint, en effet, une production par nécessité et non une *creatio ex nihilo*, cette production ayant pour seule fonction de libérer les parcelles de lumière emprisonnés dans la matière. [...] Dans ces conditions, le terme d'émanation ou même le terme stoïcien de κράσις paraît plus approprié que celui de création et ce, en raison du caractère «mêlé», si l'on peut dire, de la «créature» ».

⁵⁰ *Ivi*, p. 50 : «[...] encore que sur le thème précis de la création, la discussion augustinienne aille à l'essentiel et mette en échec les principes mêmes du manichéisme: l'émanation, le dualisme, le pessimisme anthropologique».

⁵¹ *Ivi*, p. 52 : «Le caractère mythique de cet récit se renforce aussi, lorsqu'on s'interroge sur le rôle qu'y joue le temps. Sans doute celui-ci intervient-il, mais seulement à titre de cadre, voire de prétexte».

Un ottimo modo per gettare uno sguardo sulla base comune di nozioni alle quali la mentalità filosofica dei tempi di Agostino doveva far capo per quanto concerne la tematica delle origini del cosmo è sicuramente quello di ricostruire il dibattito sviluppatosi in rapporto all'interpretazione del dettato platonico del *Timeo*. Questa scelta tiene inoltre conto dell'importanza decisiva che la tradizione platonica gioca in rapporto al pensiero agostiniano a partire dalla lettura di quei testi che Agostino stesso definisce in maniera imprecisata come *libri Platoniorum*⁵². L'indagine che segue terminerà dunque con una considerazione circa l'ambito possibile di provenienza di alcuni dei testi chiamati in causa da Agostino mediante questa formula generica.

2.1 Il *Timeo* di Platone e l'interpretazione letteralista di Aristotele

Punto di inizio della discussione a cui sopra ho fatto riferimento è la figura di Platone. Com'è noto, il filosofo ateniese nelle pagine del *Timeo* riporta quello che egli stesso definisce un "racconto verosimile" riguardante la costituzione dell'universo. Due sono le soluzioni che si prospettano come possibili oggetti di discussione: o il mondo è sempre esistito senza avere perciò un inizio, oppure esso γέγονεν, conoscendo perciò un cominciamento. Ho volontariamente lasciato senza traduzione il verbo impiegato da Platone nel corso della seconda ipotesi, perché, come si vedrà tra breve, proprio intorno a esso si gioca la posta del celebre e importantissimo dibattito a cui ho in precedenza accennato. La preferenza del fondatore dell'Accademia viene dunque espressa in favore di questa seconda soluzione: l'universo deve aver avuto origine a partire dall'azione di una causa esterna, identificata nella figura del Demiurgo, che avrebbe "agitato al di sopra" del moto disordinato e confuso degli elementi che si agitavano nel ricettacolo, donando a tale realtà, in conformità allo statuto di un modello ideale eterno, un ordine razionale e animato. In questo modo avrebbe agito, in occasione della costituzione dell'ordinamento cosmico ancora attualmente vigente, la bontà totalmente esente da invidia che caratterizza la divinità⁵³.

Si possono evidenziare tre considerazioni in rapporto. In primo luogo, è importante tener presente che il demiurgo non rappresenta il principio dell'intera realtà, carattere che invece spetta più verosimilmente all'idea del Bene della *Repubblica*, ma è introdotto soltanto per rendere ragione dell'esistenza del mondo sensibile. In secondo luogo, occorre comprendere l'effettiva portata che Platone stesso assegna all'episodio della "creazione demiurgica": l'attributo "verosimile" è infatti riferito dal filosofo ateniese non all'opera del demiurgo, ma al racconto della modalità con cui questa figura divina avrebbe

⁵² Per uno stato della questione esauriente rimando a G. Catapano, *Introduzione generale; Bibliografia*, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006, pp. VII-CLXVI, CCVII-CCXCVIII, CXXIII-CXXXIV.

⁵³ Cfr. *Tim.* 27 c-30 c.

operato. L'esistenza e l'azione del demiurgo non sembrano essere quindi relativizzate, ma rappresentano una condizione necessaria per rendere ragione dell'universo sensibile. In terzo luogo, sarebbe sbagliato designare l'operare demiurgico ricorrendo all'idea di creazione, dal momento che esso è sottoposto a una serie di condizioni preesistenti al cominciamento dell'universo.

Sin dalla generazione degli uditori diretti dell'insegnamento platonico si originò un accesa disputa intorno al significato della dottrina contenuta nel *Timeo*, riassumibile sostanzialmente facendo capo a due opposte tradizioni ermeneutiche: la prima si caratterizza per una lettura allegorizzante del racconto platonico e vanta tra i propri esponenti figure del calibro di Senocrate, Tauro, Alcino, Apuleio, Plotino, Porfirio, Proclo: la seconda si assesta invece su una posizione rigorosamente letteralista e viene portata innanzi da interpreti non meno importanti quali Aristotele, Plutarco, e Attico⁵⁴.

L'interpretazione del dettato platonico portata avanti dal più celebre degli allievi di Platone, Aristotele, giocò un ruolo di importanza decisiva nella genesi di tale dibattito. Aristotele rifiuta espressamente la testimonianza dei successori diretti di Platone alla guida dell'Accademia, secondo i quali il maestro avrebbe utilizzato la forma verbale γέγονεν solamente con finalità didascaliche, così come fanno i geometri parlando della costruzione delle figure. Tale paragone è ritenuto però inappropriato dallo Stagirita poiché, come egli nota nel libro I del *De caelo*, mentre nel caso delle disquisizioni geometriche non è essenziale la dimensione temporale, nel caso dell'universo platonico il passaggio dal disordine all'ordine comporta inevitabilmente il ricorso a una qualche forma di durata cronologica. Questo dato è, secondo Aristotele, del tutto inammissibile, dal momento che la nozione stessa di generazione nel tempo, se applicata al cosmo, lascerebbe spazio alla possibilità logica che questa realtà eterna possa conoscere la corruzione⁵⁵.

2.2 L'interpretazione allegorizzante

Furono proprio le critiche aristoteliche al modello platonico, databili a partire dalla presenza dello Stagirita nell'Accademia e rintracciabili già in alcuni frammenti del *De philosophia*, a spingere verosimilmente i successori di Platone a difendere il proprio maestro e predecessore dall'accusa di aver sostenuto la generazione reale del cosmo⁵⁶. Il

⁵⁴ Sulle differenti interpretazioni del racconto del *Timeo*, si vedano J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Presses universitaires de France, Paris, 1964, pp. 86-100; P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982, pp. 109-111; E. Berti, *In principio era la meraviglia*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 3-40; Torchia, *Creatio ex nihilo*, cit., pp. 23-38; M. Baltes, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, 2 voll. 1, Brill, Leiden 1976-1978;

⁵⁵ Cfr. *De Cael.* I, 10.

⁵⁶ Cfr. Berti, *In principio*, cit., pp. 16-17.

diffondersi della lettura allegorizzante in pensatori quali Senocrate, Crantore di Soli e Eudoro di Alessandria, se da un lato rappresenta l'attuazione diretta di un intento apologetico ben definito, manifesta dall'altro i segni evidenti dell'accoglimento delle istanze aristoteliche circa l'eternità del mondo in seno alla tradizione platonica. Questo fenomeno di compenetrazione non deve però esser interpretato come l'indice di una mancanza di originalità, poiché tra i lettori del *Timeo* continuò a regnare una notevole varietà di interpretazioni. A tal proposito, è emblematico il caso di Calveno Tauro che, in un passo scritto a commento del *Timeo* e a noi tramandato da Giovanni Filopono, distingue ben quattro accezioni possibili della forma verbale "γέγονεν" impiegata da Platone⁵⁷. L'interpretazione di Tauro ebbe una certa fortuna nell'ambito della scuola di Gaio, ed è forse proprio per la sua diffusione in tale ambiente intellettuale che essa poté influenzare due importanti pensatori quali Alcinoos e Apuleio.

Alcinoos⁵⁸, presunto autore del *Didaskalikos*, aderì alla corrente principale della tradizione platonica, ossia quella che sosteneva la tesi dell'eternità del cosmo: secondo Alcinoos, Platone stesso, parlando dell'origine del cosmo, non avrebbe alluso all'esistenza di un tempo anteriore alla nascita dell'universo. Per questo motivo egli sostenne la necessità di offrire una lettura allegorizzante del γέγονεν di *Timeo* 27c. Alcinoos, tuttavia, operò il tentativo di coniugare la tesi dell'eternità del cosmo con quella della dipendenza dello stesso dall'azione di una causa esterna. L'universo infatti, essendo in uno stato di continuo mutamento⁵⁹, deve essere considerato come vincolato a una qualche forma di dipendenza causale⁶⁰. In conformità a queste ragioni, l'autore del *Didaskalikos* affermò la tesi dell'eterna generazione dell'universo da parte di una causa ingenerata. In questi passaggi è evidente come Alcinoos faccia ricorso al terzo e al quarto dei significati proposti nella tavola di Tauro in rapporto al termine γέγονεν, ossia rispettivamente "ciò che è sempre in un processo di generazione" e "ciò che dipende per il suo ordinamento da una causa esterna".

Anche Apuleio, in modo particolare nelle pagine del *De Platone et eius dogmate*, intravide nel racconto del *Timeo* l'affermazione di una generazione eterna del cosmo. Il filosofo ateniese sarebbe ricorso all'idea di generazione non per indicare un tempo in cui il mondo non sarebbe esistito, ma, al contrario, in riferimento al fatto che la sostanza del

⁵⁷ Cfr. *De aet. mun.* 145, 13-ss.

⁵⁸ La plausibilità dell'attribuzione del *Didaskalikos* ad Albino, invece che ad Alcinoos come attestato dalla tradizione manoscritta, è un dato che ha conosciuto un largo consenso da parte della storiografia moderna, ma che comunque è stato rimesso fortemente in discussione nel corso degli ultimi decenni. Per un quadro più dettagliato della questione rimandiamo a P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen: von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, De Gruyter, Berlin-New York (tr. it. *L'Aristotelismo presso i Greci*, Vita e Pensiero, Milano 2000, vol. 2) pp. 15-19; Donini, *Le scuole, l'anima*, cit., p. 103 e p. 150, n. 13-17. Per uno stato della questione esauriente rimandiamo a J. Dillon, *Introduction*, in Alcinoos, *Didaskalikos*, Translated with an Introduction and Commentary by J. Dillon, Clarendon Press, Oxford 1993, pp. IX-XIII.

⁵⁹ Cfr. *Didask.* xiv, 3.

⁶⁰ Cfr. *ivi* xii, 2; xiii, 3.

cosmo è composta di cose che hanno in sorte di nascere⁶¹. Apuleio giustifica la propria scelta di ricorrere ad una lettura di tipo allegorizzante riprendendo il primo significato di γεννήτορ presente nell'elenco di Tauro, ossia quello di realtà "non di fatto creata, ma dello stesso genere delle cose che sono create".

Accanto a questo filone interpretativo di tipo allegorizzante, si sviluppò tuttavia la convinzione che il racconto platonico dovesse essere inteso non discostandosi dalla lettera del testo. Questa posizione, che poi era la stessa già adottata da Aristotele, venne fatta propria da Plutarco di Cheronea e da Attico. Secondo la testimonianza offertaci da Proclo nel *Commento al Timeo*, entrambi gli autori avrebbero sostenuto la presenza in Platone della tesi della generazione del mondo, ritenendo che anteriormente a essa non vi fosse null'altro che il moto disordinato degli elementi, ricondotto in un secondo momento all'ordine per l'influsso razionale dell'intelletto demiurgico⁶².

Sappiamo che Plutarco riteneva l'ammissione della generazione del cosmo imprescindibile ai fini della salvaguardia di alcuni assunti centrali della speculazione platonica in rapporto all'anima, in particolare quello della sua anteriorità rispetto al corpo e quello del suo ruolo di causa del movimento. Proprio un'anima malvagia, infatti, avrebbe prodotto il moto disordinato degli elementi preesistenti alla generazione dell'universo.

La medesima convinzione venne avallata anche da Attico, il quale postulava, facendo leva principalmente non sul testo del *Timeo* ma su quello delle *Leggi*, l'esistenza di un'anima malvagia da cui far dipendere il moto disordinato degli elementi primordiali. Tuttavia, a differenza di Plutarco, Attico ritiene che, all'atto della generazione, l'anima cattiva fosse resa partecipe dell'intelligenza, divenendo così assennata e acquistando un moto ordinato e razionale.

La diffusione e l'importanza di cui godettero gli elementi concettuali impiegati nel dibattito riguardante l'origine del cosmo possono essere testate considerando l'utilizzo che ne viene fatto da parte di un autore spesso non chiamato in causa a tal proposito e sul quale Torchia richiama l'attenzione⁶³. Si tratta di Saturnino Secondo Sallustio, vissuto nel IV secolo e autore di un'opera in lingua greca intitolata Περὶ θεῶν καὶ κόσμου, titolo che in latino suona *De diis et mundo*. Sallustio afferma innanzitutto che gli dèi possiedono una natura incorporea, buona, immutabile e che non può essere separata dalla Causa suprema, la quale a sua volta è massimamente potente e assolutamente buona⁶⁴. Nella sfera del divino non regna però una perfetta uniformità, dal momento che al suo interno possono essere distinte due categorie di divinità, ossia rispettivamente quella degli dèi "ultra-mondani" e quella degli dèi "mondani". Appartengono alla prima tipologia tre

⁶¹ Cfr. *De Plat. dogm.* I, 8, 198.

⁶² Cfr. *In Plat. Tim.* I 276-277, 381-382.

⁶³ Cfr. Torchia, *Creatio ex nihilo*, cit., pp. 28-30.

⁶⁴ Cfr. *De diis et mun.* V-VI.

gruppi distinti di divinità: quelle addette alla formazione degli dèi mondani, quelle che costituiscono l'intelligenza e quelle che danno vita all'anima. Riconducibili alla schiera degli dèi mondani che si occupano della creazione dell'universo sono invece quattro ulteriori gruppi di divinità: quelle che pongono in essere il cosmo, quelle che lo animano, quelle che ne armonizzano le diverse parti e quelle che tutelano tale condizione di equilibrio⁶⁵.

Tali elementi, combinati con un'altra tesi sallustiana, quella del carattere ingenerato e incorruttibile del cosmo, conducono ad una vera e propria aporia. Come può infatti il mondo al contempo partecipare dell'eterna bontà divina ed essere creato dagli dèi mondani? Sallustio risponde a tale difficoltà facendo leva su una distinzione relativa al significato da attribuire al processo di creazione: tutto ciò che raggiunge l'essere può esser creato o mediante una capacità tecnica (τέχνη), o mediante un processo naturale (φύσει) o in virtù di una funzione (κατὰ δύναμιν)⁶⁶. I primi due significati sono raggruppati e opposti al terzo. Il primo gruppo di significati prevede infatti l'instaurazione di un rapporto di successione tra soggetto e oggetto dell'azione creatrice. Il secondo invece si dispiega secondo una relazione di simultaneità, in modo che tra natura e funzione non possa verificarsi alcuna forma di dissociazione.

Partendo da questa distinzione concettuale, Sallustio si impegna nella risoluzione del dilemma sopra proposto. Se gli dèi avessero agito secondo le prime due tipologie creative previste da Sallustio, sarebbero incorsi in altrettante difficoltà, ossia rispettivamente in quella di poter agire solamente sulla forma del cosmo senza poterne causare l'esistenza e in quella di esser costretti a conferire all'universo uno statuto incorporeo. Ecco che l'unica alternativa capace di garantire il carattere eterno del mondo senza escludere una sua creazione da parte degli dèi rimane quella che prevede che questi ultimi lo abbiano costituito κατὰ δύναμιν⁶⁷.

Sallustio dunque, in ultima istanza, si iscrive nella tradizione più consolidata del tardo Platonismo, quella cioè maggiormente aperta all'accoglimento della tesi aristotelica dell'eternità del cosmo. Mediante il concetto di creazione κατὰ δύναμιν egli, inoltre, sembra richiamarsi esplicitamente al terzo e al quarto significato del termine "creato" distinti nella tavola di Tauro, ossia "ciò che è sempre in un processo di generazione" e "ciò che dipende per il suo ordinamento da una causa esterna".

⁶⁵ Cfr. *ivi* VI.

⁶⁶ Cfr. *ivi* XIII.

⁶⁷ *Ibid.*

2.3 Il nucleo della discussione filosofica sull'origine del cosmo

Senza bisogno di rimarcare l'importanza della speculazione emanatistica neoplatonica, sulla quale per altro ho brevemente indugiato nel primo capitolo⁶⁸, in rapporto al pensiero agostiniano relativo alla creazione del cosmo, si può ora mettere in luce la portata di tutto un insieme di teorie affermatesi nel corso di un dibattito plurisecolare interno alla scuola platonica. L'eco di queste discussioni possiede infatti una straordinaria risonanza e diffusione, come dimostra la padronanza degli argomenti in essa impiegati emersa dal breve esame della riflessione contenuto in un testo di non primaria rilevanza speculativa quale quello composto da Sallustio. Agostino stesso non è sicuramente ignaro del quadro teoretico sopra delineato in rapporto alla lettura del testo del *Timeo*: egli stesso, infatti, nel *De civitate Dei* assume apertamente una posizione letteralista antiaristotelizzante⁶⁹, pur non trascurando di registrare l'esistenza della tesi opposta di tipo allegorizzante⁷⁰. D'altro canto, pur compiendo l'errore di interpretare il pensiero plotiniano alla stregua di un creazionismo⁷¹, il vescovo d'Ipiona dimostra in più occasioni di padroneggiare ampiamente la concettualità legata all'affermazione di una processione cosmologica eterna e impersonale, propria di un platonismo estremamente aperto all'accoglimento di tesi aristoteliche quale quello effettivamente professato dall'autore delle *Enneadi*. Alla luce di tali considerazioni, Torchia suggerisce l'ipotesi che i celeberrimi *libri Platoniorum*, la cui lettura fu grandemente significativa agli occhi di Agostino, non debbano essere circoscritti a quella che attualmente chiamiamo la "cerchia neoplatonica". Esiste infatti la possibilità che essi constassero anche di alcune dossografie redatte nell'ambito della tradizione medio-platonica, la quale giocò un ruolo di prim'ordine nella diatriba relativa all'interpretazione riguardante l'insegnamento platonico sull'origine del cosmo⁷².

Ciò che è in definitiva emerso da questa fugace panoramica è la presenza, largamente diffusa nell'ambito della tradizione antica, di una serie di paradigmi teoretici ben definiti circa l'origine del cosmo. Se non avessi circoscritto l'esposizione a un oggetto di discussione trattato da autori vicini alla scuola platonica, ma al contrario avessi considerato il quadro della tradizione filosofica antica *tout court*, il ventaglio di opzioni concettuali possibili sarebbe stato molto più complesso e variegato.

⁶⁸ Cfr. *supra*, pp. 57-62.

⁶⁹ *civ. X*, 31 (CCL 47, pp. 308-309, iv-xi): «Vt enim hoc Platonici nollent credere, hanc utique causam idoneam sibi uidebantur afferre, quia, nisi quod semper ante fuisset, sempiternum deinceps esse non posset; quamquam et de mundo et de his, quos in mundo deos a Deo factos scribit Plato, apertissime dicat eos esse coepisse et habere initium, finem tamen non habituros, sed per conditoris potentissimam uoluntatem in aeternum mansuros esse perhibeat».

⁷⁰ *lvi XII*, 12 (CCL 48, p. 366, i-iv): «Quod autem respondimus, cum de mundi origine quaestio uerteretur, eis, qui nolunt credere non eum semper fuisse, sed esse coepisse, sicut etiam Plato apertissime confitetur, quamuis a nonnullis contra quam loquitur sensisse credatur».

⁷¹ Cfr. *lvi X*, 2.

⁷² Cfr. Torchia, *Creatio ex nihilo*, cit., p. 37.

Tuttavia, anche questa digressione mirata ha consentito di prendere in considerazione una serie abbastanza ampia di elementi speculativi di grande importanza. Non solo è emerso come vengano indagati e ritenuti possibili differenti significati in rapporto al termine “generazione” - si pensi ai quattro sensi prospettati da Tauro -, ma anche come la dinamica della costituzione del mondo sia strettamente vincolata ad alcune strutture preesistenti quali quella materiale e quella del modello ideale tenuto in considerazione dal demiurgo. In quest’ottica, il processo creativo viene sostanzialmente inteso alla stregua di un’operazione di razionalizzazione, di formazione e di ordinamento effettuata a partire da una realtà caotica e informe.

Da un punto di osservazione differente, la tradizione filosofica ha considerato il cosmo non un risultato contingente dell’azione divina, ma come rivestito esso stesso di panni divini ed esistente perciò non a partire da un cominciamento temporale. L’universo inoltre è destinato, sia secondo i sostenitori della sua generazione sia secondo quelli della sua eternità, a mantenersi perpetuamente in essere: ogni eventuale forma di annientamento, come nel capitolo primo in relazione alla cosmologia stoica, è circoscritta non all’intero, ma all’attuale configurazione cosmica, e deve essere seguita da un complementare processo rigenerativo.

In questo quadro relativo alla tradizione filosofica “pagana” spicca però l’assenza di un elemento ulteriore. Si tratta di un modo inedito e più radicale di concepire l’azione divina dalla quale si è originato il cosmo. Si tratta di un’ottica che si pone al di là dell’alternativa tra la tesi dell’eternità del mondo e quella dell’azione di formazione divina esercitata nei confronti di una realtà materiale preesistente. Mi riferisco evidentemente alla nozione di *creatio ex nihilo*, che rappresenta l’apporto nuovo ed esclusivo elaborato dalla speculazione cristiana a partire dalla rivelazione biblica. Proprio l’emergere di questa rivoluzionaria modalità cristiana di concepire la ragion d’essere e lo statuto propri del cosmo rappresenta l’oggetto della terza e ultima sezione che precede la trattazione del pensiero agostiniano relativo alla creazione.

3 *Creatio ex nihilo*: la novità radicale della tradizione giudaico-cristiana

Il terzo ambito che ha esercitato una profonda e decisiva influenza nell’animo e nella mente di Agostino è quello costituito dalla rivelazione biblica e dalla meditazione su di essa compiuta dai maggiori pensatori cristiani dei primi secoli. Proverò dunque a seguire le tracce della nozione di *creatio ex nihilo* a partire da alcuni luoghi della Scrittura, sino ad alcuni sviluppi prodottisi in età patristica e quindi più prossimi alla riflessione agostiniana. Quest’ultima, infatti, può essere correttamente intesa solo alla luce dei

risultati e dei progressi che costellano il percorso che si è snodato attraverso i primi quattro secoli della tradizione cristiana⁷³.

3.1 L'idea di creazione nell'Antico Testamento

La nozione di creazione affonda le proprie radici nel messaggio veterotestamentario. Come noto, l'affermazione più esplicita e rigorosa della dottrina della *creatio ex nihilo* non si trova, come invece si potrebbe pensare, nei versetti inaugurali del libro della *Genesi*, ma in un passo di un componimento di epoca più tarda. Si tratta del *Secondo libro dei Maccabei*, testo composto in lingua greca in età ellenistica, sicuramente dopo il 160 a. C., data dell'ultimo episodio in esso riportato, ossia la morte di Nicànore, generale di Demetrio I e stratega della Giudea⁷⁴. Il settimo capitolo di tale libro biblico è dedicato al racconto del celebre episodio del martirio dei sette fratelli ordinato da Antioco Epifane. I vv. 27-29 riportano il discorso pronunciato, al cospetto del re e dei carnefici, dalla madre dei sette fratelli, anch'essa in procinto di subire l'atroce supplizio. Precisamente al v. 28, ella esorta il figlio minore a contemplare l'intero universo e a riflettere su come esso altro non sia che l'opera dell'unico Dio che, testuali parole, lo avrebbe creato "non da cose esistenti" (οὐκ ἐξ ὄντων). Nonostante una parte degli esegeti moderni abbia messo in dubbio la presenza della dottrina della *creatio ex nihilo* in *2 Mac 7, 28*, ipotizzando che l'espressione "οὐκ ἐξ ὄντων" vada riferita ad una presunta materia preesistente⁷⁵, i primi Padri della Chiesa considerarono unanimemente un simile luogo biblico come l'attestazione per eccellenza del fatto che Dio avrebbe tratto dal nulla ogni cosa.

Questa indicazione risulta estremamente significativa, se si considera come sia tutt'altro che certo che il luogo in cui Agostino credette di rinvenire la più chiara attestazione della dottrina della *creatio ex nihilo*, ossia *Gen 1*, contenga effettivamente un simile insegnamento. Provo dunque a chiarire alcuni elementi che caratterizzano i primi versetti delle Scritture, nel tentativo di comprendere quale sia effettivamente il tenore della nozione di creazione impiegata in *Gen 1*.

Prendendo in considerazione il primo racconto della creazione dell'universo, ossia il blocco narrativo di *Gen 1-2, 4a*, si deve innanzitutto tener conto di alcuni elementi storici e redazionali. In primo luogo, bisogna sottolineare come tale testo sia riconducibile alla cosiddetta tradizione "sacerdotale" (P), operante tra gli Israeliti alla fine del VI sec. a. C., e precisamente nel frangente terminale dell'esperienza dell'esilio babilonese. A tal

⁷³ *Ivi*, p. 1: «But Augustine's understanding of this doctrine can be viewed as an outgrowth of a long series of developments which span first four centuries of the Christian intellectual tradition. Accordingly, Augustine's approach to creation *ex nihilo* must be viewed within the larger Patristic context in which it emerged».

⁷⁴ Cfr. *2 Mac.* 15, 30-ss.

⁷⁵ Cfr. Torchia, *Creatio ex nihilo*, cit., p. 39, n. 1.

proposito, è significativo come il culmine di tale racconto, ossia l'istituzione dello *Shabbat*⁷⁶ in occasione dell'origine del cosmo, costituisca un forte tratto legittimante della pratica ritenuta massimamente identificativa da parte degli Israeliti durante l'esilio, ossia quella del riposo sabbatico⁷⁷. In secondo luogo, costituisce un dato ormai certo che la tradizione "sacerdotale" abbia dato alla luce il primo racconto della creazione rielaborando una serie di materiali preesistenti e dando vita, a partire da questi ultimi, a un testo unitario. Tuttavia, facendo leva su una serie di contraddizioni all'interno del testo (es. numero dei giorni - numero delle creature portate alla luce) e sulla problematica compresenza di elementi appartenenti a diverse tradizioni (es. verbo *bara'* che indica la creazione mediante la parola - verbo *'asah* che indica la creazione mediante l'agire), si è dubitato sulla natura organica e unitaria del testo.

Dopo aver riportato queste concise annotazioni in rapporto al blocco narrativo di *Gen 1-2, 4a*, bisogna prendere in esame i primi versetti della Scrittura, cercando di trarre maggiori delucidazioni in rapporto alla nozione di creazione che essi veicolano. La consueta traduzione di *Gen 1, 1* "In principio Dio creò" corrisponde all'espressione ebraica "Bereshît bara' Elohim", della quale prenderò in considerazione i primi due termini. La parola *Bereshît*, che abitualmente si traduce con "In principio", costituisce anche il titolo che gli ebrei, secondo la consuetudine semitica di designare i testi biblici mediante i vocaboli con cui questi stessi si aprono, hanno assegnato al libro della *Genesi*. Essa possiede verosimilmente, nonostante una serie di considerazioni grammaticali e linguistiche lascino aperta la possibilità che tale termine venga determinato dal gruppo di parole che la segue⁷⁸, un significato indeterminato che può essere reso ricorrendo alle espressioni di tipo cronologico "In un inizio" o "In un primo tempo". Se però si tengono presenti altri e ulteriori valori semantici del termine *Bereshît*, quali ad esempio quelli di "primizia", o, in senso traslato, di "bellezza", di "cosa prima tra tante", si può comprendere come esso possa essere letto non solo in ottica *protologica*, ma anche secondo una prospettiva *escatologica*. Oltre che come inizio cronologico, *Bereshît* può dunque essere inteso quale fine ultimo verso cui l'intero progetto divino è indirizzato.

Il verbo *bara'*, che ricorre con una frequenza non molto elevata nelle pagine delle Scritture, si richiama alla radice semitica *br'* che significa "costruire", "fabbricare". Il suo utilizzo biblico è molto circostanziato, poiché richiede sempre che il soggetto dell'azione sia Dio stesso⁷⁹: esso indica inoltre quasi esclusivamente un'azione creatrice iniziale o

⁷⁶ L'autore sacerdotale evita tuttavia di impiegare all'interno di *Gen 1-2, 4a* tale termine, poiché propriamente l'imposizione della pratica sabbatica avverrà sul Sinai, dove assumerà i tratti di segno perenne dell'alleanza tra Dio e il popolo di Israele (*Es 31, 12-17*).

⁷⁷ Cfr. A. Caquot, *Brèves remarques exégétiques sur Genèse 1, 1-2*, in *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 9-21, p. 9.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, pp. 13-14, dove l'autore fornisce dettagliati ragguagli esegetici sulla questione.

⁷⁹ Vannier, "Creatio", "conversio", "formatio", cit., p. 6: «Par le terme *bârâ'*, les Hébreux désignent l'action unique et originale de Dieu, action qui a fait surgir quelque chose de radicalement neuf: le monde

un'opera di ri-creazione finale, come testimoniano le ricorrenze presenti nella seconda parte del libro di *Isaia*⁸⁰ e in altri testi composti durante l'esilio babilonese. Ancora una volta risalta con chiarezza il legame che lega il racconto delle origini alla prospettiva della salvezza: l'inserimento di tale verbo da parte del cosiddetto *Deutero-Isaia* nel contesto pasquale di un nuovo Esodo conferma come la creazione implichi già di per se stessa la redenzione, come la genesi dell'universo rechi in seno il germe e la ragione della pienezza escatologica della totalità della creazione⁸¹. Un'ulteriore peculiarità del verbo *bara'* può essere dedotta mediante un confronto tra il primo racconto (*Gen 1-2, 4a*) della creazione, appartenente alla cosiddetta tradizione "sacerdotale", e il secondo racconto delle origini (*Gen 2, 4b-25*), che invece deve essere ricondotto alla fonte "jahvista", la quale ha origine in Giudea e opera per lo più durante gli anni del regno di Salomone (970-930 a.C.). La tradizione jahvista designa infatti mediante il verbo *jaçar* l'azione creatrice di Dio nei confronti dell'uomo e degli animali a partire dalla terra, evocando in questo modo con chiarezza l'attività del vasaio. La scelta dell'autore "sacerdotale", che scrive successivamente rispetto a quello "jahvista", di sostituire il verbo *jaçar* con il verbo *bara'*, che pure etimologicamente rimanda al lavoro del boscaiolo, denota la volontà di "disantropomorfizzare" il più possibile l'azione divina: un segno tangibile di questa intenzione può essere individuato nell'omissione della "terra" in occasione della creazione dei viventi⁸².

Dopo essere andati alla ricerca delle maggiori peculiarità dei due termini fondamentali che compaiono nel primo versetto delle Scritture, operazione questa che ha suscitato alcune importanti conoscenze riguardanti la prospettiva teologica che anima il racconto biblico, bisogna ampliare il raggio dell'indagine. Questo consentirà di tematizzare la questione dell'eventuale presenza della nozione di *creatio ex nihilo* all'interno del contesto di *Gen 1*. Se infatti si volge lo sguardo oltre *Gen 1, 1*, che del resto deve quasi sicuramente essere considerato come una frase autonoma, come un titolo che ha il compito di ricapitolare il contenuto dei versetti seguenti e che può quindi essere

et les êtres vivants. Ce terme, qu'ils avaient forgé, mettait donc en évidence la transcendance absolue de créateur».

⁸⁰ *Ivi* p. 11: «Le "deutéro-Isaïe", qui fournit les plus nombreuses attestations de *bârâ'*, révèle seulement qu'à la fin de l'Exil le verbe avait conquis droit de cité dans le vocabulaire religieux, mais n'oblige pas à supposer que l'écrivain "sacerdotal" l'ait emprunté au grand prophète du VI^e siècle».

⁸¹ Y. Congar, *Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l'hexaméron dans la tradition chrétienne*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père H. de Lubac 1*, Aubier, Paris 1963, pp. 189-222, p. 192: «Son œuvre de grace est en continuité avec son œuvre de creation: dans les saintes Écritures, le récit de la creation n'est pas un préliminaire philosophique, un "Praeambulum fidei": il est le première chapitre de l'histoire du salut. Le Dieu du salut, le Dieu qui sera ce qu'il sera (Ex 3, 14), ce qu'on verra progressivement qu'il est, à mesure qu'il interviendra – le Dieu qui a fait sortir Israël d'Égypte, le Dieu qui a contracté alliance avec lui, le Dieu qui l'a conduit dans le désert, l'a fait entrer en possession de la Terre promise, le Dieu qui a établi son habitation en Sion, le Dieu qui a tant de fois châtié son peuple pour ses péchés et l'a tant de fois sauvé à cause de Sa miséricordie, etc. etc..., EST identiquement Celui qui a fait le ciel et la terre».

⁸² Cfr. Caquot, *Brèves remarques*, in *In Principio*, cit., pp. 11-12.

separato dal *corpus* dell'intero racconto, si possono isolare in *Gen* 1, 2-3 alcuni termini estremamente significativi per la presente indagine⁸³.

Innanzitutto, *Gen* 1, 2 esordisce descrivendo lo stato della terra mediante gli attributi "informe" (*tohu*) e "deserta" (*bohu*): dal momento che in questo luogo l'autore sacro non sta evidentemente facendo riferimento a una realtà creata anteriormente a quella descritta nel prosieguo del testo, sembra già essere preclusa la possibilità di parlare di *creatio ex nihilo* a proposito di *Gen* 1. Una simile impressione viene rafforzata dalla lettura del secondo emistichio che si trova in *Gen* 1, 2, nel quale si fa riferimento ad un'altra realtà, le "tenebre", colta nell'atto di ricoprire un'ulteriore entità, l'"abisso" (*tehom*). Anche in questo caso sembra chiaro come il testo stia chiamando in causa delle entità pre-cosmiche, non incluse nell'azione creatrice di Dio e di conseguenza, in conformità ai requisiti richiesti da una rigorosa mentalità filosofica, eterne.

Se però ci si addentra nelle profondità del lessico biblico, questa impressione immediata viene almeno parzialmente smentita e corretta. La coppia di vocaboli *tohu-bohu* costituisce una figura retorica presente in diverse lingue semitiche, la quale consente, mediante l'associazione di due termini sinonimici, di rinforzare un unico significato che si desidera mettere in luce. Secondo la consuetudine, il vocabolo in possesso di un significato maggiormente rilevante occupa la prima posizione all'interno del binomio stesso. Una simile circostanza caratterizza anche la coppia di termini che sto esaminando: mentre infatti *bohu* si trova nella Scrittura impiegato unicamente in coppia con *tohu*, quest'ultimo ricorre anche autonomamente. Esso inoltre possiede un'etimologia ai nostri occhi più chiara, dal momento che lo possiamo verosimilmente far risalire a una radice semitica che denota l'ambiente specifico del "deserto". Inoltre, un numero non irrilevante di testi attesta l'impiego del termine *tohu* in riferimento all'idea di "nulla": ecco che sorgono alcuni parallelismi con alcuni termini traducibili come "nulla", "niente", "vanità", "menzogna", "illusione". Se dunque si tiene conto di queste attestazioni del termine *tohu*, la maggior parte delle quali compaiono nel libro di *Isaia*, pressoché contemporaneo alla redazione del testo operata dall'autore "sacerdotale", si può comprendere come il binomio di attributi *tohu-bohu* riferito in *Gen* 1, 2 alla terra serva a sottolinearne l'inconsistenza, in sostanza a metterne in luce il non essere in quanto realtà concreta⁸⁴.

Un analogo discorso può essere fatto in relazione alle realtà nominate nella seconda metà di *Gen* 1, 2, ossia alle "tenebre" e all'"abisso" (*tehom*). Se appare abbastanza

⁸³ Cfr. *ivi*, pp. 13-15, dove l'autore fornisce alcuni elementi che sembrano supportare l'ipotesi secondo cui *Gen* 1, 1 sarebbe una frase autonoma posta all'esordio del racconto come titolo riassuntivo di quanto segue. Il più significativo mi sembra essere la presenza del verbo *bara'*, accompagnato dal merismo "cielo e terra", in *Gen* 2, 3-4a, versetti che suggellano e concludono il racconto della creazione ispirato alla tradizione "sacerdotale". Tale elemento lascia infatti pensare che l'autore abbia voluto ricorrere al procedimento retorico dell'"inclusione", assegnando quindi a una medesima espressione emblematica il compito di precedere e di seguire il *corpus* della narrazione vero e proprio.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 15-16.

comprensibile per la nostra mentalità il fatto che le tenebre, in quanto assenza di luce, siano un sinonimo di una realtà priva di consistenza e perciò nulla, un discorso un po' più approfondito merita di essere dedicato a quello che la Bibbia chiama *tehom*, ossia l'abisso delle acque primordiali. Le Scritture intenderanno sempre la realtà marina quale ambiente pericoloso posto in relazione all'abisso primordiale, tanto che nella prospettiva escatologica del libro dell'*Apocalisse*, la nuova Gerusalemme sorgerà senza essere minacciata dalle acque marine⁸⁵.

Il vocabolo *tehom* viene quindi impiegato quasi come un sinonimo poetico del termine "mare", indicando la grande massa delle acque che si trova al di sotto della terra. Nel contesto del racconto delle origini, esso si riferisce alla dimensione del vuoto, simboleggia un'immensa massa acquatica indifferenziata e informe, una sorta di *chaos* primordiale caratterizzato dall'assenza di ordine e forma. Non è difficile a questo punto cogliere come si tratti ancora una volta, più che di un riferimento a una realtà concreta e consistente, dell'allusione alla dimensione del nulla, dell'assenza di essere.

Tirando dunque le fila di questa breve esposizione relativa a *Gen 1, 1-2*, posso dire che alla lettera non si rinvergono le tracce della presenza dell'insegnamento della *creatio ex nihilo*. Tuttavia, bisogna tener presente che veicolare una simile dottrina non è sicuramente l'obiettivo specifico di tale testo. L'autore "sacerdotale" non appare dunque primariamente preoccupato di definire la tesi metafisica della creazione *dal nulla*⁸⁶, quanto piuttosto di porre l'accento sull'aspetto di *relazione* delle creature al Creatore, di *dipendenza totale* di tutto ciò che esiste da Dio⁸⁷. Detto questo, non bisogna trascurare gli elementi che emergono quando ci si sforza di cogliere le sfumature non superficiali del testo. Il linguaggio di cui l'autore "sacerdotale" dispone possiede un tenore fortemente simbolico ed evocativo, estremamente differente da quello preciso e rigido di un trattato di teologia. Le immagini della terra deserta e informe e delle tenebre ricoprenti l'abisso rappresentano quindi gli strumenti simbolici attraverso i quali il racconto biblico cerca di esprimere "l'essere-prima-di-tutte-le-cose" da parte di Dio.

Si comprende ora come un mondo privo della bellezza, dell'ordine e della bontà derivanti da Dio non possa che possedere uno statuto equivalente, agli occhi dell'autore sacro, a quello dell'assoluto nulla⁸⁸. La mentalità semitica utilizza quindi tali immagini per

⁸⁵ Cfr. *Ap. 21, 1*.

⁸⁶ Torchia, *Creatio ex nihilo*, cit., p. 4: «They were simply not preoccupied with abstract speculations concerning *that from which* God created the world, or what preceded the act of creation».

⁸⁷ Vannier, "*Creatio*", "*conversio*", "*formatio*", cit., p. 6: «Mais, cette question ne concerne plus tant le commencement que ce qui permet de le comprendre: la création. Celle-ci se situe sur un autre plan, elle se définit essentiellement comme *relation*, relation au créateur, d'où l'idée de *dépendance dans l'être* (l'homme recevant l'être du créateur). Cette idée est beaucoup plus décisive que celle de *creatio ex nihilo*. Elle exprime l'essence même de la création: la communication que Dieu fait de son être et le don que nous pouvons en faire analogiquement».

⁸⁸ *Ivi*, p. 5: «Il ressort de ces quelques remarques que la notion de création est d'origine hébraïque, qu'elle exprime le commencement absolu: de là, l'idée de *creatio ex nihilo*, dont Dieu seul est l'auteur,

sopperire alla sua intrinseca riluttanza a esprimersi per astrazione: nessun concetto possiede un grado di astrazione maggiore dell'idea del nulla, e sarebbe perciò sbagliato attendersi una sua formulazione mediante un lessico filosofico codificato. La Bibbia avrà la possibilità di definire espressamente e compiutamente l'idea di una *creatio ex nihilo* solamente dopo che si sarà compiuto l'incontro con la lingua greca e l'orizzonte di concetti che essa è in grado di nominare. L'indagine è tornata così, chiudendo il cerchio, lì dove era cominciata, in piena epoca ellenistica, a 2 Mac 7, 28.

3.2 Filone d'Alessandria e la tradizione giudaica

La ricchezza e l'influenza del testo della *Genesi* lasciano facilmente immaginare quale importanza esso abbia rivestito all'interno del pensiero di matrice giudaico-cristiana di ogni epoca. Per quanto in questa sede sia possibile, proverò a ripercorrere gli sviluppi principali che questo orientamento di pensiero ha condotto in rapporto al tema della creazione, prendendo in considerazione l'arco temporale che va dall'epoca ellenistica ai primi quattro secoli dell'era cristiana. Questa breve esposizione permetterà di comprendere in quale tradizione venga a inserirsi l'apporto filosofico e teologico agostiniano.

Ho accennato in precedenza al ruolo chiave che il racconto della creazione redatto dallo scrittore cosiddetto "sacerdotale" gioca in rapporto all'esistenza politico-religiosa del popolo ebraico durante l'esilio babilonese: soprattutto nelle pagine che vengono attribuite all'autore che si è soliti chiamare "*Deutero-Isaia*", si cerca di instaurare un nesso fondativo capace di unire l'orizzonte della creazione a quello della salvezza e della coesione del popolo eletto. Rimanendo sempre all'interno della tradizione di pensiero di origine ebraica, provo ora a individuare due ulteriori momenti ai nostri occhi particolarmente importanti.

Il primo è costituito dalla riflessione di Filone di Alessandria. Questi, infatti, ha più volte avuto modo di commentare i primi versetti delle Scritture, anche se, sfortunatamente, il testo forse a questo proposito più rilevante, le *Quaestiones et solutiones in Genesim*, ci è noto solamente a partire dal commento a *Gen 2, 4*. Tuttavia, è possibile rinvenire degli sviluppi decisivi riguardanti la tematica della creazione già a partire da una delle opere filoniane di maggior importanza, il *De opificio mundi*. Trovandosi innanzi alla compresenza all'interno delle Scritture di due differenti racconti della creazione e dovendo al contempo decidere quale approccio esegetico si riveli più adatto alla comprensione del testo genesiaco, se quello letterale o quello allegorico, Filone compie un'operazione ermeneutica epocale: sulla scorta del modello costituito

l'idée qu'il ne faut pas dissocier de celle de dépendance dans l'être, si on veut maintenir la différence entre commencement et création et comprendre l'originalité de cette dernière».

dalla filosofia platonica, egli distingue tra due differenti creazioni, l'una compiuta in rapporto al mondo intelligibile e narrata in *Gen 1*, l'altra in rapporto a quello sensibile e narrata in *Gen 2*⁸⁹.

Nel corso del testo, questa concezione subisce tuttavia alcune precisazioni, le quali si rendono necessarie affinché il mondo intelligibile di cui parla il primo racconto della creazione venga inteso non come un insieme vago, risultante dalla giustapposizione di molteplici idee, ma in accordo con la sua funzione di principio organizzatore contenente in sé la razionalità del progetto creativo. Un valido aiuto in questo senso giunge a Filone dall'aritmologia pitagorica⁹⁰: i sette giorni intorno ai quali il libro della *Genesi* organizza l'articolazione del processo creativo non devono infatti essere intesi come un dato contraddittorio con l'istantaneità dell'azione creatrice divina.

Al contrario, Mosè (che Filone, secondo una credenza largamente diffusa nell'antichità, ritiene l'autore della *Genesi*) avrebbe propriamente suddiviso la scansione della creazione in due blocchi distinti. Il primo deve essere identificato nell'espressione "giorno uno", che erroneamente viene invece spesso tradotta "primo giorno". Tale "giorno uno" è infatti anteriore alla creazione del mondo, indica propriamente la natura della Monade, rappresenta il mondo intelligibile in quanto Λόγος divino e, in ultima istanza, deve essere identificato come il piano perfetto nell'insieme e nel dettaglio che Dio, al pari di un architetto capace, possiede in rapporto alla sua opera⁹¹.

Il secondo momento della creazione è costituito dagli altri sei giorni: solamente il numero sei è infatti, grazie alle proprietà aritmetiche che lo contraddistinguono, adatto a porre in essere l'intera creazione, in conformità alle leggi e all'ordine prestabiliti nella mente divina.

Si rivela conforme a questa visione di un duplice piano della creazione la comprensione dell'espressione con cui si aprono le Scritture. Le parole "In Principio" non devono infatti essere intese in senso cronologico, dal momento che la dimensione del tempo inerisce unicamente al movimento del mondo, ma si deve cogliere la priorità di ordine numerico e valoriale che esse veicolano⁹².

In un altro contesto, quello costituito dal trattato *De aeternitate mundi*, il racconto delle origini viene invece considerato da un punto di vista prettamente filosofico. L'oggetto dell'interesse di Filone è costituito dall'applicazione alla realtà mondana di una duplice coppia di concetti, ossia *creato-increato* e *corruttibile-incorruttibile*. Se il discorso si rivela lineare per quanto concerne la prima coppia di concetti, poiché le parole di Mosè testimoniano chiaramente che il mondo possiede una natura derivante dall'azione creatrice divina, diviene invece maggiormente complesso in relazione all'esito terminale

⁸⁹ Cfr. *Op. mun.* xxxiv.

⁹⁰ Cfr. P. Geoltrain, *Quelques lectures juives et chrétiennes des premiers versets de la Genèse, de Qoumrân au Nouveau Testament*, in *In Principio*, cit., pp. 47-60, p. 52.

⁹¹ Cfr. *Op. mun.* xxiv.

⁹² Cfr. Geoltrain, *Quelques lectures juives*, in *In Principio*, cit., pp. 52-53.

di tale realtà. A tal proposito, Filone raffronta tre diverse ipotesi riconducibili ad altrettante scuole filosofiche: la prima secondo cui il mondo è creato nel tempo e corruttibile (Stoicismo, Atomismo), la seconda secondo cui il mondo è eterno, e perciò increato e incorruttibile (Aristotelismo), la terza infine secondo cui il mondo è increato nel tempo, ma è tuttavia il risultato di una creazione e possiede una natura incorruttibile (Platonismo).

Filone viene influenzato, nella discussione riguardante la presunta corruttibilità del mondo, dai caratteri di bontà e paternità mediante i quali le Scritture, e “Mosè” *in primis*, descrivono inequivocabilmente la natura divina⁹³. Tali caratteri, infatti, rendono empio e contraddittorio poter pensare che Dio abbia posto in essere una realtà che considera buona e che ama intensamente e, al contempo, che Egli non se ne curi permettendone l’annientamento e la corruzione. La corruttibilità è dunque un carattere che deve essere ritenuto inadeguato in rapporto al mondo. Filone pertanto può concludere, dando vita a un’abile sintesi tra le verità rivelate da Mosè e alcuni elementi tratti dalle teorie filosofiche di Platone e Aristotele, che il mondo è al contempo creato non temporalmente (eterno) e incorruttibile. Non solo dunque non si rinviene alcuna divergenza tra i due maestri greci, ma, in aggiunta, viene sottolineata l’affinità tra le verità da questi insegnate e quelle descritte da Mosè nel libro della *Genesi*⁹⁴.

Un secondo momento significativo per l’utilizzo e la rielaborazione del racconto della creazione è offerto da una serie di testi composti nell’ambito della setta essena di Qumran e da alcune composizioni di carattere pseudoepigrafico. Per quanto riguarda le seconde, mi limito a segnalare il ruolo preminente che gioca la “parola divina” all’interno del *Quarto libro di Esdra*: in un brano del sesto capitolo dell’opera, l’intervento della “parola” - termine tra l’altro propriamente assente in *Gen 1* - viene posto in relazione non alla creazione della luce, ma a quella del cielo e della terra. Se non è corretto sostenere, facendo leva su questo particolare, che ci si trovi in presenza della dottrina della *creatio ex nihilo*, è lecito invece affermare che la dipendenza assoluta di tutti gli esseri da Dio viene evidenziata con un’incisività ancora più eclatante rispetto alla narrazione di *Gen 1*. In chiave generale, si può invece notare come sia la tradizione essena sia la letteratura epigrafica elaborino una visione della realtà connotata secondo tratti fortemente dualistici: in questo senso, sarebbe interessante approfondire il legame tra l’interpretazione originale di *Gen 1, 1-3* elaborata in seno al giudaismo della fine del I

⁹³ Cfr. *Op. mun.* ix-x.

⁹⁴ A proposito del rapporto tra indagine filosofica ed ermeneutica biblica in Filone (e specificamente in rapporto all’indagine sull’origine del cosmo) rimando a M. G. Crepaldi, *La concezione del tempo tra pensiero biblico e filosofia greca. Saggio su Filone di Alessandria*, 1+1, Brugine 1985; D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Brill, Leiden 1986; R. Radice, *Platonismo e Creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e Pensiero, Milano, 1989.

secolo e la riflessione gnostica sulle origini del mondo che prenderà piede nei secoli successivi⁹⁵.

3.3 L'idea di creazione nel *Nuovo Testamento*

L'avvento del cristianesimo e la diffusione del messaggio di Cristo segnano sicuramente una svolta decisiva all'interno della tradizione religiosa dell'Ebraismo: tuttavia, l'importanza del racconto delle origini con il quale esordiscono le Scritture non si affievolisce, imponendosi invece come un punto di riferimento imprescindibile. Ciò che muta, semmai, è l'ottica con cui gli autori cristiani guardano al testo di *Gen 1*, o, per essere più precisi, la prospettiva teologica che essi ricercano e credono di rinvenire al suo interno. Un esempio lampante di questa tendenza è costituito dal riferimento, più o meno implicito, che alcuni importanti testi neotestamentari operano nei confronti di *Gen 1*. Prescindendo da una serie di riprese presenti all'interno dell'epistolario paolino, il luogo più evidente in cui si manifesta questa tendenza è sicuramente il celebre *Prologo* del quarto vangelo. Senza entrare nei dettagli, è sufficiente notare come l'orizzonte della creazione non venga qui evocato isolatamente, ma appaia al contrario considerato unicamente in rapporto alla seconda rivelazione del Λόγος fattosi carne (*Gv 1, 14*). Il Λόγος giovanneo non si inquadra in una riflessione sulle origini, ma chiarisce la vera natura del Cristo storico: il Λόγος è dunque il principio increato della creazione, è cominciamento assoluto, che non soltanto dimora "presso Dio", ma che "è Dio" (*Gv 1, 1*). Descrivendo il Λόγος, l'evangelista non intende dunque descrivere la genesi del cosmo o l'essere di Dio, bensì l'azione divina che inaugura e porta a compimento la storia della salvezza⁹⁶. Un simile intento traspare inoltre dall'abbandono (che si verifica più volte all'interno del testo) del tempo verbale dell'aoristo a favore di quello dell'imperfetto⁹⁷.

Un secondo significativo utilizzo neotestamentario del testo di *Gen 1* viene operato dal terzo evangelista. Sia infatti il racconto dell'inizio del ministero pubblico di Gesù in Galilea (*Lc 3, 21-4, 21*) sia quello della testimonianza degli apostoli in Gerusalemme sono caratterizzati attraverso la presenza dello Spirito divino. In entrambi i casi, il testo lucano ricorre non casualmente alla formula, analoga a quella con cui si aprono le Scritture, "in principio" (ἐν ἀρχῇ)⁹⁸. Questi due elementi mostrano come il racconto della creazione sia oggetto dell'attenzione dell'autore neotestamentario in quanto parallelo degli esordi dell'annuncio cristiano: lo Spirito di Dio presiede a entrambi i "cominciamenti" della

⁹⁵ Cfr. Geoltrain, *Quelques lectures juives*, in *In Principio*, cit., p. 51.

⁹⁶ *Ivi*, p. 57: «On voit que la portée théologique du *Prologue* dépasse de loin la simple exégèse de *Gn 1, 1-2*; ces versets ne sont qu'un cadre de référence grâce auquel l'auteur de l'évangile a pu reculer les limites de l'histoire du salut jusqu'aux origines et affirmer la permanente révélation de son sauveur à travers toute l'histoire».

⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 56.

⁹⁸ Cfr. *Lc 3, 23*; *At 11, 4*; *At 11, 5*; *At 11, 15*.

vicenda cristiana, così come aveva presieduto al “cominciamento assoluto”. La missione cristiana dunque, sia in occasione dell’inaugurazione del ministero di Cristo sia in quella della predicazione apostolica, assume i tratti di una nuova creazione⁹⁹.

Se dunque la ricezione neotestamentaria è prevalentemente orientata verso un impiego in chiave cristologica di *Gen 1*, non si deve pensare che questa sia l’unica modalità in cui l’approccio cristiano si relazioni al racconto delle origini. Già a partire dalla fine del I secolo, infatti, gli autori e i pensatori cristiani si trovano a doversi interrogare, anche a causa delle sollecitazioni critiche a essi fornite dagli esponenti della sapienza filosofica “pagana”, intorno alla tematica delle origini del cosmo e della costituzione dell’attuale stato in cui il mondo si trova organizzato. Il confronto con i dati biblici, e con *Gen 1* in particolare, rappresenta dunque l’oggetto di un complesso processo esegetico e filosofico che condurrà, mediante una serie di conquiste dottrinali e grazie al continuo aumento del rigore delle formulazioni proposte, all’individuazione di alcune fondamentali verità di fede condivise quasi all’unanimità all’interno dell’orizzonte di pensiero cristiano. In questo senso, cercherò di ripercorrere alcune delle tappe cruciali della progressiva emersione della dottrina della *creatio ex nihilo*, operazione che consentirà di entrare fugacemente in contatto con i maggiori esponenti del pensiero cristiano anteriori ad Agostino.

3.4 L’emergere della dottrina della creazione negli Apologisti

Se si rivolge l’attenzione agli scritti dei primi Padri Apostolici, ciò che colpisce è sicuramente il fatto che le discussioni relative all’origine dell’universo possiedono un carattere rapsodico e non sistematico¹⁰⁰. Se consideriamo ad esempio le formulazioni contenute in uno dei documenti più significativi di quest’epoca, ossia nell’epistolario di Ignazio di Antiochia (35 ca.-107 ca.), dobbiamo riconoscere come l’attenzione rivolta alla tematica dell’origine e della natura del cosmo sia subordinata a fini ulteriori di carattere pastorale e pratico.

Tuttavia, due significativi testi redatti nella fase iniziale del pensiero cristiano mostrano già di possedere i germi di alcuni nuclei concettuali, che giungeranno a piena maturazione nei secoli successivi. Il primo testo è la *Prima Epistola di Clemente ai Corinzi*, probabilmente composta agli inizi del II secolo. Il capitolo ventesimo della lettera esplica la totale dipendenza del cosmo, considerato in relazione al funzionamento dei meccanismi fisici secondo leggi immutabili, dall’azione divina, che assume i tratti positivi della benevolenza paterna.

⁹⁹ Cfr. Geoltrain, *Quelques lectures juives*, in *In Principio*, cit., p. 59.

¹⁰⁰ Cfr. Torchia, *Creatio ex nihilo*, cit., pp. 5-6.

Significativa appare inoltre la formula con cui Clemente descrive la realtà divina in rapporto al cosmo: Dio infatti viene definito, in accordo con quanto troviamo scritto nelle opere di altri autori cristiani coevi, come "il Grande Demiurgo" (ὁ μέγας δημιουργός). Non compare però nessun accenno alle modalità con cui si è dispiegata l'azione creatrice divina, e, conseguentemente, non viene ancora stabilita in termini positivi la dottrina della *creatio ex nihilo*.

Quest'ultima operazione viene invece esplicitamente portata a compimento in un altro testo risalente alla prima metà del II secolo, il *Pastore di Erma*. Nel corso di una riflessione esposta nel primo capitolo del testo e dedicata ai contenuti della fede autentica, compare infatti l'esortazione a credere nell'unico Dio che ha creato tutte le cose (ὁ πάντα κτίσας), conducendole dal non essere all'essere (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι). Tuttavia, al di fuori di questa isolata affermazione, non si trovano né un adeguato sviluppo della tematica della creazione né un completo dispiegamento della dottrina della *creatio ex nihilo*. Per poter rinvenire una tematizzazione più significativa e dettagliata dell'insegnamento cristiano riguardante le origini del cosmo bisogna dunque considerare i pensatori cristiani della generazione successiva, i cosiddetti Apologisti del II secolo.

Il tratto comune della speculazione messa in campo dagli Apologisti deve sicuramente essere rinvenuto negli obiettivi comuni che tali pensatori, pur in modi differenti, unanimemente perseguono: essi vogliono innanzitutto minare la credibilità delle accuse di immoralità rivolte alla religione cristiana, dimostrare la superiorità di quest'ultima nei confronti della sapienza di cui dispongono i filosofi del mondo greco-romano e, in ultima istanza, porre l'accento sugli errori di fondo della cultura e della religione dell'antichità pagana. Considerando in maniera concisa alcuni tratti della riflessione dei vari Giustino, Atenagora, Taziano o Teofilo d'Antiochia relativamente all'origine del cosmo, si assiste all'emergere della dottrina della *creatio ex nihilo* in termini finalmente degni di nota.

Giustino (100-162/68), filosofo e martire vissuto interamente nel II secolo, possiede una lucida consapevolezza della distanza ontologica che intercorre tra le creature e il Dio cristiano che le ha poste in essere: solo quest'ultimo infatti, a differenza delle prime, può essere definito, come avviene nel *Dialogo con Trifone*, l'"ingenerato" (ἀγέννητος) e l'"incorruttibile" (ἄφθαρτος)¹⁰¹. Assodata la presenza di questa distinzione ontologica, si può osservare come Giustino concepisca il processo attraverso cui le realtà fisiche sono poste in essere dall'azione divina. In un significativo passo della *Prima Apologia*, egli afferma che "in principio Dio creò nella Sua bontà ogni cosa a partire da una materia informe (ἐξ ἄμορφου ὕλης) per amore dell'uomo"¹⁰². A partire da questa significativa affermazione, si impone la necessità di approfondire e chiarire il nesso che intercorre tra

¹⁰¹ Cfr. *Dial. Triph.* 11.

¹⁰² Cfr. *Ap.* 10.

il creazionismo biblico e il cosiddetto “semicreazionismo” platonico: Giustino compie questa operazione nel corso della *Seconda Apologia*. Negli importantissimi capitoli LIX-LX, Giustino istituisce un vero e proprio confronto tra i primi capitoli della *Genesi* e il *Timeo* platonico. Senza voler entrare nel merito della plausibilità della lettura proposta da Giustino, mi limito a segnalare come essa si accordi in pieno con tutto quel filone della letteratura giudaica improntato alla dimostrazione della compatibilità tra gli insegnamenti scritturistici e quelli teorizzati dai massimi esponenti del pensiero filosofico e poetico greco. Tale visione deve essere definita “più che concordista”, dal momento che ciò che essa arriva a sostenere non è la semplice affinità tra i due diversi ambiti di pensiero, ma la derivazione, corroborata da una serie di computi cronologici fittizi e ai nostri occhi del tutto privi di attendibilità, delle formulazioni dei filosofi greci a partire dalle verità contenute nelle pagine del testo mosaico¹⁰³.

L'accostamento della rivelazione contenuta nella *Genesi* e della speculazione platonica sulle origini del cosmo lascia presumibilmente pensare che Giustino sia un sostenitore di un creazionismo moderato, secondo cui Dio avrebbe esercitato la propria funzione ordinatrice su di un sostrato materiale preesistente¹⁰⁴. Tuttavia, questa stessa materia, a sua volta, non sembra poter essere ritenuta eterna, almeno stando all'affermazione tratta dal *Dialogo con Trifone*, secondo cui solamente Dio è ingenerato. Si potrebbe quindi, sebbene con una notevole forzatura ermeneutica e passando sotto silenzio la presenza di una sorta di costante dualismo di fondo, rinvenire negli scritti di Giustino, almeno a livello implicito, l'affermazione della dottrina della *creatio ex nihilo*¹⁰⁵. Tuttavia, mi sembra più prudente limitarsi al riconoscimento dell'ambiguità che a proposito di questo tema pervade la riflessione di Giustino, agli occhi del quale, evidentemente, interrogarsi esplicitamente circa l'origine della materia non costituisce una questione di primaria importanza¹⁰⁶.

¹⁰³ Cfr. Nautin, *Genèse 1, 1-2, de Justin à Origène*, in *In Principio*, cit., pp. 61-94, p. 62. Sul tema dei cosiddetti *furta Graecorum* si veda anche: D. Ridings, *The Attic Moses: the dependency theme in some early Christian writers*, Acta Universitatis Gothoburgensia, Göteborg 1995.

¹⁰⁴ Torchia, *Creatio ex nihilo*, cit., p. 12: «Indeed, Justine's claim that Plato derived his own understanding of creation from *Genesis* might suggest that Justin himself viewed *Genesis* in platonic terms (that is, as no more than a “ordering” of preexistent matter)».

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 8: «Technically speaking, then, a theory of *creatio ex nihilo* can be extracted from Justin's writings. But such a theory is *implicit* rather than *explicit*. Justin, in fact, maintains something of a dual allegiance to both the Scriptural and the Platonic interpretations of the emergence of the cosmos (or, an uneasy alliance between these outlooks)».

¹⁰⁶ G. Girgenti, *Giustino Martire: il primo platonico cristiano* (con in appendice gli *Atti del martirio di san Giustino*), Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 119: «Il problema della preesistenza della materia amorfa, come sostrato da cui Dio trae il mondo, ovvero la sua creazione diretta insieme al mondo, non sono problemi per lui fondamentali. Non si può dire né che egli sostenga che Dio ha creato la materia, né che la materia è eterna [...]. Se una conclusione si può trarre, quindi, è necessario riconoscere che Giustino lascia in sospeso il problema della materia, aderendo al *creazionismo* dal punto di vista teologico, ma rimanendo influenzato, in qualche modo, da una forma di *semicreazionismo* platonico dal punto di vista filosofico».

Non dedicherò un'attenzione analoga anche alla riflessione sulla tematica della creazione di Atenagora di Atene (133 ca.-190 ca.), poiché i risultati sarebbero del tutto simili a quelli appena raggiunti a proposito del pensiero del martire cristiano Giustino.

Una variazione sul tema di importanza non trascurabile si ritrova invece nella speculazione di Taziano di Siria. Questi, al pari dei predecessori, sottolinea con forza la differenza abissale tra l'orizzonte delle creature e quello di Dio. Solo quest'ultimo, come si legge nella *Quarta Orazione*, è ingenerato ed eterno e, in quanto principio di tutto ciò che esiste, non ha conosciuto un inizio temporale¹⁰⁷. Taziano si distingue però da costoro nel non lasciare dubbi circa la natura creata della materia. Egli infatti descrive il processo creativo distinguendolo secondo due differenti momenti: il primo è quello che riguarda la generazione del Λόγος divino, il secondo è quello invece in cui il Λόγος divino, a sua volta, procede alla generazione del cosmo attraverso la fabbricazione della materia¹⁰⁸. Taziano colloca poi in un ulteriore frangente l'azione ordinatrice e legislatrice volta al perfezionamento del sostrato materiale, originariamente presente in uno stato caotico e privo di forma. Tale operazione "cosmopoietica" si compie secondo una modalità specifica che Taziano denomina "divisione" (διάκρισις)¹⁰⁹. Se dunque in Taziano si trova l'affermazione indiscutibile della generazione della materia, non si deve sottovalutare che essa si colloca nel più ampio quadro, di matrice chiaramente platonica, dell'imposizione di una forma su di un sostrato preesistente in uno stato caotico e informe.

L'abbandono dell'ultima forma di resistenza contraria al completo dispiegamento della dottrina della *creatio ex nihilo* si compie nella riflessione di Teofilo di Antiochia († 183/85). Questi, innanzitutto, compone un'opera, ora perduta, intitolata *Adversus Hermogenem*, dedicata appunto alla confutazione della tesi ermogeniana, ma ancor prima platonica, secondo cui Dio avrebbe creato l'universo facendo ricorso ad un sostrato materiale eterno e preesistente¹¹⁰. Ciò che viene rimproverato ad una simile posizione è infatti l'equiparazione a cui essa conduce tra Dio e la materia, errore aggravato per di più dal fatto di descrivere l'azione divina in termini spiccatamente antropomorfi. Teofilo, inoltre, si impegna, in un'altra sua opera di grande importanza intitolata *Ad Autolyicum*, nel considerare dal punto di vista linguistico il significato profondo del termine greco "θεός": se considerato in rapporto all'azione creatrice, esso possiede i valori semantici di "Demiurgo" e di "Creatore" del cosmo¹¹¹. Ben lungi dal costituire una formulazione ridondante, l'accostamento di questi due appellativi serve a precisare come l'azione creatrice divina non si limiti a ordinare demiurgicamente una materia data, ma provveda al contrario alla fabbricazione del materiale stesso su cui opera¹¹². In questo senso,

¹⁰⁷ Cfr. *Or. Graec.* 4.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi* 5.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi* 12.

¹¹⁰ Cfr. Nautin, *Genèse 1, 1-2*, in *In Principio*, cit., pp. 67-69, dove l'autore fornisce le informazioni principali relative alla figura e alla posizione concettuale assunta da Ermogene.

¹¹¹ Cfr. *Aut.* I, 4.

¹¹² Cfr. Torchia, *Creatio ex nihilo*, cit., p. 11.

stupisce relativamente che l'appoggio scritturistico su cui Teofilo fa affidamento non sia *Gen 1*, ma al contrario *2 Mac 7, 28*.

Anche Teofilo rivolge contro il *Timeo* platonico la medesima accusa proferita nei confronti di Ermogene, ossia quella di minare la sovranità divina mediante l'ammissione di un principio materiale eterno e increato¹¹³. Se con Giustino e Atenagora si poteva parlare di una presenza sotterranea e implicita della dottrina della *creatio ex nihilo*, con Teofilo si osserva la sua completa emersione ed esplicitazione. Con Teofilo, in definitiva, giunge a un grado di maturazione considerevole quel processo di affrancamento dalla tradizione filosofica platonica e di definizione positiva in termini cristiani del nucleo concettuale della creazione, in quanto passaggio all'essere dall'assoluto non essere, osservato nelle opere dei Padri Apologisti¹¹⁴.

3.5 Ireneo e Tertulliano

L'intento polemico o apologetico che guida la riflessione dei primi autorevoli pensatori cristiani rappresenta un incentivo di non poco conto ai fini della strutturazione in chiave positiva e sempre più rigorosa della nozione cristiana di *creatio*. Una simile considerazione, che già ha dimostrato la propria validità soprattutto nel caso della speculazione di Teofilo, si addice più che mai alle grandi figure di Ireneo (130-202) e di Tertulliano (155 ca.-230 ca.). Questi ultimi infatti, entrambi vissuti a cavallo tra II e III secolo, rivestono un ruolo preminente nel pensiero cristiano in modo particolare a causa dell'attività polemica che riversano contro le maggiori correnti ereticali dei primi secoli. Proprio all'interno di una simile azione di contrasto, e specialmente di quel determinato ramo rivolto a combattere l'affermazione dei diversi paradigmi concettuali gnostici, assistiamo alla costituzione di un insieme di formulazioni riguardanti la dottrina della *creatio* che possono essere dette, per la prima volta nella storia del pensiero cristiano, "ortodosse".

Ciò che in precedenza veniva affermato solo "rapsodicamente" o in maniera allusiva diviene ora un dato irrinunciabile: leggendo ad esempio le pagine dell'*Adversus Haereses* di Ireneo ci si accorge di come sia affermato con estrema precisione e certezza che Dio ha creato tutto ciò che esiste traendolo dal nulla¹¹⁵, che le cose non possiedono un'esistenza

¹¹³ Cfr. *Aut. I, 4*.

¹¹⁴ Torchia, *Creatio ex nihilo*, cit., p. 11 : «In effect, Theophilus brings to the fore the uniqueness of the Christian conception of creation, that is, as *a bringing into being from absolute non-being*. In this respect, he is representative of a general movement toward the emancipation of Christian creation accounts from the limitations of the ideas and imagery of the *Timaeus*».

¹¹⁵ Cfr. *Adv. Haer. II, 1, 1*.

se non in seguito all'azione creatrice operata da Dio¹¹⁶, che Dio è il solo e onnipotente creatore di tutto ciò che esiste¹¹⁷.

Il medesimo rigore anima anche in questo senso le pagine composte da Tertulliano: anch'egli si esprime in maniera fortemente critica nei confronti della già citata convinzione di origine platonica espressa da Ermogene, secondo cui l'esistenza della materia sarebbe eterna e non derivata. Nella prima sezione dell'*Adversus Hermogenem*, egli applica alla tesi ermogeniana una sorta di *reductio ad absurdum* tesa a dimostrare l'inevitabilità logica della dottrina della *creatio ex nihilo*: se infatti, come sostiene Ermogene, il bene non può derivare né dal principio materiale malvagio, né direttamente da quello divino, poiché la stessa sostanza divina non può possedere nulla di contingente, bisogna allora sostenere che gli esseri siano tratti necessariamente dal nulla¹¹⁸. Nella seconda parte dell'opera, Tertulliano fornisce un'esegesi dei primi versetti della *Genesi* fortemente debitrice nei confronti della riflessione di Teofilo, all'interno della quale è interessante notare il significato assegnato al termine "terra" che compare in *Gen* 1, 2: tale termine non può essere identificato con la materia increata, dal momento che né l'utilizzo del verbo all'imperfetto veicola l'idea di una durata illimitata né gli attributi "deserta" e "informe" devono far pensare alla *ύλη* platonica, poiché indicano solamente l'essere ricoperta dalle acque e il trovarsi in uno stato non organizzato da parte della terra¹¹⁹.

3.6 Origene

A cavallo tra II e III secolo si colloca anche la riflessione di un altro grande e complesso pensatore cristiano, Origene di Alessandria (185-254). A differenza però di quanto detto a proposito di Ireneo e di Tertulliano, con Origene sorge un tentativo di articolazione sistematica e originale della nozione di creazione. L'esordio di una delle opere origeniane più significative, il *De principiis*, contiene l'enumerazione di tre fondamentali insegnamenti riguardanti l'origine del cosmo: il mondo innanzitutto è stato creato, ha avuto origine nel tempo e, in quanto di natura corruttibile, sarà soggetto a distruzione¹²⁰. Origene non si limita poi a sostenere il carattere creato del cosmo, ma si pone esplicitamente in una posizione contraria a quella sostenuta da coloro che affermano l'eternità della materia. Se la convinzione di questi ultimi deve essere combattuta in ossequio alla totale dipendenza delle cose da Dio, Origene riserva un ruolo non secondario nella creazione del cosmo al principio materiale. Proprio per questo egli

¹¹⁶ Cfr. *ivi* II, 10, 4.

¹¹⁷ Cfr. *ivi* II, 30, 9.

¹¹⁸ Cfr. *Adv. Herm.* XV, 1-2.

¹¹⁹ Cfr. *ivi* XXVI-XXIX.

¹²⁰ Cfr. *De princ., Praefatio* 7.

intende la creazione come il risultato di due processi distinti, il primo propriamente “generativo”, in cui Dio avrebbe creato dal nulla il sostrato materiale, il secondo “formativo”, nel quale tale sostrato avrebbe ricevuto ordine e forma¹²¹. In questo senso sono salvaguardati l’unicità divina e il ruolo di requisito fondamentale per l’esistenza di ogni essere creato che spetta alla materia.

Un altro aspetto della teoria origeniana a cui abbiamo più sopra fatto riferimento merita inoltre di essere brevemente discusso. Si tratta del carattere temporale dell’inizio del cosmo, la cui affermazione risulta apparentemente paradossale se si tiene conto che Origene attribuisce all’azione creatrice dispiegata da Dio uno statuto che deve essere collocato nella dimensione dell’eternità. Innanzitutto, il termine “ἀρχή” che ricorre in *Gen* 1 non possiede secondo Origene un significato temporale: come infatti dimostrano diversi passi della Scrittura, e nella maniera più stringente *Prov* 8, 22, tale vocabolo viene correttamente inteso solo se riferito alla Sapienza, ossia al Verbo eterno di Dio. Ritenere inoltre che Dio sia rimasto inoperoso, che la sua bontà sia stata priva di un oggetto a cui rivolgersi e il suo dominio non esercitabile, costituisce agli occhi dell’esegeta alessandrino un’assurdità¹²². Se tuttavia si considera lo statuto creaturale, contingente e perituro del cosmo, non sembra credibile che esso si collochi sullo stesso piano dell’azione creatrice divina. In questo senso, Origene può ritenere che l’origine del cosmo sia temporale e costituisca solamente un primo piano del processo ciclico che si conclude di volta in volta con una dinamica di annientamento.

3.7 Basilio, Gregorio di Nissa e Ambrogio

L’ingresso nel IV secolo, secolo in cui nasce anche Agostino, segna un ulteriore passo in avanti per quanto riguarda la riflessione cristiana sulla creazione. È in questo secolo, infatti, che fiorisce una serie considerevole di raffinati commentari aventi per tema l’esegesi degli insegnamenti scritturistici concernenti l’origine del cosmo. Se non si può dire che nasca in quest’epoca il genere letterario dell’“Esamerone”- il termine *Hexaëmeron* infatti è riconducibile a Filone, fatto che lascia trasparire come la letteratura cristiana si inserisca sulla scia di un ramo già codificato della letteratura giudaica¹²³ -, è tuttavia fuor di dubbio che nel corso del IV secolo esso conosca in ambito cristiano una fioritura senza pari. Basti ricordare, tra le altre, le figure di Basilio di Cesarea, di Gregorio Nisseno e di Ambrogio di Milano.

Basilio (329-379) pronuncia le sue nove *Omellerie sull’Esamerone* verosimilmente durante la settimana santa del suo ultimo anno di vita, il 378. Il tentativo messo in atto dal vescovo di Cesarea è quello di comprendere il testo delle Scritture, e precisamente il

¹²¹ Cfr. *ivi* II, 2, 2.

¹²² Cfr. *ivi* III, 5, 3.

¹²³ Cfr. Congar, *Le thème*, in *L’homme devant Dieu*, cit., p. 198, n. 43.

racconto delle origini contenuto nella *Genesi*, secondo il senso letterale, per evitare così di cadere negli errori insiti nelle letture allegoriche compiute da quegli esegeti che superbamente si ritennero più sapienti dei pronunciamenti dello Spirito Santo¹²⁴. In quest'ottica deve essere compreso e creduto che *Gen 1, 1* si riferisce alla effettiva creazione divina di tutte le cose a partire dal nulla.

Basilio nota come l'eccezionalità dell'azione creatrice non risieda unicamente nell'aver tratto dal nulla e ordinato la materia, ma anche nell'averlo fatto unicamente a partire da se stesso. Questa convinzione lo induce a opporsi nettamente al modello demiurgico e semi-creazionista di stampo platonico, come risulta evidente dall'analisi semantica del verbo ποιέω, associato in senso proprio all'autentica attività creatrice, e opposto rispettivamente alle forme verbali ενεργέω, che rimanda ad una produzione di tipo artigianale, e ὑφίστημι, che propriamente significa "modellare", "foggiare" un dato materiale¹²⁵.

Questa meticolosa attenzione nel non lasciare spazio alcuno a qualsivoglia visione dualistica o concezione che riduca la creazione ad un'azione ordinatrice esercitata su di un sostrato materiale esistente *ab aeterno* non poteva esimersi dal fare i conti con il luogo in questo senso forse più ambiguo e decisivo di tutte le Scritture, ossia *Gen 1, 2*. L'obiettivo di Basilio è dunque quello di dimostrare come la terra informe e deserta di cui parla Mosè non sia la materia increata teorizzata dalla tradizione platonica. Tale finalità viene da Basilio perseguita mediante un duplice ordine di considerazioni: innanzitutto, egli fonda la propria certezza riguardante la natura creata della materia sul fatto che quest'ultima è in sé priva di qualità, forma e bellezza. Una simile realtà, in quanto tale, non può possedere le medesime prerogative divine o costituire un principio increato accostabile allo statuto dell'essere di Dio. In un secondo momento, il vescovo di Cesarea adduce un'ulteriore ragione, in base alla quale appare legittimo considerare la materia come non esistente *ab aeterno*.

Questa ragione ulteriore rappresenta sostanzialmente una variazione della prima: se infatti si ammette che Dio abbia agito su di un sostrato materiale preesistente e a lui inferiore, bisogna al contempo vincolarne l'azione alla necessità di creare un prodotto ineguale e non consono alla sua dignità. Considerare eterna la materia di cui si compone il cosmo conduce dunque, secondo Basilio, all'assurda conseguenza di vincolare il Creatore a un'azione creatrice di carattere difettivo e necessitato¹²⁶.

Basilio tratta dunque la delicata esegesi di *Gen 1, 2* sgomberando il campo da ogni residuo di dualismo o di semi-creazionismo. Un altro importante nodo teologico sul quale egli insiste è rappresentato dal termine "ἀρχή" con cui esordiscono le Scritture: il quesito fondamentale che il vescovo di Cesarea non esita ad affrontare è precisamente quello riguardante il carattere temporale o intemporale che deve essere assegnato a tale

¹²⁴ Cfr. *Hom. Hex.* IX, 1.

¹²⁵ Cfr. *ivi* I, 8.

¹²⁶ Cfr. *ivi* II, 2.

vocabolo. In primo luogo, Basilio sostiene con nettezza che il mondo fisico è giunto all'essere nel tempo (ἀπό χρόνου), così come, nel tempo, esso conoscerà la corruzione (ἐν χρόνῳ)¹²⁷. Ci si attenderebbe dunque che, all'affermazione del carattere temporale dell'origine del cosmo, facesse seguito l'attribuzione di uno statuto temporale anche alla creazione divina. Basilio tuttavia non si dimostra di quest'avviso: Dio infatti, in quanto sommo fattore dell'universo, non può ragionevolmente essere vincolato alla successione cronologica e al divenire, che notoriamente rappresentano forme di limitazione a cui solo le creature, nella loro esistenza terrena e derivata, sono soggette. In ossequio a questa duplice convinzione, il termine ἀρχή con cui si apre il libro della *Genesi* viene interpretato in riferimento all'inizio temporale del cosmo, inizio tuttavia che non riguarda l'esistenza della totalità degli esseri. Secondo Basilio, infatti, la creazione temporale delle realtà visibili di cui parlano le Scritture deve presupporre una creazione eterna delle entità spirituali e incorporee. Sulla scorta dell'influenza della tradizione platonica, inoltre, il vescovo di Cesarea sottolinea con forza che l'ἀρχή della successione temporale in cui si colloca l'esistenza degli esseri corporei possiede un carattere extra-temporale, così come il principio della strada, in quanto tale, si distingue da quest'ultima¹²⁸.

Anche il fratello di Basilio, Gregorio di Nissa (335-395 ca.), fu un acuto commentatore del testo della *Genesi* e maturò, grazie alla propria riflessione, una serie di convincimenti speculativi di notevole importanza e originalità. Due sono le opere di Gregorio che rivelano la sua attenzione e la sua acutezza nell'affrontare la tematica della creazione. In occasione della Pasqua dell'anno 379, egli offre al fratello Pietro di Sebaste un testo, il "Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου", più conosciuto secondo il titolo latino *De opificio hominis*.

Tale testo si propone di essere la continuazione delle *Omèlie* di Basilio e a più riprese prende in esame la sezione narrativa di *Gen 1*, 1-25. In seguito a una serie di ulteriori questioni sollevate dal fratello a cui l'opera era stata inviata, Gregorio compone nello stesso anno un breve trattato sul cui titolo la tradizione manoscritta si rivela incerta, forse a causa dell'esitazione dei lettori nell'interpretare la finalità propria del testo: convenzionalmente, ci si attiene alla formula più breve e più anticamente attestata, ossia "Εἰς τὴν Ἑξαήμερον", che in latino viene tradotta *In Hexaemeron*¹²⁹.

Non potendo rendere conto della complessità delle riflessioni prodotte da Gregorio in rapporto al racconto della creazione, mi limito ad accennare ad alcuni sviluppi contenuti all'interno di questo secondo testo relativamente a una questione cruciale,

¹²⁷ Cfr. *ivi* I, 3.

¹²⁸ Cfr. *ivi* I, 6.

¹²⁹ Per una discussione delle informazioni principali sull'opera, si veda J. Rousselet, *Grégoire de Nysse, avocat de Moïse*, in *Principio*, cit., pp. 95-113, dove l'autore (alle pp. 95-96) discute con acribia la questione della tradizione manoscritta relativa al titolo dell'opera e cerca al contempo di individuarne l'obiettivo principale. La lettura per cui si propende è che esso costituisca in chiave apologetica una sorta di *defensio Moysis* rivolta contro una serie di obiezioni sollevate da alcuni ambienti intellettuali, vicini al fratello Pietro di Sebaste, insoddisfatti della lettura del testo genesiaco fornita da Basilio.

ossia l'esegesi di *Gen* 1, 2, che aveva impegnato anche Basilio. Tale scelta mi sembra giustificata, non solo tenendo conto dell'importanza di tale questione e dell'originalità con cui Gregorio si relaziona ad essa, ma anche per le evidenti affinità che avvicinano una simile problematica a quella che condurrà Agostino a ricorrere alla dottrina delle *causales rationes*.

Gregorio riconosce che tutti gli esseri creati da Dio sono essenzialmente “puri pensieri e puri concetti” (ἔννοιαι ψιλαί καὶ νοήματα)¹³⁰. Ciò equivale a riconoscere che tutta la creazione è conosciuta da Dio dalle origini, ancor prima che essa fosse posta in essere, come per altro attesta la Scrittura in *Dn* 13, 42¹³¹. In questo senso la totalità delle qualità fisiche degli esseri avrebbe potuto essere generata istantaneamente in occasione dell'unico atto creativo, se tra tali qualità non vi fosse stata l'estensione, e precisamente l'estensione temporale (τὰ χρονικά διαστήματα)¹³².

Il concetto di διαστήμα costituisce “l'essere circoscritte in una dimensione finita che si muove verso un fine”¹³³ da parte delle creature: all'infuori di Dio, al quale unicamente si addice l'attributo ἀδιάστατος, tutte le creature, materiali o spirituali che siano, non sfuggono all'essere inglobate nella dimensione del διαστήμα. Quest'ultima, proprio in virtù del carattere onnicomprensivo che possiede, risulta inerente alle più diverse realtà, ma secondo gradi di implicazione differenti: in questo senso, essa “funge da criterio di discriminazione tra le varie creature, coincidendo di fatto con il grado e il modo di essere che compete ad ogni creatura”¹³⁴.

Gregorio deve quindi fondare adeguatamente la necessità dell'esistenza della successione cronologica, posta in essere secondo un atto intemporale ed eterno: la ragione originaria della manifestazione degli esseri nel tempo risiede per Gregorio in un atto creativo posto al di fuori del tempo. L'apparizione diacronica degli esseri viventi risiede a sua volta nella legge e nell'ordine che Dio iscrive nel corso della natura, affinché esso si riveli razionale e organizzato. I giorni della creazione dunque, sulla base dei quali il racconto della creazione redatto da Mosè è articolato, altro non sono secondo Gregorio che tappe successive della manifestazione e dell'ordinamento degli elementi a partire da un'azione eterna e simultanea operata da Dio secondo la propria natura¹³⁵.

Proprio a quest'altezza, si inserisce la questione dell'esegesi di *Gen* 1, 2: a partire da questo luogo scritturistico, Gregorio intende dimostrare come lo stato iniziale del mondo comporti, necessariamente e in potenza, il dispiegamento dell'ordine futuro del cosmo. L'immagine della “terra invisibile e informe” (ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος) utilizzata da Mosè indica infatti, secondo Gregorio, che originariamente tutte le cose furono create in

¹³⁰ Cfr. *In Hex.* 69 B.

¹³¹ Cfr. *ivi* 72 B.

¹³² Cfr. *ivi* 77 B.

¹³³ Cfr. G. Ferro Garel, *Gregorio di Nissa - L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Il leone verde, Torino 2004, p. 204.

¹³⁴ Cfr. *ivi*, p. 205.

¹³⁵ Cfr. Rousselet, *Grégoire de Nysse*, in *In Principio*, cit., p. 105.

potenza, che cioè in occasione dell'azione creatrice venne istituita una sorta di "potenza seminale" (σπερματική δύναμις) finalizzata alla nascita di tutti gli esseri, senza che però questi stessi esseri fossero posti in essere individualmente e attualmente¹³⁶.

Se dunque tutte le singole qualità di ogni singolo essere futuro sono state fondate in origine, senza che per questo venissero al contempo a manifestarsi, dire che la terra era "invisibile e informe" equivale ad affermare che la materia al contempo "era e non era" (ἦν καὶ οὐχ ἦν)¹³⁷. Gregorio, dunque, distingue, mosso in buona parte anche da alcuni dubbi che Pietro di Sebaste recava irrisolti dopo aver letto le *Omèlie* di Basilio, tra l'atto creativo vero e proprio (ποιεῖν) e un secondo momento nel quale gli esseri vengono compiutamente alla luce (κατασκευάζειν): quest'ultimo comprende, come detto, una prima manifestazione potenziale delle diverse qualità degli elementi e il loro dispiegamento definitivo. Probabilmente, la dottrina della presenza in potenza di tutti gli esseri nello stato iniziale del cosmo viene collegata a *Gen 1, 2* da Gregorio in base ad una serie di dati esegetici contenuti nella riflessione di Basilio riguardante il termine "terra" che compare nel secondo versetto delle Scritture.

Gregorio però assume una posizione più radicale rispetto a quella del fratello, sostenendo che il termine terra veicola precisamente l'idea un *substratum*, di un ὑποκείμενον, sul quale vengono a depositarsi individualmente le qualità che contraddistinguono la totalità degli esseri. La riflessione di Gregorio rivela a questo punto un'ambiguità di fondo, poiché giustifica sia l'identificazione della terra con l'insieme ancora potenziale delle varie qualità, tra cui la più significativa si rivela quella del διαστήμα, sia l'equivalenza tra la terra e un *substratum* capace di accogliere le singole qualità, ma diverso in quanto tale da esse.

Senza addentrarsi in una questione di tale complessità¹³⁸, mi accontento di fornire una considerazione d'insieme sul tenore degli sviluppi esegetici che Gregorio ha proposto nel tentativo di comprendere il significato più proprio di *Gen 1, 2*. Le sue riflessioni, infatti, possiedono un andamento molto complesso e legato a doppio filo con un ambito di pensiero più propriamente filosofico: il Nisseno, che intende difendere l'autorità del testo mosaico dinnanzi alle perplessità avanzate da un pubblico colto di lettori delle *Omèlie* basiliane, si impegna in un'operazione di notevole spessore culturale. Nell'insieme della sua proposte esegetica, facendo attenzione a non farsi catturare dalle maglie troppo strette di alcuna scuola filosofica tradizionale, egli tenta di lasciar risplendere la luce dell'unicità del Dio creatore, concepito sotto una patina sulla quale traspaiono i riflessi della speculazione platonica, sfrondata dai rami secchi della mitologia demiurgica e opposta al materialismo proprio alla scuola stoica¹³⁹.

¹³⁶ Cfr. *In Hex.* 77 D.

¹³⁷ Cfr. *ivi* 80 A.

¹³⁸ Cfr. Rousselet, *Grégoire de Nysse*, in *In Principio cit.*, pp. 107-109.

¹³⁹ Cfr. *ivi*, p. 106.

L'ultimo pensatore cristiano al quale faccio riferimento prima di dedicarmi all'esposizione dei tratti fondamentali della filosofia agostiniana della creazione è Ambrogio (339-40-397). Quasi sicuramente durante la settimana santa dell'anno 387, forse sotto gli occhi dello stesso Agostino, il vescovo di Milano pronunciò una serie di *Omelie sull'Esamerone*, aventi per tema il racconto biblico della creazione. Pur risentendo fortemente dell'influenza di Basilio, Ambrogio si differenzia profondamente da quest'ultimo ponendosi alla ricerca del significato allegorico, simbolico e profondo che pervade la narrazione mosaica delle origini del cosmo. Un primo bersaglio polemico contro il quale si scaglia la riflessione del vescovo di Milano è rappresentato dalla tradizionale teoria platonica della materia eterna e increata. Facendo leva sull'autorità delle Scritture, in modo particolare di quelle neotestamentarie, come dimostra l'impiego che viene fatto in questo senso di *Gv* 8, 25, Ambrogio sottolinea il ruolo di sommo creatore di tutte le cose, e della loro stessa materia, da parte di Dio. Con un intento analogo il termine ἀρχή che apre il racconto contenuto in *Gen* 1 viene identificato con il *Verbum* di cui in *Gv* 1, 3 si dice che "*omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil, quod factum est*". Questa breve sequenza di citazioni scritturistiche costituisce per Ambrogio una formidabile triade opposta dalla rivelazione cristiana agli errori filosofici della cosmologia pagana. Il mondo ha bisogno di un cominciamento, come afferma la Scrittura, e questo significa che deve essere esistito un tempo in cui ancora esso non era: il cosmo è dunque coerentemente stato creato dal nulla¹⁴⁰. L'espressione "*In principio*" possiede secondo il vescovo milanese tre distinti significati: essa può essere impiegato in chiave temporale, se ci si domanda quale sia il tempo in cui il cosmo fu creato: in chiave numerica, se ci si interroga sulle realtà create per prime: e, da ultimo ma nel suo significato principale, per veicolare l'idea del *fundamentum* dal quale tutte le cose hanno tratto origine e in cui tutte trovano sostentamento¹⁴¹.

Quest'ultimo valore semantico viene analizzato in riferimento a uno dei luoghi capitali dell'esegesi cristiana della *Genesi*, ossia *Gen* 1, 2. Lo stato originario di indeterminatezza in cui si trovava la terra viene interpretato come la testimonianza fornita da Mosè del fatto che l'azione creatrice divina abbia posto in essere a partire dal nulla tutte le realtà¹⁴². Alla triade di espressioni bibliche che Ambrogio considera determinanti nella formulazione della propria speculazione relativa alla creazione si aggiunge anche *Rm* 11, 36, dove l'Apostolo afferma: "*ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*".

Ambrogio dedica a quest'ultima una profonda analisi, attraverso cui vengono assegnati alle tre preposizioni contenute nel versetto paolino altrettanti valori semantici distinti: la preposizione *ex* indica il materiale stesso della creazione, *per* rimanda all'operazione per mezzo della quale l'universo è unificato e reso armonioso, e *in* lascia

¹⁴⁰ Cfr. *Hexaem.* I, 3. 9.

¹⁴¹ Cfr. *ivi* I, 4, 12.

¹⁴² Cfr. *ivi* I, 4, 16.

trasparire il fine verso cui Dio dirige il corso di tutte le cose¹⁴³. In questo senso, viene confermata e rafforzata la convinzione, già precedentemente espressa, che ogni realtà esistente deve in ultima istanza essere ricondotta, affinché la sua origine possa essere spiegata, al libero atto creatore divino avvenuto a partire dal nulla.

4 I caratteri dell'indagine cristiana sulla creazione

Questa breve panoramica concernente la meditazione e l'esegesi che i pensatori cristiani dei primi secoli hanno praticato in rapporto al racconto delle origini contenuto nelle Scritture, sebbene non sia stata condotta in maniera analitica e non permetta di riscontrare nel dettaglio gli eventuali rapporti di influenza, analogia o discordanza intercorrenti tra il pensiero di Agostino e quello di coloro che lo hanno preceduto, mi è sembrato utile e proficua. Essa permette infatti di ricostruire alcuni elementi fondamentali della tradizione di pensiero in cui la riflessione agostiniana sulla creazione nasce e prende forma. Provo, a tal proposito, a tracciare un breve bilancio dei dati più significativi che sono emersi nel corso del presente capitolo.

L'attenzione dei pensatori cristiani in rapporto alla tematica della creazione si è esplicitata dando vita a quello che si potrebbe definire un "fatto letterario" di natura davvero notevole: i primi quattro secoli dell'era cristiana conoscono infatti il proliferare di un'ininterrotta serie di scritti concernenti l'opera dei sei giorni o il commento più o meno puntuale e più o meno esteso del testo biblico della *Genesi*. Un simile genere letterario andrà progressivamente definendosi e uniformandosi, senza che per questo scompaiano le differenze di approccio e l'originalità esegetica e speculativa dei vari autori che in esso scelgono di cimentarsi. Accanto alla pressoché costante presenza, a livello di catechesi battesimali o di formulario destinato al culto, della fede nel Dio unico, onnipotente e creatore, si apre quindi in ambito cristiano un ulteriore spazio dedicato a una serie di riflessioni, di esplicazioni speculative e di discussioni finalizzate alla difesa e all'edificazione in chiave positiva di questa stessa verità di fede.

Da quanto detto, emerge già un secondo elemento fondamentale: se è vero che la letteratura cristiana che discute e approfondisce la tematica della creazione trova nel confronto, spesso molto aspro e serrato, con la filosofia dei grandi maestri greci uno stimolo importante e decisivo, capace di renderla più rigorosa e consapevole, bisogna sottolineare come tra queste due forme di pensiero intercorra un rapporto sintetizzabile fondamentalmente in termini di eterogeneità¹⁴⁴. La speculazione cristiana non si propone né si autocomprende come una riflessione di carattere primariamente razionale tendente a individuare in chiave univocamente "scientifica" lo statuto e la genesi del cosmo e degli

¹⁴³ Cfr. *ivi* I, 5, 19.

¹⁴⁴ Cfr. Torchia, *Creatio ex nihilo*, cit., pp. 4-5.

esseri che esso contiene, ma, al contrario, si colloca sul piano del rapporto personale e salvifico che lega il credente al Dio creatore e prende le mosse a partire da una verità rivelata che intende confermare e approfondire, affinché sia riconosciuta come la sola e autentica verità degna di fede. Pur non potendo esaminare adeguatamente i numerosi sviluppi che una simile affermazione meriterebbe, mi sento in dovere di offrire a tal proposito alcune brevi precisazioni.

Come detto, non sono un intento di tipo scientifico o un metodo induttivo legato all'osservazione empirica dei fenomeni naturali¹⁴⁵ le principali ragioni che muovono la riflessione cristiana sulla creazione. Se è vero che in alcuni casi il tentativo di conciliare la rivelazione divina con le dottrine puramente umane della filosofia pagana ha dato vita a quelle che sono state definite "le prime tracce della scienza astronomica dei cristiani"¹⁴⁶, è altrettanto vero il fatto che le riflessioni dei Padri della Chiesa non sembrano animate dal desiderio di possedere una conoscenza minuziosa e approfondita delle teorie riguardanti gli elementi o i corpi celesti¹⁴⁷. Al contrario, è su di un numero piuttosto esiguo di nozioni basilari che i Padri poggiano la propria attività esegetica e speculativa, non proponendosi di estendere effettivamente i confini delle proprie conoscenze nel campo degli studi fisici o astronomici.

Sarebbe tuttavia sbrigativo e non conforme al vero un giudizio che si limitasse a definire anti-scientifico l'approccio speculativo messo in campo dai pensatori cristiani. Il fatto che il loro discorso possa apparire a un osservatore contemporaneo irrazionale e totalmente incompatibile con i canoni che definiscono il moderno criterio di scientificità non significa che l'intera riflessione dei pensatori cristiani dei primi secoli non possenga un intento di autentica comprensione della genesi e dello statuto reali del cosmo. Una simile considerazione si rivela pertinente soprattutto a proposito di un pensatore quale Agostino, che nella sua opera maggiore dedicata alla tematica della creazione, il *De Genesi ad litteram*, chiarisce in maniera inequivocabile la necessità, da parte di ogni annunciatore del messaggio cristiano, di non misconoscere la verità annunciata dalle Scritture opponendola ai dati indubitabili forniti dalla scienza conformemente all'evidenza degli accadimenti fenomenici. In questo senso, secondo Agostino, la ragione e la fede si pongono fianco a fianco nel riconoscimento del medesimo e solo contenuto veritativo: ogni tesi falsa sullo stato delle cose è contraria alla rivelazione contenuta nel testo sacro,

¹⁴⁵ Congar, *Le thème*, in *L'homme devant Dieu*, cit., pp. 213-214: «Ils [scil. Les Pères de l'Église] n'avaient à peu près aucune idée d'une connaissance des choses tirée de l'expérience, en tout cas pas de l'expérimentation rationnellement instituée, renouvelable, mathématisée. Ils connaissaient ou croyaient connaître les choses à partir des textes, non à partir des choses elles-mêmes».

¹⁴⁶ Cfr. P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic 2*, Hermann, Paris 1914, p. 395.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 396: «Les Pères de l'Église ne semblent nullement se piquer d'une connaissance minutieuse et approfondie des théories relatives aux éléments ou aux corps célestes; la science qu'ils supposent chez auditeurs ou leurs lecteurs, celle dont ils paraissent eux mêmes se contenter, se compose d'un petit nombre de propositions simples et générales».

così come, viceversa, ogni affermazione contraria alle Scritture non può che essere falsa. Ne consegue dunque che la contraddizione da parte di qualsivoglia cristiano, nel nome della propria erronea credenza, del patrimonio di conoscenze scientifiche osservabili e verificabili costituisce unicamente un'esposizione dei Libri Sacri nella loro totalità al discredito e alla diffidenza da parte degli uditori pagani¹⁴⁸. Com'è noto, una simile posizione capace di conciliare l'autonomia, la complementarità e l'accordo reciproci tra la fede cristiana e la prassi della speculazione scientifica incontrarono l'approvazione di Galileo, che proprio all'*auctoritas* di Agostino fece ricorso in una celebre missiva inviata a Cristina di Lorena nell'anno 1615.

Tornando a quanto stavo osservando, cerco brevemente di esporre le ragioni che determinano l'atteggiamento che i primi pensatori cristiani adottano nei confronti della scienza cosmologica profana e che non deve essere inteso nei termini di un totale rifiuto, quanto piuttosto in quelli di un'accettazione parziale, nei limiti della compatibilità della scienza con le verità rivelate nelle Scritture. Come già emerso dal discorso precedentemente condotto, i Padri si muovono all'interno di un orizzonte di pensiero circoscritto e in conformità all'insegnamento delle sacre Scritture. Tuttavia, l'accettazione di un dato stabilito previamente rispetto al corso delle indagini proposte, e dunque sostanzialmente presupposto, non appare ai loro occhi come un sintomo di rinuncia nei confronti del rigore e dell'acribia della ricerca scientifica e filosofica, ma al contrario come la garanzia di un discorso condotto sin dal principio con il maggior livello veritativo possibile. Il legame con il testo sacro non costituisce dunque, a ben guardare, un'inibizione del pensiero, ma, più profondamente, la sua massima liberazione e il suo più alto esercizio¹⁴⁹.

La verità di cui si ricercano le trame è da subito rivelata all'interno di una serie di testi di ispirazione divina e compito del pensatore cristiano è perciò quello di comprenderne a pieno il contenuto. L'adesione al dato rivelato, in questo senso, non viene intesa dai Padri che indagano l'origine del cosmo come un relegare definitivamente il discorso su un piano caratterizzato dall'irrazionalità e dal fideismo ingenuo. Uno statuto controverso e inattendibile, se paragonato all'accordo vigente tra gli autori sacri, si rivela invece ai loro occhi quello con cui si presentano la letteratura e la filosofia profana, le quali, ospitando al proprio interno un'interminabile serie di contrasti e disaccordi,

¹⁴⁸ *Gn. litt.* I, xix, 39 (CSEL 28/1, pp. 28-29, xxii-xi): «Turpe est autem nimis et perniciosum ac maxime cauendum, ut christianum de his rebus quasi secundum christianas litteras loquentem ita delirare audiat, ut, quemadmodum dicitur, toto coelo errare conspiciens risum tenere vix possit. Et non tam molestum est, quod errans homo deridetur, sed quod auctores nostri ab eis, qui foris sunt, talia sensisse creduntur et cum magno eorum exitio, de quorum salute satagimus, tamquam indocti reprehenduntur atque respuuntur. Cum enim quemquam de numero christianorum in ea re quam optime norunt errare comprehenderit et uanam sententiam suam de nostris libris adserere, quo pacto illis libris credituri sunt de resurrectione mortuorum et de spe uitae aeternae regnoque coelorum, quando de his rebus, quas iam experiri uel indubitatis numeris percipere potuerunt, fallaciter putauerint esse conscriptos?».

¹⁴⁹ Cfr. W. Christian, "Augustine on the Creation of the World", *HThR*, 46 (1953), pp. 1-25, p. 2.

potrebbero ben essere descritte, utilizzando la nota immagine a cui Kant ricorrerà per descrivere la storia della metafisica pre-critica, come “un campo di lotte senza fine”.

Infine, il ruolo non primario assegnato dai Padri a quella che modernamente potremmo definire una “considerazione scientifica del mondo” si deve rinvenire nello spirito stesso che anima le pagine delle Scritture. Come ho avuto modo di dire esaminando brevemente l'esordio del libro della *Genesi*, la tematica della creazione non viene introdotta con finalità unicamente protologiche o con l'intento di fare chiarezza in maniera incontrovertibile sul processo mediante il quale si è originato l'universo, ma si fonde, assieme alla promessa escatologica della salvezza, in un *unicum*, costituito dalla vicenda del rapporto intimo e dell'Alleanza che legano il popolo ebraico, e con esso l'intero genere umano, al Dio unico, fedele, personale, onnipotente, creatore e salvatore del cosmo e della storia.

Un'ultima considerazione che è emersa dalla precedente trattazione riguarda il carattere evolutivo della parabola lungo cui si dispongono i diversi sviluppi della letteratura “esameronale” dei primi secoli. Abbiamo visto infatti chiaramente come uno spirito diverso guidi le riflessioni ancora sporadiche che sono andate costituendosi nel corso del II secolo e quelle maggiormente mature e propositive che sono sorte a cavallo tra terzo e quarto secolo. Tuttavia, l'intero processo può essere distintamente compreso in termini di continuità, se si osservano l'emersione e la progressiva strutturazione di una serie di nuclei concettuali e dottrinali fondamentali. Essi sono stati definiti e precisati da un lato in accordo con le verità contenute e insegnate nei testi scritturistici, dall'altro in opposizione a una serie di tesi tipiche della tradizione della sapienza pagana, tra le quali spiccano l'eternità del cosmo o della materia, il carattere necessario dell'origine dell'universo avvenuta secondo un processo emanatistico, il dualismo metafisico. A queste ultime, il pensiero cristiano ha contrapposto la progressiva emersione della fede in un'azione creatrice divina libera, eterna, non condizionata da alcuna forma di costrizione e non limitata dall'esistenza di nessun principio esterno e coeterno a Dio, quale poteva essere ad esempio la *ὕλη* platonica. Il nucleo profondo della più matura definizione della posizione dei Padri è riassumibile nella dottrina della *creatio ex nihilo*, di cui ho provato a seguire gli sviluppi principali a partire dalla sua comparsa a livello implicito sino alla sua definitiva affermazione in qualità di verità di fede inattaccabile¹⁵⁰.

La riflessione agostiniana sulla creazione non si sviluppa e si alimenta solamente nel quadro della speculazione cristiana sull'origine del cosmo. Essa, infatti, si determina e si arricchisce da un lato nel confronto e nella discussione con le tesi classiche della filosofia pagana, dall'altro mediante la netta opposizione alla proliferazione, a partire dal seno del

¹⁵⁰ Cfr. T. Van Bavel, “The Creator and the Integrity of Creation in the Fathers of the Church, especially in St. Augustin”, *AugSt*, 21 (1990), pp. 1-33, dove l'autore cerca di delineare un bilancio delle innovazioni e delle differenze contenute all'interno dell'indirizzo di pensiero dei Padri cristiani in rapporto alle principali tesi riguardanti la genesi e lo statuto del cosmo sostenute dalla tradizione filosofica.

Cristianesimo stesso, di correnti religiose ereticali. Ho approfondito in quest'ottica i contenuti della cosmogonia manichea, i quali giocarono un ruolo fondamentale in rapporto alla genesi della definizione agostiniana della nozione di *creatio*.

Il dato che comunque mi è parso maggiormente interessante e che è emerso nel corso dell'esposizione in modo solamente indiretto è quello costituito dall'esistenza di un repertorio tradizionale di obiezioni e di paradigmi ostili con i quali la fede cristiana è costretta nel corso dei primi secoli a confrontarsi. Dualismo gnostico-manicheo, pessimismo antropologico, assoluta svalutazione della realtà materiale, esistenza di un tempo anteriore alla creazione, modello emanantistico-necessario di tipo neoplatonico, ipostatizzazione di un paradigma ideale eterno, eternità del mondo, interpretazione contingente dell'azione creatrice, critica all'impiego di un paradigma tecnomorfo, accusa di antropomorfizzazione della natura divina, sono le principali insidie che da differenti angolature attentano all'integrità e alla coerenza della visione filosofico-teologica di indirizzo cristiano. Cercherò di mettere in luce, nel corso del seguente capitolo, quali posizioni Agostino assuma in rapporto a questi diversi modelli facendo leva sul contenuto del primo versetto della *Genesi*.

CAPITOLO QUARTO

«In principio fecit Deus caelum et terram»: Agostino interprete dell'esordio delle Scritture

Nel corso del capitolo terzo ho avuto modo di notare come la definizione e la comprensione della dottrina cristiana della creazione costituiscano un interesse fondamentale e costante per Agostino. Ho inoltre fatto riferimento, in tre diverse sezioni, ad altrettanti orizzonti dottrinali e filosofici che segnarono profondamente, sia sotto l'aspetto del confronto polemico sia sotto quello della convergenza speculativa, l'itinerario teologico e spirituale del vescovo d'Ippona. Nell'ordine, mi sono occupato (1) dell'insegnamento cosmogonico e religioso di Mani, oggetto di venerazione prima, e di totale rifiuto poi, da parte di Agostino, (2) di alcune vicende legate all'eredità platonica in ambito cosmologico e, infine, (3) degli sviluppi più significativi della dottrina giudaico-cristiana relativa alla genesi del cosmo (dal primo capitolo della *Genesi* sino alla letteratura esameronale dei Padri del IV secolo).

Il vescovo di Ippona si inserisce a pieno titolo e in modo eccellente all'interno di quest'ultimo indirizzo letterario e "filosofico", dal momento che egli si dedica ripetutamente al commento e all'esegesi dell'esordio della *Genesi*. Questo luogo delle Scritture possiede, secondo Agostino, un'importanza decisiva sia dal punto di vista della comprensione teologica di alcuni quesiti fondamentali relativi alla creazione divina dell'universo sia da quello dell'autocomprensione interiore e dell'elevazione al Creatore, come dimostrano ad esempio gli ultimi tre libri delle *Confessiones*.

1 Agostino e l'esordio delle Scritture

Se la tematica della creazione gioca un ruolo da sempre decisivo e affascina profondamente lo spirito agostiniano, l'accettazione positiva e la comprensione delle Scritture da parte del vescovo d'Ippona furono gradualmente e dovettero vincere una pericolosa reticenza iniziale¹. Avventurandosi infatti alla ricerca della tematica della creazione nelle pagine delle opere di Cassiciaco, composte nel periodo appena successivo alla conversione, ci si accorge che certo vi trova spazio una serie di citazioni e di rimandi scritturistici, ma al contempo che l'attenzione al dettato biblico non possiede certamente

¹ Cfr. A. Solignac, *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin*, in *In Principio, Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 153-171, pp. 153-155.

lo spessore e la rilevanza di cui invece godrà nelle opere composte di lì a qualche anno². In queste ultime infatti, le Scritture occupano una posizione predominante a causa del triplice abito con cui Agostino si è rivestito nell'arco temporale che lo ha condotto all'episcopato, ossia quello di pastore, di apologeta e di spirito religioso devoto al testo sacro³.

Entrando maggiormente nel dettaglio, Agostino dedica ai primi capitoli della *Genesi* ben quattro distinti commentari, ai quali si può aggiungere un quinto testo che, per estensione e importanza, risulta imprescindibile ai fini della definizione della sua comprensione del dettato scritturistico. Nel corso degli anni 388-389⁴ per la prima volta, nel *De Genesi contra Manichaeos*, egli prende in considerazione il racconto biblico delle origini per difenderlo, per mezzo di una lettura esegetica di tipo allegorico, dalle aberranti letture materialistiche perpetrate dai manichei.

Non soddisfatto forse di una tale tipologia ermeneutica, e forse desideroso di sconfiggere i manichei proprio nell'ambito a loro stessi più congeniale, quello dell'attenzione puntigliosa alla lettera del testo sacro, Agostino decide di cimentarsi nell'interpretazione letterale dell'esordio della *Genesi*. Il commentario che ne scaturisce, la cui tormentata composizione impegna l'ipponate negli anni che vanno dal 390/91 al 393/94⁵, non viene però portato a termine. Lo scopo di comprendere il valore storico e letterale delle Scritture che egli si era proposto si rivela infatti agli occhi di Agostino, ancora inesperto nella pratica dell'esegesi scritturistica (*in Scripturis exponendis tirocinium meum*), oltremodo gravoso (*tanta sarcinae mole*). La pubblicazione del testo, intitolato appunto *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, risale ad un periodo successivo alla composizione delle *Retractationes*, e comprende alcune aggiunte apportate da

² S. McCormack, "Augustine reads Genesis", *AugSt*, 39 (2008), pp. 5-47, p. 7: «And yet, Scripture, while accepted as divine authority, was mentioned during these conversations on only the rarest of occasions, as though it could stand at the conclusion of the search for truth and blessedness, but could not lead there, could not yield the kind of conceptual precision that Augustine expected from his students».

³ *Ivi*, p. 9: «This changed in subsequent years, when the Scriptures became an ever more powerful presence in his thoughts, and he felt called upon to explain them to Christians, defend them against critics and –not least– to mediate upon them himself so as to listen to God speaking to him».

⁴ Secondo *retr.* I, x[ix], 1, il *De Genesi contra Manichaeos* è la nona opera di Agostino, che questi compone dopo il rientro in terra aricana anteriormente al *De musica* e al *De magistro*. Secondo queste indicazioni, la data più accreditata per la composizione di quest'opera è l'inverno 388-89. Cfr. L. Carrozzì, *Introduzione a La Genesi difesa contro i Manichei*, in *La Genesi*, Introd. gen.: A. Di Giovanni - A. Penna - Introd. part., traduz., note e indici: L. Carrozzì, (NBA IX/1), Roma 1988, pp. 22-23; G. Madec, *Introduction aux «Révisions» et à la lecture des œuvres de Saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1996, p. 36-37; 160; J. Anoz, "Cronología de la producción agustiniana", *Augustinus*, 47 (2002), pp. 229-312, p. 232.

⁵ Il *De Genesi ad litteram imperfectus liber unus* è la diciassettesima opera ricordata da Agostino nelle *Retractationes*. Da *retr.* I, xviii[xvii] apprendiamo che l'opera venne completata da Agostino successivamente all'inizio delle *Retractationes*. Essa viene posta tra il *De fide et symbolo liber unus* (8 ottobre 393) e il *De sermone Domini in monte libri duo*. Secondo queste indicazioni, la data più accreditata per la composizione dell'opera è il 393. Cfr. L. Carrozzì, *Introduzione al Libro incompiuto sulla Genesi*, in *La Genesi*, cit., pp. 185-193, p. 187 (dove è ipotizzata una redazione del testo negli anni 390/31-393/94, come ho ricordato nel corpo del testo); Anoz, "Cronología", cit., p. 233.

Agostino durante la revisione, le quali tuttavia non conferiscono all'opera un'estensione aderente a quella prevista nel progetto originale⁶.

In seguito, intorno al 403⁷, Agostino offre una nuova lettura allegorica dell'esordio delle Scritture all'interno degli ultimi tre libri delle *Confessiones*. Non si tratta, come nei due casi precedentemente menzionati, di un commentario dedicato a una parte cospicua del testo genesiaco, quanto piuttosto di differenti trattati sul significato dei primi versetti della *Genesi*. Sebbene il contesto nel quale si iscrivono e il significato ultimo che essi possiedono siano sostanzialmente unitari, il contenuto degli ultimi tre libri delle *Confessiones* si può riassumere come segue: il libro XI è dedicato all'esegesi della locuzione *In principio fecit Deus*; il libro XII a quella dell'espressione *caelum et terram, et terra erat invisibilis set incomposita*; il libro XIII approfondisce invece il senso della formula *Spiritus Dei superferebatur super aquas*⁸.

Il progetto di condurre a termine un commentario esegetico che fosse in grado di rendere conto del significato letterale del testo dei primi capitoli del libro della *Genesi*, nonostante il fallimento del precedente tentativo, ben lungi dall'essere accantonato, rappresenta per Agostino una vera e propria "idea fissa"⁹. Egli dedica ben quindici anni, dal 401 al 415¹⁰, alla stesura del grandioso *De Genesi ad litteram*, anni nei quali viene composto anche il *De Trinitate* e vengono messi per iscritto i libri iniziali del *De civitate Dei*.

Accanto a questi quattro esempi di commentari dedicati ai primi capitoli del libro della *Genesi*, bisogna citare il libro XI del *De civitate Dei*¹¹, nel quale il racconto genesiaco viene tematizzato in relazione alle origine delle vicende della *civitas christiana* e in cui uno

⁶ Cfr. *retr.* I, xviii [xvii].

⁷ Le *Confessiones* sono ricordate da Agostino in *retr.* II, vi [XXXIII], 1-2 come la sesta opera composta dopo la nomina a vescovo d'Ippona. L'apparente distanza tra il contenuto degli ultimi libri dell'opera e quello dei nove precedenti ha suscitato una discussione sull'organicità delle *Confessiones*, su cui non è ora il caso di indugiare. Secondo la tradizionale ipotesi di Solignac, ripresa da Madec, il blocco di *conf.* X-XIII avrebbe visto la luce tra il 400 e il 401. Più recentemente, Hombert, seguito da Anoz, ha proposto invece di datare la composizione di *conf.* X-XIII intorno al 403. Cfr. A. Solignac, *Le livre X des Confessions*, in *Le "Confessioni" di Agostino d'Ippona. Libri X-XIII*, Lectio Augustini, Palermo 1987, pp. 9-34, n. 10; Madec, *Introduction*, cit., p. 161; Hombert, *Nouvelles recherches*, cit., pp. 9-23; Anoz, "Cronología", cit., p. 233.

⁸ Cfr. G. Pelland, *Cinq études sur le début de la Genèse*, Desclée-Bellarmin, Paris-Tourneil-Montréal 1972, pp. 42-45, dove l'autore prende in esame la scansione e il significato complessivo dei libri conclusivi delle *Confessiones*.

⁹ Cfr. G. Ricciotti, "S. Agostino come interprete del Genesi", *Didaskaleion*, 9 (1931), pp. 23-52, p. 28.

¹⁰ Cfr. *infra*, p. 256-ss.

¹¹ In *retr.* II, xliv [lxx], 1-2 Agostino offre una descrizione del contenuto dell'opera, ormai conclusa. La composizione e la pubblicazione di quest'opera colossale avvennero a tappe, verosimilmente nel corso di una quindicina d'anni. In questo quadro, che non posso qui ulteriormente approfondire, il libro XI viene fatto risalire al 417/18. Cfr. Madec, *Introduction*, cit., p. 163; Anoz, "Cronología", cit., p. 237.

spazio considerevole è dedicato all'esegesi riguardante la creazione della creatura angelica¹².

La copiosità delle pagine scritte in relazione all'esordio delle Scritture, la distanza di tempo che separa i diversi tentativi interpretativi e la differenza degli approcci esegetici adottati mettono in luce la ricchezza e la fecondità possedute dalla lettura agostiniana del racconto della *Genesi*; al contempo, tali elementi sono un indice della difficoltà di offrire una visione unitaria e a un tempo esauriente della metafisica della creazione del vescovo d'Ippona. Mi propongo di tornare sulla questione della rilevanza delle scelte esegetiche di volta in volta compiute da Agostino nel corso del prossimo capitolo, in cui tratterò più da vicino alcuni importanti sviluppi contenuti nel *De Genesi ad litteram*. Sono infatti consapevole che l'impiego di diversi registri esegetici corrisponde in Agostino alla formulazione di un quadro interpretativo sempre nuovo in rapporto al testo genesiaco¹³. Il fine che intendo ora perseguire è invece quello di interrogare il pensiero di Agostino, per cogliere i quesiti decisivi e gli assunti fondamentali intorno ai quali si sviluppa la sua filosofia della creazione, a partire dagli elementi presenti nel testo stesso della *Genesi*.

2 In principio

Come in relazione al pensiero dei Padri dei primi secoli, provo a evidenziare quali difficoltà Agostino incontri e quali risultati raggiunga a partire dal primo versetto della Scrittura: *In principio fecit Deus caelum et terram*. In particolare, tenterò di isolare alcuni nuclei concettuali corrispondenti all'interpretazione dei singoli termini in esso contenuti.

2.1 Interpretazione cristologica

Già a partire dal primo commentario al testo della *Genesi*, il *De Genesi contra Manichaeos*, Agostino si dimostra consapevole che l'espressione *In principio*, con cui le Scritture esordiscono, può esser fatta oggetto di interpretazioni differenti ed equivoche. Agostino si preoccupa, sin dall'inizio dell'opera, di precisare che il termine *principium* non deve essere inteso secondo un significato temporale (*non in principio temporis*), dal

¹² Cfr. Pelland, *Cinq études*, cit., pp.95-96, dove l'autore offre un puntuale prospetto analitico dell'andamento del libro XI del *De civitate Dei*, non trascurando di evidenziare come esso si integri perfettamente all'interno del piano complessivo dell'opera.

¹³ M. A. Vannier, "Saint Augustin net la création", *Am*, 40 (1990), pp. 349-371, p. 354: «Sans doute le mode d'exégèse qu'Augustin choisit pour chacun de ses commentaires n'est-il pas indifférent, il répond au dessein qu'il s'est fixé dans l'ouvrage: comprendre la création en elle-même ou en préciser la signification en fonction de l'histoire du salut».

momento che costituisce un rimando implicito alla persona divina di Cristo, Verbo di Dio, per cui e in cui tutto è stato fatto (Gv 1, 1-3)¹⁴. Scorrendo poche righe del testo, salta subito agli occhi come Agostino rafforzi l'identificazione proposta tra i termini *principium* e *Verbum* ricorrendo ad un altro passo giovanneo, nel quale Gesù, rispondendo ai Giudei che gli chiedevano chi fosse, si definisce mediante l'espressione "*principium, quia et loquor vobis*" (Gv 8, 25)¹⁵.

Nel *De Genesi ad litteram imperfectus liber* (d'ora innanzi "*Imperfectus liber*") Agostino ripropone l'interrogativo relativo al significato del termine *principium*, aggiungendo però alle due possibili soluzioni prospettate in precedenza una terza prospettiva ermeneutica. In primo luogo, viene nuovamente prospettata l'identificazione con la Sapienza divina, la cui veridicità viene corroborata ancora una volta mediante la citazione di Gv 8, 25. Tuttavia, in accordo con una serie di molteplici fonti patristiche¹⁶, Agostino sottolinea come il termine *principium* non possieda un valore semantico univoco: esso può infatti significare sia il Padre in quanto *principium sine principio*, sia il Figlio in quanto *principium de patre*, sia la prima creatura intellettuale in rapporto alle creature create in un momento successivo¹⁷. L'applicazione del termine *principium* alla creatura angelica conduce alla seconda soluzione esegetica menzionata da Agostino, la quale però si rivela intrinsecamente aporetica. Quando infatti il termine *principium* viene inteso come indice di una preminenza di tipo ordinale (*primum factum est*) e viene riferito alla creatura angelica, occorre capire se l'origine di quest'ultima debba essere ritenuta precedente l'ordine della successione cronologica (*ante omne tempus*), coincidente con l'esordio del flusso temporale (*in exordio temporis*) o inscritta in esso (*in tempore*)¹⁸. Si approfondisce a questo punto il legame tra il significato del termine *principium* e la sfera della temporalità, che costituisce la terza ipotesi presa in esame e che coincide con la scelta ermeneutica scartata nelle pagine del commentario redatto contro i manichei. L'ipotesi secondo cui la creazione degli Angeli debba essere concepita come inscritta nel

¹⁴ Cfr. *Gn. adv. Man.* I, ii, 3.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cfr. Pelland, *Cinq études*, cit., p. 30, n. 14.

¹⁷ *Gn. litt. imp.* iii, 6: «Secundum historiam autem quaeritur quid sit: in principio, id est utrum in principio temporis an in principio, in ipsa sapientia dei, quia et ipse dei filius principium se dixit, quando ei dictum est: tu quis es; et dixit: principium quod et loquor vobis. Est enim principium sine principio et est principium cum alio principio. Principium sine principio solus pater est; ideo ex uno principio esse omnia credimus. Filius autem ita principium est, ut de Patre sit. Ipsa etiam prima creatura intellectualis potest dici principium his quibus caput est, quae fecit deus». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars I: *De Genesi ad litteram libri duodecim et eiusdem libri capitula*, *De Genesi ad litteram imperfectus liber, Locutionum in Heptateuchum libri septem*, recensuit J. Zycha (CSEL 28/1, pp. 461-462, xxi-v), Tempsky, Vindobonae 1894, pp. 457-503.

¹⁸ *Ivi* iii,7 (CSEL 28/1, p. 462, x-xviii): «An ideo in principio dictum est, quia primum factum est? An non potuit inter creaturas primum fieri coelum et terra, si angeli et omnes intellectuales otestates primum factae sunt, quia et angelos creaturam dei et ab eo factos credamus necesse est?. Nam et angelos enumeravit propheta in centesimo quadragesimo octavo psalmo cum dixit: Ipse iussit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt. Sed si primum facti sunt Angeli, quaeri potest, utrum in tempore facti sunt an ante omne tempus an in exordio temporis».

tempo richiede che qualche creatura sia stata posta in essere precedentemente rispetto a essi. Tale presunzione troverebbe conferma nel fatto che il tempo stesso possiede una natura creata. Se risultasse vera invece l'opinione secondo cui gli Angeli furono creati all'esordio del tempo, verrebbe invalidata la tesi di coloro che sostengono che la dimensione cronologica fu inaugurata con la creazione del cielo e della terra. La soluzione che invece considera gli Angeli come anteriori al tempo medesimo deve essere esaminata in rapporto a *Gen 1, 14*, versetto in cui Dio assegna nel corso del quarto giorno agli astri del cielo il compito di scandire la successione dei giorni e delle notti. Si tratta infatti di spiegare come possano essere esistiti dei giorni anteriori all'istituzione della scansione temporale, avvenuta per mezzo della mansione ricoperta dai luminari in seguito al monito divino.

Bisogna dunque chiedersi se l'autore sacro stia utilizzando un modo di esprimersi immaginifico e pedagogico o se possa essere ritenuto valido l'assunto in base al quale il tempo si sia originato in concomitanza non con il moto delle creature corporee, bensì con quello delle entità spirituali incorporee. Secondo questa seconda opzione, il tempo avrebbe cominciato il suo corso in concomitanza o in seguito alla creazione degli angeli, avvenuta prima di quella del cielo e della terra¹⁹. Agostino non risolve però questa fitta trama di interrogativi, ma si limita a dimostrare la complessità dell'accostamento tra il vocabolo *principium* e la sfera della temporalità. La questione dell'origine del tempo costituisce una *res secretissima*, mentre l'unica realtà che è lecito affermare indubitabilmente è il possesso da parte del tempo di uno statuto creato e perciò non coeterno a quello divino²⁰.

Nel libro XI delle *Confessiones*, come detto, Agostino tenta di precisare il significato dell'espressione *In principio fecit Deus caelum et terram*. Anche in questa occasione, vengono offerte alcune precisazioni in relazione al significato del termine *principium*, che però scaturiscono da una dinamica argomentativa differente da quella messa in gioco nei due commentari precedenti. Agostino, infatti, non tematizza la questione in se stessa mediante la presentazione e l'approfondimento di differenti soluzioni esegetiche, ma precisa il significato dell'*in principio* solamente a partire dall'analisi del verbo *facere*, a cui è accostato dal testo delle Scritture.

Se si prova a concepire il senso più profondo del verbo *facere* in relazione all'azione divina, bisogna riconoscere innanzitutto che esso esprime la dipendenza totale di tutto ciò che esiste da Dio. In secondo luogo, il *facere* divino trova esplicitazione mediante la dinamica del *dicere*: al proferir parola da parte di Dio corrisponde istantaneamente il venire all'essere di tutte le cose, cosicché il *facere* divino deve essere compreso come

¹⁹ Pelland, *Cinq études*, cit., p. 32: «Nous sommes en présence de trois façons de comprendre *in principio*. Dans l'hypothèse d'un monde antérieur à l'univers visible, nous avons aussi théoriquement à choisir entre deux des trois hypothèses concevables pour les situer par rapport au temps».

²⁰ Cfr. *Gn. litt. imp.* iii, 8.

l'azione creatrice avvenuta *in Verbo*²¹. Il passo successivo che la meditazione agostiniana si trova a dover compiere è a questo punto quello di comprendere lo statuto mediante cui si caratterizza il *Verbum* creatore, se cioè esso possieda, al pari delle parole umane, un andamento diacronico che da un inizio perviene, in seguito a un progredire sillabico, a una conclusione, o se invece si tratti di una parola silenziosa nell'eternità (*aeternum in silentio Verbum*), come lasciano pensare le parole del profeta: *Verbum autem manet in aeternum*²².

Le due vie ermeneutiche, però, si rivelano da subito non egualmente percorribili. Se infatti il *facere* divino mediante cui ebbe origine l'universo consistesse nel risuonare di un *Verbum temporale*, sarebbe al contempo necessario ammettere l'esistenza di una realtà creata precedentemente rispetto al resto degli esseri materiali, a cui farebbe riferimento la Scrittura mediante le parole *caelum et terram*. Sarebbe empio infatti anche solo ipotizzare che Dio stesso, la cui essenza somma risiede nella dimensione dell'eterna presenza, abbia fatto ricorso in prima persona ad una parola di ordine temporale.

Tuttavia, una simile soluzione pone l'interprete dinnanzi ad un problema ancora maggiore: o infatti egli deve ammettere che la prima creatura sia venuta all'essere grazie ad un *facere* divino non consistente in una forma di *creatio in Verbo*, o deve avventurarsi nella disperata impresa di spiegare quale *Verbum* sia a sua volta stato impiegato in rapporto a questa creazione originaria²³. Non rimane quindi che ammettere che il *Verbum*, alla cui luce deve essere letta l'espressione *fecit Deus* utilizzata nella *Genesi*, debba essere inteso come la Parola che *sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia*²⁴. A questa altezza, può dunque essere compiuta definitivamente e con certezza l'identificazione tra il *Principium* e il *Verbum*, che altri non è se non il Figlio, la Virtù, la Sapienza e la Verità di Dio²⁵.

La questione riguardante il significato del termine *principium* viene affrontata sin dalle prime pagine del libro I del *De Genesi ad litteram*. Dopo aver esordito esponendo i diversi significati che possono essere rinvenuti esaminando con attenzione il dettato biblico, Agostino si chiede espressamente in che modo debba essere compresa, se si

²¹ *conf.* XI, v, 7 (CCL 27, p. 198, xix-xxii): «Nec manu tenebas aliquid, unde faceres caelum et terram: nam unde tibi hoc, quod tu non feceras, unde aliquid faceres? Quid enim est, nisi quia tu es? Ergo dixisti et facta sunt atque in uerbo tuo fecisti ea».

²² *Is.* 40, 8.

²³ *conf.* XI, vi, 8 (CCL 27, p. 198, ix-xxii): «At illa comparavit haec uerba temporaliter sonantia cum aeterno in silentio uerbo tuo et dixit: "Aliud est longe, longe aliud est. Haec longe infra me sunt nec sunt, quia fugiunt et praetereunt: uerbum autem dei mei supra me manet in aeternum". Si ergo uerbis sonantibus et praetereuntibus dixisti, ut fieret caelum et terra, atque ita fecisti caelum et terram, erat iam creatura corporalis ante caelum et terram, cuius motibus temporalibus temporaliter uox illa percurreret. Nullum autem corpus ante caelum et terram, aut si erat, id certe sine transitoria uoce feceras, unde transitoriam uocem faceres, qua diceres ut fieret caelum et terra. Quidquid enim illud esset, unde talis uox fieret, nisi abs te factum esset, omnino non esset. Ut ergo fieret corpus, unde ista uerba fierent, quo uerbo a te dictum est?».

²⁴ Cfr. *ivi* XI, vii, 9.

²⁵ Cfr. *ivi* XI, ix, 11.

esclude l'utilizzo di un approccio esegetico di tipo allegorico, l'espressione: *in principio fecit Deus caelum et terram*.

La prima questione presa in esame è appunto quella relativa all'interpretazione del termine *principium*, a proposito del quale vengono riportate le tre ipotesi che erano già state introdotte nelle pagine dell'*Imperfectus liber*: esso potrebbe infatti essere riferito all'inizio del divenire temporale (*in principio temporis*), potrebbe denotare una forma di preminenza ordinale (*primo omnium*), o infine potrebbe far pensare all'azione del Verbo, Figlio unigenito di Dio (*Verbum Dei unigenitus filius*)²⁶.

Agostino lascia esplicitamente irrisolta la questione, limitandosi dunque all'enunciazione delle possibili ipotesi risolutive, e dedica una breve parentesi alla soluzione di alcuni quesiti riguardanti il significato dei termini *caelum* e *terram*. Tuttavia, possiamo intuire la destinazione della sua preferenza quando, di lì a poco, egli considera la creazione della luce da parte di Dio. Un'adeguata comprensione esegetica dell'espressione *Dixit Deus: fiat lux* presuppone la soluzione di due quesiti fondamentali: il primo riguarda precisamente il modo in cui queste parole sono pronunciate (*quomodo dixit*), il secondo la definizione della realtà significata mediante il termine *lux* (*quae est ista lux*).

È mio interesse ora osservare solamente come Agostino risolve la prima questione: si ripropone infatti una forma di ragionamento che già era emersa nei commentari precedenti a proposito del *Verbum* creatore. La prima fondamentale alternativa a cui Agostino si trova dinnanzi è quella di concepire tale *Verbum* collocandolo nell'eternità del Verbo divino (*in Verbi aeternitate*), o ammettendo che esso sia stato proferito nel tempo (*temporaliter*). Quest'ultimo ramo del dilemma si suddivide a sua volta in due parti: si deve innanzitutto ritenere che per creare attraverso un *Verbum* pronunciato temporalmente (*temporaliter*), e dunque secondo il mutamento (*mutabiliter*), Dio si sia servito di una creatura (*per creaturam*), fatto che già di per sé esclude che la *lux* creata sia la prima creatura posta in essere nella creazione. Ciò che si tratta di stabilire è appunto l'identità di una simile creatura. Si può ritenere che si tratti della creatura celeste e incorporea, identificata con il *caelum* di *Gen 1, 1*, cosicché la *lux* del versetto 3 altro non sarebbe se non la luce corporale e visibile che quotidianamente percepiamo mediante la vista. Sebbene questa prima possibilità non sia scartata esplicitamente da Agostino, non è certo lungo questa via che si incammina la sua interpretazione²⁷.

²⁶*Gn. litt.* I, i, 2 (CSEL 28/1, p. 4, iii-vii): «Si ergo utroque modo illa scriptura scrutanda est, quomodo dictum est praeter allegoricam significationem: in principio fecit deus coelum et terram? utrum in principio temporis, an quia primo omnium, an in principio, quod est uerbum dei unigenitus filius?».

²⁷*Gn. litt.* I, ii, 4 (CSEL 28/1, p. 5, xiv-xxvii): «Et quomodo dixit Deus: fiat lux? utrum temporaliter, an in uerbi aeternitate? Et si temporaliter, utique mutabiliter. Quomodo ergo possit intellegi hoc dicere deus nisi per creaturam? ipse quippe est incommutabilis. Et si per creaturam dixit deus: fiat lux, quomodo est prima creatura lux, si erat iam creatura, per quam deus diceret: fiat lux? an non est lux prima creatura, quia iam dictum erat: in principio fecit deus coelum et terram? et poterat per coelestem creaturam uox fieri temporaliter atque mutabiliter, qua diceretur: fiat lux? Quod si ita est, corporalis lux facta est ista, quam

Nel secondo caso, si tratterebbe di accertare se le parole *fiat lux* possano esser state pronunciate da una creatura corporea, identificata con la realtà materiale espressa mediante l'espressione *caelum et terram* del versetto primo. A differenza della prima ipotesi, questa ipotesi di lettura materialistica viene immediatamente rifiutata e bollata come illogica e carnale (*absurda carnalisque cogitatio*)²⁸.

Non resta dunque che prendere in considerazione la prima ipotesi dell'alternativa che era stata proposta inizialmente, ossia quella che considera le parole *fiat lux* pronunciate *secundum aeternitatem Verbi*. Questa soluzione è quella che Agostino predilige, dal momento che viene corroborata da quel versetto del Prologo del quarto Vangelo nel quale, a proposito del Verbo, si dice che *omnia per ipsum facta sunt*²⁹: questa attestazione scritturistica esclude che qualche creatura possa essere stata creata precedentemente o al di fuori dell'azione dell'eterno Verbo divino. Viene ribadita dunque, anche all'interno del maggiore dei commentari agostiniani, la medesima problematica che abbiamo visto affacciarsi nelle pagine dell'*Imperfectus liber* e delle *Confessiones*.

A questo punto, Agostino può dedurre che le parole *fiat lux* sono state proferite attraverso il *Verbum aeternum*, il quale è Dio in Dio, Figlio Unigenito del Padre e coeterno a quest'ultimo. Il Verbo di Dio dimora totalmente nella dimensione dell'eterna presenza, condizione in base a cui bisogna ammettere che non abbia potuto proferire un suono materiale e composto da una molteplicità di sillabe susseguentisi³⁰.

Se infine si considerano gli sviluppi contenuti nel libro XI del *De civitate Dei*, ci si accorge che in quest'ultimo non è presente un'analisi esegetica dettagliata dell'espressione *in principio*, come invece accade nelle opere precedentemente esaminate. Tale libro infatti non è concepito come un commentario puntuale del testo della *Genesis*, ma è composto nell'ottica più ampia di una dimostrazione della veridicità del contenuto delle Scritture dinnanzi alla fallacia delle teorie cosmogoniche elaborate dalla tradizione pagana. Agostino riconosce in questo senso la difficoltà (*magnum est et admodum rarum*) dell'operazione che si appresta a compiere, la quale consiste

corporeis oculis cernimus, dicente deo per creaturam spiritalem, quam deus iam fecerat, cum in principio fecit deus coelum et terram, fiat lux eo modo quo per talis creaturae interiorem et occultum motum divinitus diei potuit: fiat lux».

²⁸ *Ivi* I, ii, 5 (CSEL 28/1, p. 6, ii-x): «et hoc per creaturam corporalem, quam fecerat deus, cum in principio fecit coelum et terram, antequam fieret lux, quae in hac sonante uoce facta est? Et si ita est, qua lingua sonuit ista uox dicente deo: fiat lux, quia nondum erat linguarum diuersitas, quae postea facta est in aedificatione turris post diluuium? Quae enim lingua erat una et sola, qua deus locutus est: fiat lux? et quis erat quem oportebat audire, atque intellegere, ad quem vox huiusmodi proferretur? An haec absurda carnalisque cogitatio est atque suspicio?».

²⁹ *Gv.* 1, 3.

³⁰ *Gn. litt.* I, ii, 6 (CSEL 28/1, pp. 6-7, xvi-xxv): «cum enim de illo dicitur: omnia per ipsum facta sunt, satis ostenditur et lux per ipsum facta, cum dixit deus: fiat lux. Quod si ita est, aeternum est quod dixit deus: fiat lux; quia uerbum dei, deus apud deum, filius unicus dei, patri coaeternus est, quamvis deo hoc in aeterno uerbo dicente creatura temporalis facta sit. Cum enim uerba sint temporis, cum dicimus “quando” et “aliquando”, aeternum tamen est uerbo dei, quando fieri aliquid debeat, et tunc fit, quando fieri debuisset in illo uerbo est, in quo non est quando et aliquando, quoniam totum illud uerbum aeternum est».

nell'elevarsi dalla sfera del divenire a quella dell'essenza divina e di comprendere come da Dio solamente derivino tutti gli esseri³¹. Questa dunque è la verità che si tratta di difendere e di argomentare dinnanzi alle vane credenze e alle sottili teorie a cui i filosofi e le menti più acute dell'antichità avevano dato vita. La derivazione della totalità degli esseri da Dio viene dunque affermata con una certezza che si fonda su ciò che vi è di più attendibile, ossia sulle medesime parole divine. Esse infatti si trovano nelle sacre Scritture, laddove viene detto che *In principio fecit Deus caelum et terram*. A tal proposito, più che di interrogarsi sulla corretta comprensione del termine *principium*, Agostino si preoccupa di rendere ragione dell'attendibilità e dell'*aementissima auctoritas* possedute dal testo biblico.

Leggendo tra le righe della riflessione agostiniana, è tuttavia possibile ricostruire alcuni elementi utili alla presente ricerca: quando leggiamo dunque le parole riportate nella Scrittura circa l'origine del cosmo non aderiamo alla verità in esse contenuta perché riteniamo che il Profeta, per mano del quale furono scritte, sia stato testimone diretto di ciò di cui parla, ma, al contrario, perché crediamo che in tale occasione fosse presente la Sapienza di Dio, per mezzo della quale tutte le cose furono fatte. Quest'ultima, a sua volta, comunica la verità somma nel silenzio direttamente alle anime sante dei Profeti, le cui parole rivelate e ispirate debbono quindi essere tenute nella più alta considerazione³².

La Sapienza di Dio non solo era presente al momento della creazione, ma per mezzo della sua azione tutte le cose furono create. Se teniamo conto delle espressioni, ben note ad Agostino, anche se non citate nei brani indicati, riguardanti la Sapienza divina contenute in *Pr* 8, 22-31 e delle numerose riletture neotestamentarie³³, specificamente giovanee e paoline³⁴, di questo brano in chiave cristologica, mi sembra di poter dire che, almeno implicitamente, il vescovo d'Ippona si esprima circa lo statuto del termine *principium* che compare in *Gen* 1, 1. La preferenza espressa da Agostino sembra essere la medesima che egli aveva sostenuto nei commentari precedentemente esaminati, ossia quella assegnata all'identificazione tra il termine *principium* e la persona divina del Figlio in quanto *Verbum Dei*.

Questa convinzione è inoltre corroborata da altri due elementi interni al testo: innanzitutto, poche righe più sopra rispetto alle parole espresse circa la Sapienza creatrice, Agostino aveva sostenuto la necessità per la mente umana dotata di ragione e

³¹ Cfr. *civ.* XI, 2.

³² *Ivi* XI, 4 (CCL 48, p. 323, i-xi): «Visibilium omnium maximus mundus est, inuisibilium omnium maximus Deus est. Sed mundum esse conspicimus, Deum esse credimus. Quod autem Deus fecerit mundum, nulli tutius credimus quam ipsi Deo. Vbi eum audiimus? Nusquam interim nos melius quam in scripturis sanctis, ubi dixit propheta eius: *In principio fecit Deus caelum et terram*. Numquidnam ibi fuit iste propheta, quando fecit Deus caelum et terram? Non; sed ibi fuit sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quae in animas sanctas etiam se transfert, amicos Dei et prophetas constituit eisque opera sua sine strepitu intus enarrat».

³³ Cfr. *Mt* 11, 19; *Mt* 23, 34-36, *Lc* 11, 49.

³⁴ Cfr. *Gv* 1, 1-3; *1 Cor* 1, 24-31; *Col* 1, 16-17; etc..

intelligenza (*ratio et intelligentia*), per poter comprendere le parole divine espresse mediante la verità (*loquitur ipsa veritate*), di essere istruita alla purezza del vedere mediante la fede. Quest'ultima, a sua volta, viene istituita e fondata dalla stessa Verità, dal Figlio di Dio mediante l'incarnazione³⁵. L'azione e la rivelazione compiute dal Figlio e Mediatore, grazie alle quali viene posta in essere la fede autentica e vengono composte le Scritture cosiddette canoniche³⁶, sembra dunque essere fortemente analoga all'azione ispiratrice che precedentemente Agostino aveva attribuito alla Sapienza di Dio in rapporto ai profeti. Inoltre, a questo primo argomento, che lascia intravedere l'identificazione tra *principium*, *sapientia Dei* e *Verbum Dei*, se ne aggiunge un secondo di natura "negativa".

Nel corso del libro XI del *De civitate Dei*, Agostino combatte con forza tutte quelle obiezioni sollevate dai pagani in relazione alla dottrina cristiana delle origini e che, ai suoi occhi, ignorano totalmente o trascurano oziosamente la differenza sostanziale che intercorre tra l'eternità divina e la temporalità del creato. Senza soffermarmi specificamente su tali argomenti, faccio notare come di fatto essi si muovano in direzione contraria rispetto alle soluzioni alternative alla lettura cristologica del termine *principium* che erano state prospettate nei precedenti commenti al testo della *Genesi*.

Sembra dunque sostanzialmente indiscutibile che, nonostante sia sempre lasciato uno spiraglio a più soluzioni ermeneutiche, la preferenza di Agostino circa la comprensione della formula *In principio* ricada univocamente sull'identificazione del termine *principium* con la persona divina del Figlio, eternamente generata e che, in quanto *Verbum Dei* e *sapientia Dei*, ha presieduto alla creazione della totalità degli esseri visibili e invisibili.

2.2: *De mundi tempore*: la risposta agostiniana a un quesito epicureo

L'indagine agostiniana riguardante il valore semantico del termine *principium* non è stata esaurita, poiché reca con sé almeno altre due questioni di cui vale la pena provare a fornire un quadro generale. La prima è quella che riguarda il nesso eternità-temporalità, dimensioni sulle quali mi sono soffermato abbondantemente nel secondo capitolo in

³⁵ *civ. XI, 2 (CCL 48, p. 322, xx-xxix)*: «Sed quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, uitii quibusdam tenebrosis et ueteribus inualida est, non solum ad inhaerendum fruendo, uerum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renouata atque sanata fiat tantae felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda. In qua ut fidentius ambularet ad ueritatem, ipsa ueritas, Deus Dei Filius, homine adsumpto, non Deo consumpto, eandem constituit et fundauit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum».

³⁶ *lvi XI, 3 (CCL 48, pp. 322-323, i-v)*: «Hic prius per prophetas, deinde per se ipsum, postea per apostolos, quantum satis esse iudicauit, locutus, etiam scripturam condidit, quae canonica nominatur, eminentissimae auctoritatis, cui fidem habemus de his rebus, quas ignorare non expedit nec per nos ipsos nosse idonei sumus».

relazione alla conformazione strutturale rispettivamente di Dio e delle creature. Provo dunque ad approfondire questa tematica in rapporto all'espressione *in principio* e, in maniera particolare, a un celebre interrogativo con cui gli avversari delle Scritture tentavano di screditare il valore veritativo delle dottrine cristiane.

A partire dalle pagine inaugurali del *De Genesi contra Manichaeos* sino ad arrivare a quelle del libro XI del *De civitate Dei*, Agostino, intendendo definire l'insegnamento delle Scritture circa la creazione del cosmo, non trascura di dimostrare esplicitamente l'errore compiuto da coloro i quali si interrogano su cosa facesse Dio prima di creare il mondo³⁷. È lo stesso Agostino a informarci circa la provenienza di tale maliziosa aporia sollevata a proposito del contenuto del testo sacro: essa costituiva infatti un *locus communis* intorno al quale i manichei organizzavano la propria azione di discredito in rapporto alle dottrine cristiane di origine veterotestamentaria³⁸. Tuttavia, come è stato dimostrato da E. Peters mediante un'accurata indagine³⁹, i manichei non furono i primi a formulare un simile ragionamento o a criticare in una tal maniera gli insegnamenti della *Genesi*. Provo dunque a ripercorrere per sommi capi, seguendo l'analisi di Peter, l'origine di un simile quesito, per concentrarmi poi sul tenore della risposta offerta da Agostino.

Innanzitutto, la questione è oggetto di considerazione critica nelle pagine di altri due pensatori cristiani anteriori ad Agostino, ossia Ireneo⁴⁰ e Origene⁴¹: questi ultimi, però, a differenza di Agostino, indicano quale ambito di provenienza della questione in esame non il manicheismo, ma lo gnosticismo. Ho già avuto modo in precedenza di notare come la storiografia e la storia delle religioni contemporanee abbiano portato alla luce definitivamente l'affinità del manicheismo all'ambito dello gnosticismo. Mi limito dunque a riportare alcune brevi osservazioni circa lo spessore della confutazione dell'argomentazione gnostica da parte di Ireneo e di Origene: sembra in primo luogo ipotizzabile che il secondo abbia recepito la questione formulata dagli gnostici a partire dalla lettura dell'opera del vescovo di Lione, opera che conobbe molto presto una larga diffusione in area egiziana⁴².

³⁷ Cfr. *Gn. adv. Man.* I, ii, 3-4; *conf.* XI, x, 12-xiii, 16; *civ.* XI, 4-6.

³⁸ *Gn. adv. Man.* I, ii, 3: «Primum ergo librum Veteris Testamenti, qui inscribitur Genesis, sic solent Manichaei reprehendere. Quod scriptum est: In principio fecit Deus coelum et terram, quaerunt, in quo principio; et dicunt: Si in principio aliquo temporis fecit Deus coelum et terram, quid agebat antequam faceret coelum et terram? et quid ei subito placuit facere, quod nunquam antea fecerat per tempora aeterna?». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *De Genesi contra Manichaeos*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, edidit D. Weber (CSEL 91, pp. 68-69, i-vii), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1998.

³⁹ Cfr. E. Peters, "What was God doing before He created the Heaven and the Hearth", *Aug.* 34 (1984), pp. 53-74.

⁴⁰ Cfr. *Adv. Haer.* II, 28, 4.

⁴¹ Cfr. *De princ.* III, 5, 3.

⁴² Cfr. Peters, "What was God", cit., p. 59, n. 12, dove l'autore offre alcuni rimandi bibliografici utili per l'approfondimento della questione.

In secondo luogo, è significativo per il prosieguo della presente indagine che entrambi i pensatori abbiano utilizzato la medesima formula interrogativa (*quid faciebat/agebat Deus*) che comparirà poi negli scritti antimanichei di Agostino.

Infine, anche se questo dato risulta marginale rispetto ai fini della presente ricerca, è doveroso segnalare che, mentre Ireneo fornisce all'interrogativo gnostico una risposta sostanzialmente non propositiva, Origene si fa promotore di una soluzione teoretica originale. Come detto nello scorso capitolo, egli sostiene l'esistenza di una molteplicità di mondi i quali si avvicendano continuamente tra loro⁴³.

L'interrogativo di cui si fanno promotori gli gnostici prima, e i manichei poi, sebbene venga considerato in termini fortemente ostili dai Padri cristiani, possiede tuttavia una valenza filosofica non trascurabile e affonda le proprie radici nella tradizionale mentalità speculativa della filosofia greca. Nel suo studio, Peters compie il tentativo di ripercorrere la genesi e l'evoluzione di una simile obiezione a partire dagli albori della cultura greca. Dopo aver rintracciato alcuni elementi embrionali nel panorama della cosiddetta speculazione presocratica (ad es. la dottrina dell'ἄπειρον di Anassimandro, il concetto di ἀρχή di Melisso, la critica all'antropomorfismo teologico di Senofane) e in quello della polemica teologica greca (ad es. le critiche di Senofane a Esiodo, il rifiuto della nozione di χάος da parte di Epicarmo, l'idea di una creazione intenzionale sostenuta da Diogene di Apollonia), l'autore individua nella cerchia della scuola epicurea l'ambito proprio in cui vide la luce la presente questione⁴⁴.

Un testo estremamente interessante è in questo senso contenuto nel libro V del *De rerum natura*, laddove Lucrezio espone in versi i principali temi della cosmologia epicurea. Il poeta latino, in pieno accordo con il filosofo di Samo che era ricorso al noto concetto degli *intermundia*, ritiene infatti che sia assurdo ipotizzare che gli dèi di natura immateriale possiedano delle dimore situate all'interno del medesimo universo in cui vivono anche gli esseri umani⁴⁵. Allo stesso modo, deve essere ritenuta non degna di approvazione l'affermazione secondo cui questi stessi dèi, a partire da un dato momento (*porro*), avrebbero creato la natura mirabile del mondo (*praeclaram mundi naturam*) spinti dal desiderio di ottenere la lode da parte degli uomini e avrebbero ad essa assegnato, secondo un loro preciso disegno, un tempo senza fine (*perpetuo aevo*)⁴⁶.

L'insensatezza di entrambe le posizioni, quella cioè della collocazione intra-cosmica delle dimore divine e quella della creazione del cosmo motivata dal presunto desiderio degli dèi di ricevere onore e lode da parte del genere umano, poggia su una serie di quesiti che occupano con un ritmo incalzante i vv. 165-186. Questi ultimi intendono sgretolare ogni elemento che possa lasciar pensare ad una creazione intenzionale e temporale del cosmo da parte degli dèi beati.

⁴³ Cfr. Peters, "What was God", cit., pp. 59-60.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 61-67.

⁴⁵ Cfr. *De rer. nat.* V, 146-155.

⁴⁶ Cfr. *ivi* V, 156-164.

Particolarmente interessante ai fini della presente indagine, e perciò meritevole di essere citato, è il terzo interrogativo che compare all'interno di questa lunga serie: *Quidve novi – domanda Lucrezio - potuit tanto post ante quietos / inlicere ut cuperent vitam mutare priorem?*⁴⁷. Il poeta, dopo aver ventilato, per dimostrarne l'assurdità, la possibilità che gli dèi abbiano vissuto un indefinito periodo di inattività anteriore alla creazione del mondo, adduce ulteriori elementi a sostegno della propria posizione filosofica.

Avendo sempre come obiettivo polemico l'idea di un processo intenzionale capace di indurre gli dèi alla creazione del cosmo, egli precisa come solamente nella mente di chi abbia sperimentato la sofferenza e l'infelicità possa sorgere il sentimento dell'*amor novitatis*. Con tono irriverente e sarcastico, Lucrezio fa seguire a tale considerazione un altro interrogativo che sembra essere tematicamente affine a quello proposto da Agostino: *an, credo, in tenebris vita ac maerore iacebat / donec diluxit rerum genitalis origo?*⁴⁸.

Come fa notare Peters, in questi versi lucreziani, tenuto conto che, prescindendo dal pensiero ebraico, nessuno prima degli Stoici aveva sostenuto la tesi della creazione del cosmo, può essere rinvenuto il nucleo concettuale di fondo dal quale ha poi avuto origine l'argomento messo in campo dagli gnostici e dai manichei⁴⁹. Certamente, bisogna riconoscere che, se quel che si sta cercando è un *terminus post quem* definito all'interno della tradizione epicurea a partire dal quale poter prendere in considerazione l'intera storia della questione, tale compito non può considerarsi assolto rifacendosi ai versi di Lucrezio. Tuttavia, viste le difficoltà legate alla carenza di alcuni importanti testi epicurei, bisogna riconoscere al testo lucreziano il merito di incarnare perfettamente lo spirito delle critiche indirizzate alla nozione di una creazione intenzionale che circolavano nella cerchia del filosofo di Samo.

Si tratta ora di far luce sugli sviluppi storico-filosofici che si sono prodotti nell'arco di tempo che separa Lucrezio da Agostino. Una tappa significativa di tale transizione è costituita dal testo ciceroniano del *De natura deorum*, in cui l'epicureo Velleio si interroga sulla ragione (*cur*) che avrebbe spinto degli dèi a creare *ex abrupto* il cosmo dopo aver dormito per molti secoli⁵⁰. Sembra quindi indiscutibile l'importanza della tradizione epicurea per quanto concerne la formulazione dell'interrogativo di cui si stanno cercando le tracce.

Non può tuttavia essere trascurato il fatto che essa abbia concepito un'argomentazione imperniata sulla formula del *cur ante non*, la quale si distingue dalla questione sul *quid antequam* criticata da Agostino. Certo, non si può escludere che anche

⁴⁷ Cfr. *ivi* V, 168-169.

⁴⁸ Cfr. *ivi* V, 175-176.

⁴⁹ Peters, "What was God", *cit.*, p. 65: «If we accept the idea that except for the Jews no thinkers before the Stoics held such views in a way that required polemical dismantling by Epicurean critics, we can perhaps locate in these verses of Lucretius the approach that produced the question whose origins we have been seeking».

⁵⁰ Cfr. *De nat. deor.* I, 21.

quest'ultima possa essere stata concepita all'interno di un orizzonte di pensiero di tipo epicureo, come può essere ad esempio quello di Filodemo, il quale si concentrò particolarmente sulla tematica dell'inizio del cosmo. Tuttavia, questa è destinata a rimanere una mera supposizione, dal momento che nemmeno Cicerone, il quale ben conobbe l'opera del filosofo di Gadara, riportando gli strali epicurei indirizzati alla figura del *deus dormiens*, ricorre alla formula del *quid antequam*.

In ogni caso, per la mentalità epicurea non doveva costituire un motivo di interesse primario l'interrogarsi su cosa stesse facendo Dio prima della creazione dell'universo: essi infatti ragionavano sull'assurdità della nozione di creazione intenzionale e la loro prospettiva, più che cosmogonica, era orientata alla definizione degli ambiti della retribuzione e della provvidenza⁵¹. Perché si compisse la trasformazione del *cur ante non* nel *quid antequam* c'era bisogno che fosse ritagliato uno spazio autonomo all'azione divina all'interno di uno scenario anteriore alla creazione. Questi requisiti devono essere cercati nella corrente speculativa che, a partire da un determinato ramo della tradizione ebraica, confluisce nell'indirizzo di pensiero gnostico.

Il commentario rabbinico del *midrash* risponde all'esigenza poc'anzi individuata, non in opposizione, ma a partire proprio dal testo della *Genesi*: una parte della tradizione rabbinica, infatti, parla di una creazione delle prime sette creature che avrebbe preceduto di un paio di millenni la creazione del cielo e della terra di cui narrano le Scritture⁵². Tenendo dunque conto dell'influenza che la tradizione esegetica del tardo giudaismo ebbe in rapporto alla costituzione dei primi movimenti gnostici, si può supporre che la trasformazione della formula del *cur ante non* in quella del *quid antequam* sia avvenuta all'interno di questi ultimi. I pensatori gnostici avrebbero quindi adattato al contesto della comprensione della creazione di cui parlano le Scritture ebraiche l'obiezione che gli epicurei avevano coniato in rapporto alla cosmogonia stoica. Gli gnostici infatti, così come i manichei dopo di loro, consideravano il Dio creatore veterotestamentario alla stregua di un demiurgo malvagio e ritenevano insostenibile la tesi cristiana secondo cui la creazione sarebbe il risultato di un'azione divina benevola e meditata operante a partire dal nulla.

Dopo aver fornito alcuni dei cenni storici fondamentali riguardanti la genesi del quesito, la cui formulazione è da Agostino attribuita ai manichei, proviamo a cogliere il nucleo concettuale che anima la risposta agostiniana. Prendo in esame innanzitutto la sentenza, tanto celebre quanto lapidaria, che compare nel libro XI delle *Confessiones*, secondo la quale Dio, prima di accingersi a creare il mondo, *alta scrutantibus gehennas parabat*. Essa attirò l'attenzione e la simpatia di illustri personalità che costellarono la storia del pensiero cristiano, come testimonia la rilettura del medesimo interrogativo operata da Lutero, che nei suoi *Tischreden* afferma che Dio sarebbe stato seduto in un

⁵¹ Cfr. Peters, "What was God", *cit.*, p. 66-67.

⁵² Cfr. *ivi*, pp. 67-72.

bosco di noccioli, intento a forgiare le fruste con cui percuotere quegli uomini che avrebbero avuto l'audacia di porre domande di una simile impertinenza⁵³.

Tornando all'espressione riportata nel testo agostiniano, essa può essere adeguatamente compresa solamente una volta entrati in possesso della consapevolezza del significato della formula *scrutare alta*. Quest'ultima sintetizza infatti un classico luogo comune della tradizione filosofica, secondo cui la *curiositas* umana non deve spingersi al di là dei limiti strutturali della conoscenza creaturale. Un significato analogo può essere desunto da un brano presente nel *Contra Faustum*⁵⁴, dove l'attributo *altum* è riferito alla retribuzione operata da Dio, rispettivamente nei confronti dei giusti e degli empi, considerata in quanto oggetto della conoscenza umana: una conferma di tale valore semantico è fornita anche dai numerosi richiami prudenziali presenti nelle Scritture⁵⁵.

In quest'ottica, si capisce come questa colorita espressione che Agostino cita, pur prendendone le distanze, non sia che un invito ad un sensato e pio esercizio della speculazione filosofica e teologica. Il vescovo d'Ippona non si sofferma su questa affermazione che, nell'invitare a non commettere quel peccato di tracotanza che i greci chiamavano ὑβρις, se isolatamente considerata potrebbe essere paragonata all'approccio non propositivo condotto da Ireneo in rapporto agli gnostici. Quello che invece Agostino si propone di fare è destituire di ogni fondamento la prospettiva manichea, dimostrando, ancor prima che siano abbozzate eventuali soluzioni arbitrarie e fallaci, che essa poggia su un presupposto errato e inconsistente.

I manichei, ma anche i filosofi pagani che sostengono che il mondo sia esistito *ab aeterno*, interrogano con scherno i cristiani riguardo a cosa facesse Dio *prima* della creazione del mondo, e domandano loro perché Dio *in un preciso istante* abbia preso la decisione di operare la creazione. Agostino non sottovaluta lo spinoso problema della infinità delle possibilità contingenti che si dispiegano dinnanzi alla potenza infinita della volontà divina creatrice, a cui si aggiunge quello altrettanto arduo di dover coniugare i due dati apparentemente contraddittori, che la fede cristiana impone invece di coniugare, ossia quello del carattere intenzionale e rivolto a realtà temporali della creazione e quello dell'immutabilità e dell'eternità della volontà e dell'essenza divine.

La soluzione a questo duplice problema si muove dunque in una duplice direzione. In un noto passo dell'XI libro del *De civitate Dei*, l'argomentazione agostiniana raggiunge un'estrema radicalità: Agostino opera una confutazione *per absurdum* dell'argomento dei filosofi pagani e dei manichei, creando una sorta di cortocircuito logico e di paradosso⁵⁶, mediante l'equiparazione posta tra la questione *de mundi tempore* e la questione *de*

⁵³ Cfr. *Tr.* (WA. TR 4,611)

⁵⁴ Cfr. *c. Faust.* XXI, 3.

⁵⁵ Cfr. *Rm* 11, 20; *Sir* 3, 22; entrambe le citazioni si trovano in Peters, "What was God", *cit.*, p. 74.

⁵⁶ Cfr. G. Lettieri, *Il paradosso della creazione nel De civitate Dei: il confronto con il platonismo*, in E. Cavalcanti (ed.), *Il De civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Herder, Roma-Freiburg-Wien 1996, pp. 215-244, pp.231-232.

mundi loco. Quelli stessi che rimproverano ai cristiani di relegare in una dimensione di contingenza irrazionale la scelta divina di creare il mondo, collocandola in una frazione di tempo determinata (*tunc et non antea*), senza precisare per quale motivo essa si distingua, ad esempio, da quelle infinite che l'hanno preceduta (*infinita spatia temporis ante mundum*), compiono la medesima operazione sul piano dell'estensione spaziale.

Ammettendo infatti un mondo unico e limitato, creato da Dio *ubi et non alibi*, non sono in grado di giustificare la scelta divina al cospetto dell'infinita distesa di spazi che si estende oltre i confini del cosmo (*extra mundum infinita spatia locorum*). Se è infatti a partire dalla convinzione che Dio non abbia potuto giacere inoperante in uno stato di inattività che essi postulano l'esistenza di *infinita spatia temporis ante mundum*, per la medesima ragione essi non possono esimersi dal ricadere nella folle opinione di Epicuro, il quale aveva sostenuto l'esistenza di *innumerabiles mundos*. Diano dunque alla questione *de mundi tempore* da essi stessi sollevata⁵⁷, conclude Agostino, la medesima risposta con cui risolvono la questione *de mundi loco* in rapporto alla presunta inattività divina. La scelta divina, in ultima istanza, non può essere ritenuta *fortuita* o logicamente indifferente rispetto ad un'infinità di opzioni di equivalente valore.

Ciò che invece merita di essere compreso mediante un retto discernimento (*recte discernuntur*) è la differenza incolmabile che separa il tempo e l'eternità: mentre quest'ultima si addice unicamente⁵⁸ a Dio, al Creatore, a Colui che era *in principio* e che vive in un perenne *nunc*, la prima non può darsi senza la mobilità che si produce in rapporto al movimento (*sine aliqua mobili mutabilitate*), il quale costituisce indubitabilmente una prerogativa che deve essere assegnata solamente agli esseri creati.

⁵⁷ *civ. XI, 5 (CCL 48, p. 325, i-xxxv)*: «Deinde uidendum est, isti, qui Deum conditorem mundi esse consentiunt et tamen quaerunt de mundi tempore quid respondeamus, quid ipsi respondeant de mundi loco. Ita enim quaeritur, cur potius tunc et non antea factus sit, quem ad modum quaeri potest, cur hic potius ubi est et non alibi. Nam si infinita spatia temporis ante mundum cogitant, in quibus eis non uidetur Deus ab opere cessare potuisse, similiter cogitent extra mundum infinita spatia locorum, in quibus si quisquam dicat non potuisse uacare Omnipotentem, nonne consequens erit, ut innumerabiles mundos cum Epicuro somnare cogantur (ea tantum differentia, quod eos ille fortuitis motibus atomorum gigni asserit et resolui, isti autem opere Dei factos dicturi sunt), si eum per interminabilem immensitatem locorum extra mundum circumquaque patentium uacare noluerint, nec eosdem mundos, quod etiam de isto sentiunt, ulla causa posse dissolui? Cum his enim agimus, qui et Deum incorporeum, et omnium naturarum, quae non sunt quod ipse, creatorem nobiscum sentiunt; alios autem nimis indignum est ad istam disputationem religionis admittere, maxime quod apud eos, qui multis diis sacrorum obsequium deferendum putant, isti philosophos ceteros nobilitate atque auctoritate uicerunt, non ob aliud, nisi quia longo quidem interuallo, uerum tamen reliquis propinquiores sunt ueritati. An forte substantiam Dei, quam nec includunt nec determinant nec distendunt loco, sed eam, sicut de Deo sentire dignum est, fatentur incorporea praesentia ubique totam, a tantis locorum extra mundum spatiis absentem esse dicturi sunt, et uno tantum atque in comparatione illius infinitatis tam exiguo loco, in quo mundus est, occupatam? Non opinor eos in haec uaniloquia progressuros. Cum igitur unum mundum ingenti quidem mole corporea, finitum tamen et loco suo determinatum, et operante Deo factum esse dicant: quod respondent de infinitis extra mundum locis, cur in eis ab opere Deus cesset, hoc sibi respondeant de infinitis ante mundum temporibus, cur in eis ab opere Deus cessauerit».

⁵⁸ *Cfr. conf. XI, xiv, 17; civ. XII, xv, 1-2; civ. XII, 16;*

Dio dunque non vive nel tempo, ma, abitando le dimore eterne, si pone quale creatore e ordinatore del tempo (*creator sit temporum et ordinator*)⁵⁹.

Se dunque la temporalità rappresenta un elemento che inerisce solamente alle nature create, non ci si può ingannare, leggendo quanto le Scritture dicono in *Gen 1, 1* a proposito della creazione avvenuta a partire dal nulla, sul fatto che quest'ultima sia avvenuta non *in tempore*, ma *cum tempore*. Il divenire ha avuto inizio a partire dal mutamento nel quale furono coinvolte le prime creature, e con il prodursi di tale movimento è nata la temporalità⁶⁰. Il tempo stesso è a rigor di termini una creatura⁶¹.

A ragione Étienne Gilson pone l'accento sull'imbarazzo nel quale la mente umana si trova coinvolta quando compie il tentativo di tematizzare mediante una rappresentazione distinta il rapporto che unisce le sfere del temporale e dell'eterno. La mente, infatti, inevitabilmente situata all'interno di quel campo d'azione nel quale trovano applicazione le leggi del divenire e del cangiamento, è destinata ad andare incontro a un risultato fallimentare ogniqualvolta cerchi di trascendere l'originaria eterogeneità che separa le distinte dimensioni del creaturale e dell'eterno⁶². È dunque evidente come le categorie temporali si rivelino inadatte quando lo sforzo di comprensione che la mente umana pone in atto trascende i limiti dell'universo creaturale. Superato un tale confine, esse

⁵⁹ *civ. XI, 6 (CCL 48, pp. 326, i-ix)*: «Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est: quis non uideat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret, cuius motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in breuioribus uel productioribus morarum interuallis tempus sequeretur? Cum igitur Deus, in cuius aeternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum et ordinator».

⁶⁰ *Ibid. (CCL 48, p. 326, xii-xx)*: «Porro si litterae sacrae maximeque ueraces ita dicunt, in principio fecisse Deum caelum et terram, ut nihil antea fecisse intellegatur, quia hoc potius in principio fecisse diceretur, si quid fecisset ante cetera cuncta quae fecit: procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit et ante aliquod tempus; post id quod praeteritum est, ante id quod futurum est; nullum autem posset esse praeteritum, quia nulla erat creatura, cuius mutabilibus motibus ageretur».

⁶¹ *Gn. adv. Man. I, ii, 3 (CSEL 91, p. 69, xiv-xxv)*: «Deus enim fecit et tempora: et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat. Quomodo enim erat tempus quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator? Et si tempus cum coelo et terra esse coepit, non potest inueniri tempus quo Deus nondum fecerat coelum et terram. Cum autem dicitur, Quid ei placuit subito, sic dicitur, quasi aliqua tempora transierint, quibus Deus nihil operatus est. Non enim transire poterat tempus, quod nondum fecerat Deus; quia non potest esse operator temporum, nisi qui est ante tempora».

⁶² É Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin Paris 1929 (tr. it.: *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova 1983), p. 220: «Sappiamo che Dio, essendo eterno, ha creato tutto, anche il tempo; dove ci areniamo è nel nostro tentativo di elaborare una rappresentazione distinta del rapporto che unisce il tempo all'eternità, poiché si tratta allora di confrontare due modi di durata eterogenei, fondati su due modi eterogenei di essere di cui l'uno, quello di Dio, ci sfugge d'altronde quasi del tutto; sottoposti come siamo, e fin nel nostro pensiero, alla legge del divenire, non possiamo rappresentarci il modo d'essere del permanente».

mantengono la propria validità, a patto di subire una trasposizione semantica dal piano cronologico a quello analogico delle relazioni causali⁶³.

2.3 *Verbo dictum e Verbum dictum*: la conciliazione possibile di due tesi agostiniane

La seconda questione non riguarda propriamente l'esegesi del termine *principium*, ma è comunque decisiva per ottenere una comprensione più completa dell'esegesi agostiniana relativa al primo termine delle Scritture. Essa viene posta da Agostino in relazione alla nota formula che compare in *Gen* 1, 3 e che suona: *Et dixit Deus: fiat lux et facta est lux*. Ciò che si tratta di definire è precisamente il ruolo svolto all'interno dell'azione creatrice divina dal *Verbum Dei*, che abbiamo visto identificato con il termine *principium* secondo la soluzione ermeneutica preferita da Agostino.

Nelle pagine dell'*Imperfectus liber*, il vescovo d'Ippona presenta un numero considerevole di opzioni esegetiche che possono essere messe in atto per comprendere adeguatamente quale sia l'oggetto alla cui creazione si riferiscono propriamente le parole divine *fiat lux*. Esse, infatti, potrebbero fare riferimento o a una *lux* percepibile attraverso i sensi (*quae his carnalibus oculis patet*) o a una certa luce segreta (*aliqua occulta lux*): se fosse vera quest'ultima opzione, bisognerebbe di nuovo indagare se ciò di cui parla il testo biblico sia una *lux occulta et corporea* o, viceversa, una *lux occulta et incorporea*. Un'ultima ipotesi si affaccia alla mente dell'esegeta, ed è sicuramente ai nostri occhi la più interessante: tale *lux*, oggetto del *fiat* divino, potrebbe infatti rivelarsi quel particolare ed eminentissimo tipo di *lux* che illumina la mente impegnata nell'atto del ragionare (*ea quae superior ratiocinando apparet*), a partire dalla quale è cominciato tutto ciò che è stato creato (*ex qua incipit omne quod creatum est*). Il riferimento al *Verbum Dei* appare oltremodo evidente.

Tuttavia, Agostino fa seguire a questo prospetto esegetico una precisazione decisiva: dal momento che Mosè indubitabilmente afferma che tale *lux* fu creata (*facta est*), non bisogna cadere nell'errore capitale di identificarla con quella stessa *lux non creata sed nata* di cui risplende la Saggiezza di Dio. Mentre la *lux nata* deve essere identificata con la stessa *Sapientia Dei*, parlare di *lux creata* significa voler fare riferimento a qualsiasi *lux mutabilis*, sia corporea sia incorporea⁶⁴.

⁶³ Pelland, *Cinq études*, cit., p. 98: «Le problème des origines n'est abordé de façon adéquate qu'à la condition de s'élever au-delà de la créature, jusqu'à la considération des attributs de Dieu même: les catégories de l'avant et de l'après ne trouvent plus alors à s'appliquer qu'en sens analogique, dans l'ordre des relations causales».

⁶⁴ *Gn. litt. imp.* v, 20 (CSEL 28/1, pp. 471-472, xxv-vi; ix-xii): «Et dixit deus: fiat lux. utrum ea lux, quae his carnalibus oculis patet, an aliqua occulta, quam nobis per hoc corpus uidere non datum est? et si occulta, utrum corporea, quae per locorum spatia tenditur fortasse in sublimibus partibus mundi; an incorporea, qualis in anima est ad quam uitandi et adpetendi refertur examen a sensibus corporis, qua non carent etiam animae bestiarum, an ea superior quae ratiocinando adparet, ex qua incipit omne quod

Un secondo aspetto viene affiancato alla distinzione tra *lux facta* e *lux nata* per dimostrare l'impossibilità di sostenere una possibile equivalenza tra il *Verbum Dei* e l'oggetto del *fiat lux* divino. Una simile operazione farebbe infatti ricadere chi la sostenesse nell'errore grossolano di ritenere che Dio, prima di pronunciare il *fiat lux*, si trovasse in una condizione d'oscurità, dovuta all'essere *sine luce*. Un analogo argomento era stato utilizzato in risposta ai manichei, i quali, a partire dalle *tenebrae super abyssum* di cui parla *Gen 1, 2*, accusavano i cristiani di relegare il proprio Dio nell'oscurità (*in tenebris*) anteriormente alla creazione della luce (*antequam faceret lucem*). Agostino distingue dunque la luce sensibile che comunemente siamo abituati a cogliere mediante il senso visivo da quella luce in cui Dio si trovava prima di porre in essere il cosmo: quest'ultima differisce per natura dalla luce fisica e risplende nel cuore puro di coloro che credono in Dio. Questa luce originaria di natura divina è precisamente il *verum lumen* di cui si parla in *Gv 1, 9*⁶⁵.

Un concetto analogo si ritrova nelle pagine del *De Genesi ad litteram*, dove si esclude il possibile riferimento del *fiat lux* alla *lux coaeterna Patri*, che, sulla scia dell'*Imperfectus liber*, viene identificata con la *Sapientia Dei, quae non est facta, sed genita*⁶⁶. L'esclusione della plausibilità dell'equivalenza tra *lux facta* e *lux coaeterna Patri* impone dunque l'obbligo di precisare il ruolo del *Verbum* divino in rapporto all'espressione *dixit Deus: fiat lux*. Occorre infatti precisare se quest'ultima veicoli l'idea che il Padre rivolse tali parole ineffabili alla persona divina del Figlio (*Verbo dictum*), o se invece queste stesse parole coincidano con il Figlio Unigenito, in quanto Verbo divino generato, non creato, dal Padre (*Verbum dictum*)⁶⁷.

Agostino prosegue notando come il *Verbum Dei* non abbia avuto un inizio temporale, né mai avrà fine, in quanto la sua somma natura lo pone nell'eternità a fianco del Padre. Se dunque si ritiene che le parole riportate da Mosè in occasione del racconto della creazione della luce si consumarono a partire dal loro essere pronunciate sino al compimento dell'emissione di tutte le sillabe, ne consegue che è preferibile ritenere che esse non si identifichino con il Figlio, ma che a questi invece siano state rivolte. Tuttavia, questa preferenza, espressa del resto in via ipotetica, viene rettificata mediante un ulteriore ammonimento. Se anche si ritiene che il Figlio sia stato solamente il destinatario delle parole del Padre, non si deve tuttavia concepire queste ultime alla stregua di suoni

creatum est? quamlibet enim lucem significet, factam tamen et creatam debemus accipere, non illam, qua fulget ipsa dei sapientia, quae non creata sed nata est; [...] alia est lux de deo nata et alia lux, quam fecit deus. nata de deo lux est ipsa dei sapientia, facta uero lux est quaelibet mutabilis siue corporea siue incorporea».

⁶⁵ Cfr. *Gn. adv. Man.* I, iii, 6.

⁶⁶ Cfr. *Gn. litt.* I, xvii, 32.

⁶⁷ *Gn. litt. imp.* v, 19 (CSEL 28/1, p. 471, vi-xii): «sed ineffabiliter dictum est: fiat lux. utrum autem hoc quod dictum est filio unigenito dictum est an idipsum quod dictum est filius unigenitus est quod dictum dei uerbum dicitur, per quod facta sunt omnia, quaeri potest, dum tamen illa absit impietas, ut uerbum dei unigenitum filium quasi uocem prolatam sicut a nobis fit esse credamus».

dotati di un'estensione diacronica. Un'idea del genere, infatti, sarebbe solamente una *temeraria et praeceps opinio*, una *carnalis imago* che deve essere allontanata dalle menti dei fedeli.

Agostino espone quindi un sottile principio esegetico, che trova in questo contesto una felice occasione per essere applicato: tutto ciò che riguarda un cominciamento o un termine (*quidquid incipere et desinere*) si dice di Dio non in rapporto alla sua somma natura (*in ipsius natura*), ma in relazione alla creatura (*in eius creatura*) che gli presta ubbidienza⁶⁸. Considerando dunque la soluzione fornita alla questione nell'*Imperfectus Liber*, si nota che essa rimane avvolta in uno stato di incertezza: l'unico elemento che potrebbe apparire risolutivo, ossia la preferenza accordata alla teoria del *Verbo dictum*, viene introdotto nel discorso in chiave chiaramente ipotetica e lascia insoluto il dilemma relativo alle modalità con cui il Padre si sarebbe rivolto alla persona del Figlio, se è vero che solo quest'ultima è propriamente il *principale Verbum Patris*.

Oltre che in questo luogo, in cui l'alternativa tra le ipotesi del *Verbum dictum* e del *Verbo dicto* viene tematizzata esplicitamente e risolta a favore della seconda soluzione, anche in un'altra occasione all'interno dell'*Imperfectus liber*, come fa notare Gilles Pelland⁶⁹, Agostino offre degli spunti interessanti. L'occasione favorevole si presenta in rapporto all'esegesi della nota formula che compare in *Gen 1, 26: Et dixit Deus, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*.

Prima di concentrarsi sulla comprensione dei due termini capitali *imago* e *similitudo*, sui quali l'intero pensiero patristico ha riflettuto profondamente, Agostino si sofferma con una certo interesse sulla forma verbale *faciamus*. Quest'ultima, infatti, merita di essere considerata con una certa attenzione, dal momento che deve essere messa in luce la ragione per cui, in occasione della creazione dell'uomo, tale forma verbale di carattere plurale sia impiegata a discapito del binomio *fiat-et factum est*, che ricorre invece in concomitanza con la creazione di tutte le creature precedenti.

In primo luogo, l'impiego di *faciamus* deve essere giustificato alla luce dell'intenzione dello Spirito di marcare la superiorità (*praesentia*) della natura umana. In secondo luogo, ciò che si tratta di stabilire è la simultaneità tra *dictio* ed *effectio* e la cooperazione creativa sorta tra il Padre e il Figlio, che caratterizzano unicamente la creazione di quell'essere privilegiato e di natura superiore che è l'uomo. Agostino precisa dunque che il verbo *faciamus* è rivolto dal Padre precisamente *a Colui al quale*, in quanto

⁶⁸ *Ibid.* (CSEL 28/1, p. 471, xii-xxiv): «uerbum autem dei, per quod facta sunt omnia, nec coepit esse nec desinet; sed sine inchoatione natum patri coaeternum est. quare hoc, quod dictum est: fiat lux, si et coepit et destitit dici, magis filio dictum est hoc uerbum quam ipsum est filius. et tamen etiam hoc ineffabiliter, ne carnalis imago subrepat in animam et intellectum pium spiritalem conturbet, quia et incipere aliquid et desinere in natura dei, si proprie accipiatur, temeraria et praeceps opinio est, carnalibus tamen et paruulis non tamquam in ea mansuris sed tamquam inde surrecturis humanissime concedenda. quidquid enim incipere et desinere deus dicitur, nullo modo in ipsius natura sed in eius creatura, quae illi miris modis obtemperat, intellegendum est».

⁶⁹ Cfr. Pelland, *Cinq études*, cit., p. 153.

Verbum Dei, quando si trattava di porre in essere le creature nel corso dei giorni precedenti, veniva invece rivolto il verbo *fiat*.

In occasione dunque della creazione dell'uomo, le Scritture lasciano chiaramente intendere che si sia verificata una precisa collaborazione tra le persone del Padre e del Figlio, mentre invece, nel caso delle altre creature, sembrerebbe che il Figlio avesse agito in seguito ad un ordine ricevuto dal Padre (*iussu Patris*)⁷⁰. Si tratta dunque di una riproposizione, in termini che sembrano essere maggiormente rigorosi, della teoria del *Verbo dictum*, a cui si aggiunge l'affermazione di una sorta di subordinazionismo *latente*, legato a quanto viene sostenuto circa la creazione delle creature dei primi cinque giorni, compiuta dal Figlio *iussu Patris*. Ho esplicitamente evidenziato l'aggettivo latente, perché, a rigor di termini, è improprio parlare di subordinazionismo in rapporto alla dottrina contenuta nell'*Imperfectus liber*, come dimostrano, se mai ce ne fosse bisogno, le affermazioni riguardanti l'uguaglianza e la consustanzialità delle persone divine fatte da Agostino in apertura dell'opera⁷¹. Inoltre, lo stesso Agostino maturo non doveva avvertire un rapporto di tensione tra la teoria del *Verbo dictum* e la dottrina trinitaria ortodossa. A dimostrazione della loro sostanziale compatibilità, basti ricordare come, proprio nella parte conclusiva dell'*Imperfectus liber* che, come detto, risale a un periodo molto posteriore rispetto alla redazione originale dell'opera, Agostino operi una conciliazione esplicita e apparentemente non problematica tra i due distinti assunti esegetici⁷².

Tuttavia, nel corso dei commentari dedicati alla *Genesi* composti successivamente all'*Imperfectus liber*, Agostino sembra voler sgomberare il campo da qualsiasi tipo di equivoco, orientando la propria predilezione esegetica verso la teoria del *Verbum dictum*. Nelle pagine del libro XI delle *Confessiones*, egli infatti mostra come Dio abbia proceduto alla creazione mediante il *Verbum immortale atque aeternum*, enunciando mediante quest'ultimo ogni cosa insieme (*simul*) e per tutta l'eternità (*sempiternae*). A questo proposito viene riaffermata la tesi, già sostenuta nell'*Imperfectus liber* a proposito della

⁷⁰ *Gn. litt. imp.* xvi, 56 (CSEL 28/1, p. 497, xiii-xxvii): «Considerandum etiam illud, quod in ceteris dixit deus: fiat. et factum est; hic autem dixit deus: faciamus, ut hoc quoque modo uoluerit spiritus sanctus humanae naturae insinuare praestantiam. cui autem nunc dictum est: faciamus, nisi cui dicebatur in caeteris: fiat? omnia enim per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. sed quid putamus aliter dictum esse: fiat, nisi ut ipse faceret iussu patris; et aliter: faciamus, nisi ut ambo pariter facerent? an omnia quae facit pater, per filium facit et ideo nunc "faciamus" dictum est, ut ipsi homini, propter quem scriptura ipsa facta est, ita in seipso demonstraretur ea quae filius dicente patre facit etiam ipsum patrem facere, ut quod in caeteris dicebatur: fiat. et factum est, hic exponatur, non separatim fuisse dictionem et separatim effectonem sed utrumque simul, cum hic dicitur: faciamus?».

⁷¹ *Ivi* i, 2 (CSEL 28/1, p. 460, xiv-xx): «Est autem haec: deum patrem omnipotentem uniuersam creaturam fecisse atque constituisse per filium suum unigenitum, id est sapientiam et uirtutem suam consubstantiali sibi et coaeternam, in unitate spiritus sancti et ipsius consubstantialis et coaeterni. hanc ergo trinitatem dici unum deum eumque fecisse et creasse omnia, quae sunt, in quantum sunt, catholica disciplina credi iubet [...]».

⁷² *Ivi* xvi, 61 (CSEL 28/1, p. 502, x-xiv): «quae trinitas ita est trinitas, ut unus deus sit; ita est unus deus, ut trinitas sit. non enim ait filio loquens: faciamus hominem ad imaginem tuam, aut: ad imaginem meam, sed pluraliter ait: ad imaginem et similitudinem nostram: a qua pluralitate spiritum sanctum separare quis audeat?».

creazione dell'uomo, della indissolubilità tra *dictio* ed *effectio*: *et fit, quidquid dicis ut fiat*⁷³.

Perentorie sono invece le espressioni utilizzate in rapporto all'esegesi delle parole *fiat lux* nel libro I del *De Genesi ad litteram*. Ho già fatto in precedenza riferimento al quesito posto nelle pagine iniziali del grande commentario alla *Genesi* in rapporto alla creazione della luce, se cioè il *fiat* divino sia stato pronunciato *temporaliter*, o se invece sia stato proferito *in Verbi aeternitate*. Dopo aver dimostrato la problematicità della prima soluzione, Agostino a chiare lettere sostiene che la *vox Dei* appartiene alla natura propria del Verbo divino (*ad naturam pertineat Verbi eius*).

In questo senso, le parole *fiat lux* pronunciate da Dio sono eterne, perché il Verbo di Dio, Dio in Dio, Unigenito di Dio, è coeterno al Padre⁷⁴. Il discorso agostiniano si rende ancora più esplicito quando si tratta di cogliere il significato dell'immagine dell'acqua, sopra la quale aleggiava in origine lo Spirito di Dio. In questa occasione, infatti, Agostino precisa che ogni cosa detta dal Figlio deve essere attribuita anche al Padre, poiché quest'ultimo, quando parla, pronuncia il proprio Verbo, ossia lo stesso Figlio: Dio dunque proferisce quel medesimo Verbo a Lui coeterno, in unione con il quale, assieme allo Spirito, forma l'ineffabile e inconcepibile Trinità⁷⁵. Sembra dunque inequivocabile la presenza all'interno del libro I del *De Genesi ad litteram* di una teoria organica del *Verbum dictum*, mentre non viene fatto alcun accenno alla soluzione alternativa costituita dall'ipotesi del *Verbo dictum*.

Tuttavia, nel corso del libro II dell'opera, Agostino compie un passo ulteriore: egli infatti tematizza la teoria del *Verbo dictum* nei medesimi termini in cui era stata esposta nelle pagine dell'*Imperfectus liber* e ne fornisce una confutazione netta e indiscutibile. Avevo sopra parlato di un subordinazionismo latente presente nelle pagine del primo commentario letterale agostiniano, volendo precisare, con l'aggettivo "latente", come ogni qualsiasi visione subordinazionistica fosse totalmente incompatibile con le intenzioni dichiarate dall'autore. Avevo anche mostrato come, in un periodo successivo alle *Retractationes*, nell'accingersi alla pubblicazione dell'*Imperfectus liber*, Agostino avesse aggiunto a completamento dell'opera alcune brevi sezioni nelle quali non esitava a far coesistere la dottrina del *Verbo dictum* e lo statuto trinitario del credo cattolico.

⁷³ Cfr. *conf.* XI, ix, 11.

⁷⁴ *Gn. litt.* I, ii, 6 (CSEL 28/1, p. 6, xi-xx): «Quid ergo dicemus? an id, quod intellegitur in sono uocis, cum dicitur: fiat lux, non autem ipse corporeus sonus, hoc bene intellegitur esse uox dei? et utrum hoc ipsum ad naturam pertineat uerbi eius, de quo dicitur: in principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum? cum enim de illo dicitur: omnia per ipsum facta sunt; satis ostenditur et lux per ipsum facta, cum dixit deus: fiat lux. quod si ita est, aeternum est quod dixit deus: fiat lux, quia uerbum dei, deus apud deum, filius unicus dei, patri coaeternus est [...]».

⁷⁵ *Gn. litt.* I, v, 11 (CSEL 28/1, p. 9, xiixiv): «Quod autem filius loquitur, pater loquitur, quia patre loquente dicitur uerbum, quod filius est, aeterno more, si more dicendum est, loquente deo uerbum coaeternum».

La posizione agostiniana, all'altezza del libro II del grande commentario letterale alla *Genesis*, appare però completamente capovolta. Il vescovo d'Ippona prende infatti in considerazione l'ipotesi, avallata nelle pagine dell'*Imperfectus liber*, secondo cui bisognerebbe intendere il binomio *fiat/et factum est* come se la creazione fosse avvenuta *quasi iussisse Filio Patrem*. Una simile convinzione appare del tutto priva di fondamento perché, oltre a non essere compatibile con l'unità della Trinità (*non convenit unitati Trinitatis*), non spiegherebbe come avrebbe potuto il Padre rivolgersi al Figlio, dal momento che è proprio quest'ultimo a rappresentare in senso proprio il *principale Verbum Patris*. Riferita al Dio uno e trino, l'azione del *dicere* deve essere dunque identificata con il *Verbum Patris*, che è *l'unigenitus Filius*, per mezzo del quale fu creato tutto ciò che è⁷⁶. Nelle pagine del *De Genesi ad litteram* la tesi del *Verbo dictum* viene dunque totalmente abbandonata a causa delle ricadute di carattere subordinazionista che essa poteva avere in rapporto alla dottrina trinitaria.

Anche nel libro XI del *De civitate Dei*, sebbene la questione non sia presa esplicitamente in esame, sembra che Agostino non avvalli in alcun modo l'ipotesi del *Verbo dictum*. Agostino afferma infatti che, accingendosi a considerare ogni singola creatura, occorre porsi tre quesiti fondamentali: innanzitutto bisogna cogliere l'identità della causa che l'ha posta in essere (*quis eam fecerit*), per mezzo di che cosa sia avvenuta tale operazione creatrice (*per quid fecerit*) e infine quale ragione abbia determinato la causa stessa ad agire (*quare fecerit*).

Risulta evidente come questi tre interrogativi siano finalizzati alla manifestazione del carattere trinitario della creazione divina. In un'unica breve sentenza, Agostino riunisce le rispettive risposte che suonano come una lapidaria fondazione di tutto ciò che si ritrova in seno all'*altitudo mystica* della divina Trinità: *Deus, per Verbum, quia bona est*⁷⁷. In rapporto alla creazione, il Padre è dunque *auctor excellens*, il Figlio *ars efficacissima Dei*, lo Spirito *summa causa boni*⁷⁸. Se poi si presta attenzione alla consistente esposizione del credo trinitario che apre il paragrafo ventiquattresimo, si può dire con certezza che ciò che ormai trova spazio nel pensiero agostiniano è unicamente la dottrina dell'*efficacissimum Verbum Dei*, ricorrendo, e non rivolgendosi, al quale Dio avrebbe posto in essere l'intera creazione.

⁷⁶ *Ivi* II, vi, 12 (CSEL 28/1, pp. 40-41, xxvi-iii): «sed non conuenit unitati trinitatis, ut filius quasi iussus fecisse intellegatur, spiritus autem sanctus nullo sibi iubente libere uidisse bonum esse, quod factum est. quibus enim uerbis iuberet filio pater, ut faceret, cum ipse sit principale uerbum patris, per quod facta sunt omnia? an eo ipso, quod scriptum est: fiat firmamentum, haec ipsa dictio uerbum est patris, unigenitus filius, in quo sunt omnia, quae creantur [...]».

⁷⁷ *civ.* XI, xxiii, 2 (CCL 48, pp. 342-343, lvi-lxiv): «Haec ergo tria, quae superius commendauimus, cum in unaquaque creatura requirantur, quis eam fecerit, per quid fecerit, quare fecerit, ut respondeatur: «Deus, per Verbum, quia bona est», utrum altitudine mystica nobis ipsa trinitas intimetur, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus, an aliquid occurrat, quod hoc loco scripturarum id accipiendum esse prohibeat, multi sermonis est quaestio, nec omnia uno uolumine ut explicemus urgendum est».

⁷⁸ Cfr. *ivi* XI, 21.

Rimane a questo punto insoluta un'ultima questione, alla quale tenterò di dar risposta brevemente e in modo sicuramente non esauriente. Essa riguarda la compatibilità tra la teologia trinitaria e la dottrina del *Verbo dictum* che si trova affermata in uno dei più tardi testi agostiniani, ossia la parte conclusiva dell'*Imperfectus liber*, aggiunta a completamento del *corpus* originario dell'opera in occasione della sua pubblicazione. Certamente, Agostino ha voluto in questo senso prevenire le accuse che potevano esser mosse al contenuto del suo primo commentario letterale, dimostrando come quest'ultimo non introduca in materia di teologia trinitaria alcuna forma di subordinazionismo.

Tuttavia, è lecito chiedersi se non sia solamente in un'ottica apologetica che Agostino si impegni nella conciliazione di queste istanze a prima vista divergenti. A tal proposito, Gilles Pelland⁷⁹ richiama l'attenzione su di un testo, in questo senso molto esplicito e significativo, facente parte del commento dedicato dal vescovo d'Ipbona al quarto Vangelo. Esponendo la propria esegesi di *Gv* 12, 49 (*Quia ego ex meipso non sum locutus*), Agostino nota l'affinità tra tale versetto e le parole pronunciate da Gesù in *Gv* 5, 26 (*Sed qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit quid dicam et quid loquar*). Entrambi i passi presi in considerazione sollevano infatti alcune identiche questioni: in che modo (*quomodo*) il Padre fu in grado di trasmettere al Figlio Unigenito la propria volontà (*mandatum*)? Quale parola gli venne in soccorso, se il Figlio stesso rappresenta il Verbo unico del Padre? Questi quesiti rivelano la problematicità dell'ipotesi secondo cui, tra il Padre e il Figlio, esisterebbe un rapporto di *inter-locuzione*.

Tuttavia, a ben guardare, le tesi del *Verbo dictum* e del *Verbum dictum* non si escludono vicendevolmente, ma raffigurano la medesima verità sotto diversi aspetti. L'affermazione secondo la quale *Pater dat mandatum Filio* esprime infatti il non essere *a seipso* della persona del Figlio, eternamente generata e consustanziale al Padre. D'altro canto, allorché l'Evangelista intende far riferimento al Figlio in quanto espressione del Padre, si trova dispiegata l'identificazione tra il *Filius Unigenitus* e il *Verbum/Sapientia Dei*, sulla quale poggia la tesi, predominante in Agostino, del *Verbum dictum*⁸⁰.

⁷⁹ Cfr. Pelland, *Cinq études*, cit., p. 155.

⁸⁰ *Io. ev. tr.* 54, 7 (CCL 36, pp. 461-462, i-xiii; xxi-xxiv; xlii-xlv): «Quia ego, inquit, ex meipso non sum locutus. Ideo se dicit non locutum ex seipso, quia non est ex seipso. Iam hoc saepe diximus; iam hoc tamquam notissimum non docere sed admonere debemus. Sed qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit quid dicam et quid loquar. Non laboraremus, si cum eis nos loqui sciremus, cum quibus superiora locuti sumus, et cum eis ipsis non omnibus, sed quae audierunt memoria retinentibus: nunc vero quia fortasse aliqui adsunt qui non audierunt, eisque sunt similes qui obliti sunt quod audierunt, propter illos perferant moras nostras qui audita meminerunt. Quomodo dat mandatum Pater unico Filio? Quo verbo loquitur Verbo, cum sit ipse Filius unigenitum Verbum? [...]ilius unicus est Verbum Patris, et Sapientia Patris; in illa sunt omnia mandata Patris. Neque enim Patris mandatum Filius aliquando nesciebat, ut eum necesse esset ex tempore habere quod antea non habebat [...]Dicitur autem mandatum datum, quia non est a seipso cui dicitur datum: et hoc est dare Filio sine quo nunquam Filius fuit, quod est gignere Filium qui nunquam non fuit».

Posso quindi concludere affermando che l'ipotesi del *Verbo dictum*, pur essendo protagonista all'interno del pensiero agostiniano di una parabola discendente, che dal ruolo predominante assegnatole nell'*Imperfectus liber* la conduce all'esplicito rifiuto del *De Genesi ad litteram*, può in ultima istanza essere considerata compatibile con la tesi del *Verbum dictum*. Tale compatibilità si fonda sul fatto che entrambe le formule, seppur ponendo l'accento sopra un diverso aspetto, descrivono una medesima realtà, quella dei rapporti intra-trinitari intercorrenti specificamente tra le persone divine del Padre e del Figlio. Una simile posizione mi sembra proficua ai fini di salvaguardare la ricchezza dell'esegesi agostiniana, evitando che essa possa muovere presunti o effettivi attentati all'integrità del dogma trinitario.

3 ...fecit/creavit Deus

Il secondo membro che compare in *Gen 1, 1* e che impegna Agostino nella risoluzione e nella definizione di una serie di elementi fondamentali della sua filosofia della creazione è costituito dall'espressione *fecit Deus*. Provo dunque a percorrere i principali itinerari che, a partire da questa formula, attraversano nelle diverse direzioni la filosofia agostiniana della creazione.

3.1 "Ontizzazione" del nulla?

In primo luogo, ciò che caratterizza l'esercizio dell'azione creatrice è il suo trarre *ex/de nihilo* tutte le realtà esistenti. In questo senso, Agostino si inserisce a pieno titolo in quella tradizione di pensiero cristiana che, come detto in precedenza, a partire dal testo delle Scritture e in opposizione al principio guida della speculazione filosofica greca secondo cui *ex nihilo nihil fieri*, aveva maturato nel corso dei primi secoli d.C. una compiuta formulazione del dogma della *creatio ex nihilo*. Tuttavia, come già sappiamo, pur se vincolati a un medesimo bagaglio dogmatico e teologico fondamentale, i pensatori cristiani dei primi secoli manifestano peculiarità marcate e si differenziano gli uni dagli altri sotto vari aspetti. Il significato e l'articolazione della concezione agostiniana della *creatio ex nihilo* merita per questo motivo di essere approfondita in tutta la sua ricchezza.

In primo luogo, mi sembra doveroso, prima di inoltrarmi nell'esame vero e proprio dell'argomento in questione, fare un breve accenno a un aspetto molto delicato della riflessione agostiniana, ossia quello relativo alla considerazione del corpo e dell'universo materiale. È stato infatti notato, senza per altro far riferimento alcuno al dogma della *creatio ex nihilo*, che il vescovo d'Ippona, al pari dei pensatori cristiani a lui coevi,

rivolgerebbe all'universo materiale un approccio "regressivo", se paragonato a quello messo in atto dal Platonismo pagano⁸¹.

Nella decisa reazione portata avanti soprattutto dal cristianesimo occidentale nei confronti della religione cosmica pagana nel corso del IV e del V secolo, si sarebbe corso il pericolo di perdere qualcosa di estremamente importante, ossia precisamente "il senso della sacralità, la rilevanza religiosa del cosmo nella sua interezza, la sacralità della vita umana ordinaria e delle attività legate al corpo"⁸². In quest'ottica, alla svalutazione del "naturale", avrebbe fatto da contraltare una eccessiva, e perciò stesso dannosa, "ultra-mondanizzazione" della prospettiva della rivelazione, i cui risultati si sarebbero rivelati estremamente dannosi⁸³. Un tale cambio di rotta da parte della speculazione cristiana d'Occidente avrebbe infatti non solo lasciato in secondo piano le feconde acquisizioni raggiunte in Oriente da pensatori quali Massimo il Confessore⁸⁴, ma sarebbe stata la causa dell'"allontanamento di molti individui buoni e intelligenti" e avrebbe contribuito in maniera decisiva "all'odierna reazione generale nei confronti della Cristianità"⁸⁵.

Pur senza aver la pretesa di discutere una simile tesi in tutte le sue innumerevoli conseguenze, vorrei comunque suggerire che l'insegnamento della *creatio ex nihilo* rappresenta una chiave di volta decisiva nel contesto di una effettiva valorizzazione in termini positivi dell'universo fisico e materiale da parte dei pensatori cristiani e dello stesso Agostino. Esso infatti, al pari dei dogmi dell'Incarnazione del Verbo e della resurrezione dei corpi, mi sembra propriamente foriero di un approccio non "regressivo", ma "progressivo", nella considerazione del cosmo e delle realtà fisiche. Questa triade dogmatica a mio avviso non svilisce, ma chiarisce e rafforza agli occhi di Agostino, l'assunto neoplatonico della bontà di tutti gli esseri e di ogni natura.

Non voglio certo discutere la presenza di una marcata tendenza "ultra-mondanizzante" in seno al pensiero cristiano dei primi secoli, ma piuttosto sottolineare come il fatto di credere che Dio abbia tratto dal nulla non solo i corpi, ma anche la loro stessa materia, non possa che essere inteso come un guadagno inestimabile nel cammino di valorizzazione positiva della sfera del corporeo e del materiale. Al termine di questo breve inciso, è finalmente giunto il momento di osservare più da vicino l'andamento della riflessione agostiniana in rapporto alla teorizzazione della *creatio ex nihilo*.

Trattando questa tematica, Agostino si trova sin dagli inizi a dover fronteggiare l'estrema difficoltà, per non dire l'impossibilità, in cui versa la mente umana nel tentativo di rendere a sé presente l'idea di una creazione originaria: essa, infatti, sembra non poter

⁸¹ Cfr. A. H. Armstrong, *St. Augustine and Christian Platonism*, Villanova U. P., Villanova 1967, p. 14.

⁸² Cfr. *ivi*, p. 16.

⁸³ Cfr. *ivi*, pp. 17-18.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 20-24.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 18.

prescindere dal ricorso all'immagine di una *causa ex qua*, dal riferire l'apparizione di qualsiasi nuovo essere a uno stato di cose precedente o a una realtà pre-esistente⁸⁶.

Come vedremo in seguito, il riferimento dell'azione creatrice divina alla dimensione del nulla possiede senz'ombra di dubbio in Agostino il compito di distinguere tale dinamica creatrice da quella produttiva dell'uomo, rivestendola del carattere di onnipotenza che spetta propriamente e unicamente a Dio. Tuttavia, tenendo conto delle limitazioni connaturate alla sfera del pensiero della creatura umana, limitazioni che inevitabilmente si ripercuotono nelle pratiche linguistiche in cui essa è coinvolta, mi sembra di poter rinvenire nelle formulazioni agostiniane riguardanti il nulla una sorta di permanente e non tematizzata ambiguità di fondo.

Nel dire che il carattere contraddittorio e insidioso del concetto di *nihil* non sia stato espressamente tematizzato da Agostino, mi sono esposto a una considerazione vera solamente a metà. Se infatti non viene discussa apertamente in rapporto alla nozione di *creatio*, l'ambiguità del concetto di *nihil* diviene tuttavia argomento di discussione nelle pagine del *De magistro* (388-91)⁸⁷, dove Agostino e Adeodato sono impegnati a verificare l'attendibilità dell'equazione tra *verba* e *signa*.

Il brano a cui faccio riferimento riporta propriamente lo svolgimento da parte del figlio di un *exercitium* assegnatogli dal padre, che consiste nel prendere in esame il verso virgiliano che recita *Si nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui* (*Aen.* II, 659). L'analisi delle parole del poeta, per essere condotta secondo le indicazioni fornite da Agostino, dovrà riuscire ad esplicitare *quid singula verba significant*. Adeodato, una volta giunto a considerare il significato del termine *nihil*, conclude che esso, in quanto *signum*, significa propriamente *id quod non est*.

Agostino, a questo punto, coglie abilmente l'occasione per fargli presente che nel caso della parola (*verbum*) *nihil*, non ci si trova propriamente in presenza di un segno (*signum*), dal momento che essa *non significat aliquid*. Ritenere dunque che il termine *nihil* possieda lo statuto di un *signum*, significherebbe infatti violare il principio secondo cui *quod autem non est, nullo modo esse aliquid potest*.

⁸⁶ J. H. Maldonado, "Concepto agustiniano de creación como superación del emanatismo neoplatónico", *CD*, 200 (1987), pp. 333-364, p. 342: «No es que fuese imposible al entendimiento humano el imaginar una producción de la nada. Es que, sencillamente, nos humanos estamos tan acostumbrados a exigir para nuestras acciones como mínimo una causa material *ex qua*, estamos tan habituados a ver a nuestros genios artistas que sin una materia a mano les resulta de todo punto imposible realizar su obra, que nos parece prácticamente imposible imaginar una creación ajena a toda materia».

⁸⁷ Il *De magistro liber unus* viene menzionato da Agostino in *retr.* I, (xii) xi come l'undicesima opera della sua produzione, composta contemporaneamente al libro VI del *De musica*, perciò tra la fine del 388 e gli inizi del 391. Apprendiamo infatti da *conf.* IX, vi, 14 che il dialogo che esso riproduce si svolse nel sedicesimo anno di età di Adeodato, ossia il 388. È verosimile che l'opera sia stata composta da Agostino *in memoriam* del figlio, precocemente scomparso all'età di diciassette anni. Secondo Anoz, "Cronología", *cit.*, p. 235, la stesura dell'opera sarebbe databile tra la seconda metà del 389 e i primi mesi del 390. Cfr. anche Madec, *Intoduction*, *cit.*, pp. 35-36; Agostino, *Tutti i dialoghi*, Introduzione generale, presentazioni ai dialoghi e note di G. Catapano, traduzioni di M. Bettetini, G. Catapano, G. Reale, Bompiani, Milano 2006, p. 1656.

Il giovane interlocutore si trova coinvolto in una grande difficoltà, quella cioè legata a un termine, *nihil*, con cui necessariamente è costretto a veicolare un'idea intesa dalla mente (*quid velim dicere*), ma che si trova al di là delle possibilità espressive del linguaggio (*explicare non possum*). Il padre, dunque, porta a compimento la propria azione maieutica indicando in modo rigoroso la valenza del termine *nihil*, precedentemente individuata in maniera confusa dal figlio: esso non indica un oggetto determinato, che di per sé propriamente non esiste, ma la disposizione che la mente assume (*affectio animi*) imbattendosi in una realtà inesistente o che comunque non riesce a rendere a sé presente⁸⁸.

Ho riassunto brevemente questo dialogo serrato per render conto di come fosse ben radicata nella mente di Agostino la consapevolezza dell'appartenenza al concetto di *nihil* di uno statuto che potrei definire totalmente *sui generis*. L'impressione che si ricava leggendo le formulazioni in cui espone la dottrina della *creatio ex nihilo* è che nemmeno Agostino sia stato in grado di evitare le insidie che l'impiego della nozione di *nihil* nasconde. Poiché infatti costituisce primariamente l'antitesi per eccellenza e l'origine di ciò che esiste, il *nihil* agostiniano viene necessariamente preso in considerazione in rapporto alla sfera dell'essere. Non sembra quindi che un simile riferimento obbligato gli consenta di assumere i tratti di quello che, secondo il lessico tradizionale della filosofia, viene chiamato il *nihil absolutum*.

La formulazione di un concetto di *nihil*, il cui statuto è in altri termini un *relativum*, non sembra inoltre essere un elemento estemporaneo in rapporto alla speculazione agostiniana, ma, come è stato detto, un fattore "profondamente radicato nel razionalismo metafisico e nell'essenzialismo"⁸⁹ adottati da Agostino. Se ascoltiamo ad esempio le parole con cui Agostino definisce, accostandolo alla nozione di *sterilitas*, il concetto di *nihil* nelle pagine del *De beata vita*, ossia come ciò che scorre (*quod fluit*), che

⁸⁸ *mag.* ii, 3: «*Ad.* - *Nihil*, quid aliud significat, nisi id quod non est? *Aug.* - Verum fortasse dicis: sed revocat me ab assentiendo quod superius concessisti, non esse signum nisi aliquid significet; quod autem non est, nullo modo esse aliquid potest. Quare secundum verbum in hoc versu non est signum, quia non significat aliquid; et falso inter nos constitit, quod omnia verba signa sint, aut omne signum aliquid significet. *Ad.* - Nimis quidem urges; sed quando non habemus quid significemus, omnino stulte verbum aliquod promimus: tu autem nunc mecum loquendo, credo quod nullum sonum frustra emittis, sed omnibus quae ore tuo erumpunt, signum mihi das ut intellegam aliquid; quapropter non te oportet istas duas syllabas enuntiare dum loqueris, si per eas non significas quidquam. Si autem vides necessariam per eas enuntiationem fieri, nosque doceri vel commoneri cum auribus insonant, vides etiam profecto quid velim dicere, sed explicare non possum. *Aug.* - Quid igitur facimus? An affectionem animi quamdam, cum rem non videt, et tamen non esse invenit, aut invenisse se putat, hoc verbo significari dicimus potius, quam rem ipsam quae nulla est? *Ad.* - Istud ipsum est fortasse quod explicare moliebar». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *De magistro*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars II, 2: *Contra Academicos, De beata vita, De ordine, De magistro, De libero arbitrio*, cura et studio W. M. Green et K. D. Daur (CCL 29, pp. 160-161, xxi-xli), Typography Brepols editores pontificii, Turnholti 1970, pp. 144-203.

⁸⁹ Cfr. Torchia, *Creatio ex nihilo*, cit., p. 111.

si dissolve (*quod solvitur*), che si scioglie (*quod liquescit*) e continuamente perisce (*quasi semper perit*), l'impressione sopra esposta appare rinforzata⁹⁰.

Certamente, non intendo sostenere che, esponendo la dottrina della *creatio ex nihilo*, egli intenda fare del concetto di *nihil* un *quid* che, per quanto inconsistente e non sostantivabile, sia possibile giustapporre all'essenza divina del Creatore. Tuttavia, considerando le formule con cui Agostino elabora la dottrina della *creatio ex nihilo*, si avverte come l'idea di *nihil* giochi quasi il ruolo di un punto di riferimento esterno su cui viene esercitata l'azione creatrice, di un'alterità presupposta, di un *terminus ex quo* effettivo di tutte le realtà create. È alla luce di questa impressione che si ricava dalla lettura della riflessione del vescovo d'Ippona che un acuto interprete del pensiero agostiniano ha parlato di "inconsapevole e tendenziale ontizzazione del niente"⁹¹.

Occorre chiedersi perciò se una tale operazione di "ontizzazione" sia stata effettivamente messa in atto da Agostino, o se, al contrario, essa non rappresenti che un'impressione non conforme alle intenzioni reali di Agostino e risultante dalle maglie troppo strette nelle quali lo statuto stesso del linguaggio inevitabilmente costringe chiunque intenda parlare del concetto di *nihil*. Un buon modo per cominciare ad assolvere questo compito impegnativo è quello di studiare l'impiego e il significato delle preposizioni con cui il vescovo d'Ippona introduce la dimensione, se così si può dire, del *nihil*.

3.2 *Ex/de nihilo*: alcuni cenni sul rapporto cause-preposizioni nella dottrina della creazione

Come nota giustamente Jean Pépin, nell'ambito del pensiero cristiano, la dottrina della *creatio* costituisce uno dei punti d'osservazione privilegiati per osservare a livello pratico l'applicazione degli assiomi fondamentali stabiliti dalla speculazione teorica in rapporto alla relazione tra le singole preposizioni e le differenti tipologie causali⁹². Se si osserva secondo quest'ottica il pensiero agostiniano, bisogna in primo luogo riconoscere come la riflessione di Agostino sulle preposizioni concernenti la dottrina della *creatio* sia maturata pressoché interamente in chiave anti-manichea⁹³. In secondo luogo, risulta

⁹⁰ *Beata*. v. ii,8: «[...] ita illa ab sterilitate, hoc est a nihilo, nequitia nominata est: nihil est enim omne quod fluit, quod solvitur, quod liquescit et quasi semper perit». Cfr. Saint Augustin, *De beata vita – La vie heureuse*. Introduction, texte critique, traduction, notes complémentaires par J. Doignon (Œuvres de saint Augustin 4/1), Desclée de Brouwer, Paris 1986, p. 68, xxxi-xxxiv.

⁹¹ Cfr. E. Samek Lodovici, *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S'Agostino*, Studium, Roma 1972, p. 58.

⁹² Cfr. J. Pépin, "Le maniement des prépositions dans la théorie agustinienne de la création", *REAug*, 35 (1989), pp. 251-274, p. 252.

⁹³ Cfr. *ivi*, p. 273.

evidente come il vescovo d'Ipbona, memore della formazione retorica e filosofica ricevuta, padroneggi in maniera scrupolosa e rigorosa la dottrina delle cause e delle preposizioni⁹⁴.

Dal momento che Agostino è solito, trattando della creazione, introdurre il concetto di *nihil* mediante le preposizioni *ex* e *de*, proverò a fornire qualche dato in rapporto al significato che esse rivestono ai suoi occhi. Se è indiscutibile il fatto che esse rivestono un ruolo fondamentale nella designazione della causalità di tipo *materiale* coinvolta nella creazione, lo è altrettanto l'importanza della funzione che svolgono per quanto riguarda la distinzione tra causalità *efficiente* e causalità *generatrice*. Mi concentrerò dunque brevemente su questo secondo aspetto, per poi analizzare il primo, che riguarda più propriamente la presente discussione.

A tal proposito, si può osservare la genesi della speculazione agostiniana riguardante la distinzione tra causalità *efficiente* e *generatrice* nelle pagine dell'opera *Contra Felicem Manichaeum* (dicembre 404)⁹⁵. Rispondendo a Felice che, interpretando una sua precedente dichiarazione, lo accusava di sostenere che l'anima *ex Deo non est*, Agostino delinea un quadro molto preciso: l'origine divina di una data realtà deve essere espressa mediante la formula *ex Deo*. Tale ambito presuppone però un'ulteriore distinzione tra il rapporto di generazione in cui è coinvolto solamente il *verbum*, per indicare il quale si ricorre alla formula *de Deo*, e il rapporto di derivazione di tutti gli altri esseri, anima compresa, risultante dall'esercizio dell'attività creatrice divina, a proposito della quale si ricorre alla formula *a Deo*⁹⁶.

Poco oltre il vescovo d'Ipbona, abbandonando l'ambito della causalità divina e sviluppando il proprio discorso sulla causalità umana, presenta uno scenario notevolmente mutato. Ogni cosa creata o prodotta si colloca infatti in una delle seguenti categorie: o essa *de se est*, o *ex aliquo*, o, terza ed ultima ipotesi, *ex nihilo*. Solamente a Dio non è preclusa la possibilità di creare una realtà, prima inesistente, *ex nihilo*, mentre bisogna ritenere che tutto ciò che l'Onnipotente *nec fecisse...sed genuisse*, abbia avuto origine *de ipso*. Tuttavia, la preposizione *de* viene estesa anche all'ambito della

⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 254.

⁹⁵ Il *Contra Felicem Manichaeum libri duo* è ricordato da Agostino in *retr.* II, viii (xxx) come l'ottava opera composta successivamente all'assunzione della carica episcopale. È lo stesso Agostino, nelle *Retractationes*, a informarci che l'opera riporta l'andamento di un dibattito sostenuto con il manicheo Felice, dinnanzi al popolo d'Ipbona riunito nella chiesa locale, il 7 e il 12 dicembre dell'anno 404, anno del sesto consolato di Onorio. Tale datazione, tuttavia, ha generato alcune discussioni relative all'esattezza della cronologia proposta dalle *Retractationes*. In *retr.* II, xxv [lii], quindi ben oltre la menzione del *Contra Felicem*, Agostino fa riferimento al *Contra litteras Petilianus*, la cui composizione vede il proprio *terminus ante quem* nel 19 dicembre 402, giorno della morte del papa Anastasio nominato in *c. litt. Pet.* II, li, 118. L'ipotesi secondo cui, per risolvere questa difficoltà, si dovrebbe supporre che il *Contra Felicem* sia databile non al sesto (vi), ma al quarto (iv) anno di consolato di Onorio, si è dimostrata non attendibile. In *c. Fel.* I, 20, infatti, Agostino afferma che la seconda parte del dibattito si sarebbe svolta il 12 dicembre, di lunedì (*diem qui est post dominicum, id est pridie idus decmbris*). Tale corrispondenza è valida se si considera il 404, mentre non lo è in rapporto al 388. Cfr. Madec, *Introduction*, cit., pp. 150-152; Hombert, *Nouvelles recherches*, cit., p. 31; Anoz, "Cronologia", cit., p. 232.

⁹⁶ Cfr. *c. Fel.* II, 18.

generazione umana, tanto che a buon diritto può indicare il rapporto di origine che lega un figlio al proprio padre. L'uomo però, non potendo creare alcunché *ex nihilo*, deve necessariamente dar vita a quelle che, nel linguaggio comune, vengono impropriamente chiamate le sue "creazioni" *ex aliquo*.

L'ultimo passo che viene compiuto è quello di estendere quest'ultima tipologia di operazione causale anche a Dio, visto che, come testimoniano le Scritture, anch'Egli talvolta agisce *ex aliquo*, come nel caso in cui trasse *de terra hominem*⁹⁷. In questi passi ulteriori, Agostino introduce dunque non solo l'utilizzo della preposizione *ex* per indicare specificamente l'esercizio di una causalità di tipo *materiale*, ma a questa affianca con la medesima valenza la preposizione *de*, facendole varcare così i confini della causalità *generatrice* all'interno dei quali era in precedenza racchiusa.

Jean Pépin, che del resto fa notare come questo ampliamento dello spettro d'applicazione della preposizione *de* era già stato consumato da Agostino in almeno altri tre precedenti testi⁹⁸, ritiene che tale variazione sia dovuta alla traduzione di *Gen 2, 7* proposta nella versione della *Vetus Latina* (*finxit deus hominem de limo terrae*), e che quindi si possa a tal proposito parlare di una "sostituzione" del linguaggio sacro al linguaggio filosofico⁹⁹. In definitiva, *ex* può veicolare sia l'idea di una provenienza divina sia quella di una causalità di tipo *materiale*, *de* invece consente il riferimento a una modalità causale sia *generatrice* sia *materiale*.

Una medesima teorizzazione legata all'impiego delle singole preposizioni in rapporto alle diverse tipologie di causalità si ritrova nelle pagine di un altro trattato anti-manicheo, il *De natura boni* (400-405)¹⁰⁰. Anche questo testo agostiniano esprime infatti la distinzione netta tra l'impiego della preposizione *a*, nel caso si faccia riferimento a una causa di tipo *efficiente*, e quello della preposizione *de*, in rapporto alla dinamica della generazione¹⁰¹. L'azione generatrice compiuta da Dio e adeguatamente espressa attraverso la preposizione *de* viene ancora ricondotta e inglobata all'interno del più vasto insieme della causalità divina, tanto che di tutto ciò che propriamente proviene *de Deo* si può dire che sia al contempo *ex Deo*, mentre non è altrettanto corretto invertire l'ordine dei termini in discussione. Infine, Agostino squaderna, in accordo con quanto detto nel *Contra Felicem*, la gamma delle accezioni possibili in cui può essere utilizzata la

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Cfr. Pépin, "Le maniement", *cit.*, p. 256, n. 18, dove sono citati *Gn. adv. Man I*, ii, 4; *Gn. litt. imp. i*, 2; *c. ep. Man.* xxxvii, 42.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 256.

¹⁰⁰ Il *De natura boni liber unus* viene nominato da Agostino in *retr.* II, ix [xxxvi] immediatamente dopo il *Contra Felicem*: la datazione di quest'opera rimane tuttavia incerta all'interno della forbice 400-405, non risultando quindi necessariamente successiva al dicembre 404. Cfr. Madec, *Introduction*, *cit.*, pp. 86-87; Hombert, *Nouvelles recherches*, *cit.*, pp. 31-32; Anoz, "Cronología", *cit.*, p. 240.

¹⁰¹ Cfr. *nat. b. i*, 1.

preposizione *de*: essa può significare una causalità *generatrice*, una causalità di tipo *materiale* e, in questo senso, può anche essere accostata al concetto di *nihil*¹⁰².

Le acquisizioni relative all'impiego delle singole preposizioni in accordo con la loro specifica valenza causale, che abbiamo visto affiorare nelle opere redatte durante la disputa anti-manichea in cui Agostino fu impegnato sul finire del IV secolo, si ritrovano invariate e operanti nelle formulazioni del dogma trinitario contenute del *De trinitate*. Anche in questo testo maturo Agostino ribadisce la distinzione netta tra la causalità *efficiente* divina (*a Deo*) e il rapporto di generazione per cui la persona divina del Figlio deriva direttamente da quella del Padre (*de Deo*). Si moltiplicano inoltre le espressioni che, a tal proposito, ribadiscono il rapporto di *similitudo* del Figlio nei confronti del Padre, conseguenza diretta dell'essere, da parte del primo, *de substantia Patris genitum*.

La persistenza dei medesimi schemi concettuali che caratterizza i testi agostiniani a partire dall'ultimo decennio del IV secolo e che affiora chiaramente nelle pagine del *De trinitate*, benché possa essere giustificata tenendo conto delle letture agostiniane di opere appartenenti alla tradizione latina, quali quelle ad esempio di Varrone e di Seneca, si spiega principalmente grazie all'influenza di un testo di importanza fondamentale per la fede dei cristiani.

Si tratta, come Pépin ipotizza adducendo valide ragioni¹⁰³, della prima parte del *Symbolum* redatto durante il concilio di Nicea del 325. Sebbene si possa obiettare che Agostino, almeno per quanto riguarda le opere immediatamente successive all'ordinazione, non avrebbe potuto attingere direttamente al testo greco del *Symbolum*, non bisogna trascurare che, limitatamente ai vv. 5-10 dedicati alla generazione del Figlio, sono ben tredici le versioni latine che possiamo considerare pre-agostiniane. L'ambito di ricerca può inoltre essere ulteriormente ridotto se si tiene presente che solamente sette di queste tredici versioni latine ricorrono sistematicamente, laddove in greco compare la preposizione $\epsilon\kappa$, alla proposizione *de* in riferimento alla causalità *generatrice*.

Inoltre, sappiamo con certezza che Agostino, oltre ad aver per due volte commentato il *Symbolum Apostolicum* (*De fide et symbolo; Sermo de symbolo ad catechumenos*), era sicuramente a conoscenza del *Symbolum* di Nicea, dal momento che esso fu letto in traduzione latina durante il sinodo d'Ippona, tenutosi l'8 ottobre dell'anno 393, durante il quale Agostino stesso, ancora presbitero, ebbe il compito di commentare il Credo. In seguito a questa lettura, il *Symbolum* di Nicea doveva essere confermato durante il concilio di Cartagine dell'anno 397, come testimonia il fatto che è proprio il testo del *Symbolum* niceno ad aprire il *Breviarium Hipponense* redatto in tale occasione¹⁰⁴.

¹⁰² Cfr. *ivi*, xxvii, 27.

¹⁰³ Cfr. Pépin, "Le maniement", *cit.*, pp. 261-264.

¹⁰⁴ Cfr. B. Studer, "Augustin et la foi de Nicée", *RechAug*, 19 (1984), pp. 133-154, p. 136.

Il riferimento al *De fide et symbolo* (8 ottobre 393)¹⁰⁵ ci introduce perfettamente all'esame dell'utilizzo agostiniano delle preposizioni relative alla causalità di tipo *materiale*. Dopo una breve sezione introduttiva, il commento dedicato al *Symbolum Apostolicum* si apre con la spiegazione, mediante l'analisi della causalità *materiale*, del significato dell'attributo dell'onnipotenza, con cui la fede cristiana definisce l'essenza divina. Agostino si scaglia immediatamente contro coloro che, nel tentativo di persuadere i fedeli che *Deum Patrem non esse omnipotentem*, si ostinano a postulare l'esistenza di una *natura* increata, *de qua* sarebbe avvenuta la fabbricazione del cosmo. A costoro bisogna obiettare - prosegue Agostino - che, a differenza di un qualsiasi *artifex* umano, Dio, in quanto *omnipotens fabricator mundi*, ha creato tutto ciò che esiste *ex nihilo*.

Sino a questo punto si ha l'impressione che Agostino introduca propriamente la causalità *materiale*, in rapporto alla nozione di *nihil*, mediante la preposizione *ex*, rifiutando invece l'impiego della preposizione *de*. Il prosieguo del testo modifica però un tale assetto. La nozione di *creatio ex nihilo* non deve infatti essere messa in discussione quando si legge che Dio creò l'uomo *de limo*, poiché infatti questa stessa realtà, come tutto ciò che esiste, era stata posta in essere *ex nihilo* da Dio. Si tratta poi di scardinare il pregiudizio, diffuso nella mentalità degli antichi, secondo cui la creazione dell'universo sarebbe avvenuta *ex aliqua materia*. A proposito dell'errata credenza relativa alla provenienza degli esseri dalla medesima realtà materiale, Agostino poco dopo impiega, modificando la formula precedentemente utilizzata, la preposizione *de*. A chiusura della sezione relativa alla dimostrazione del carattere di onnipotenza che distingue l'azione divina da un qualsiasi atto umano, viene ribadito a coloro che ritengono che *contrarias sibi esse divinarum Scripturarum sententias* che Dio creò tutte le cose *de nihilo* e non, come essi sostengono, *de informi materia*¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Il *De fide et Symbolum* è ricordata da Agostino in *retr.* I, xvii [xvi] come la sedicesima opera della sua produzione, trascrizione del discorso tenuto dinnanzi alla platea dei vescovi riuniti in occasione del concilio plenario dell'Africa settentrionale tenutosi a Ippona l'8 ottobre 393. Cfr. Madec, *Introduction*, cit., pp. 40-41; Anoz, "Cronología", cit., p. 238.

¹⁰⁶ *f. et symb.* ii, 2: «Conati sunt enim quidam persuadere Deum Patrem non esse omnipotentem: non quia hoc dicere ausi sunt, sed in suis traditionibus hoc sentire et credere convincuntur. Cum enim dicunt esse naturam quam Deus omnipotens non creaverit, de qua tamen istum mundum fabricaverit, quem pulchre ordinatum esse concedunt; [...] Aut si omnipotentem Deum fabricatorem mundi esse concedunt, fateantur necesse est ex nihilo eum fecisse quae fecit. Non enim aliquid esse potest, cuius creator non esset, cum esset omnipotens. Quia etsi aliquid fecit ex aliquo, sicut hominem de limo, non utique fecit ex eo quod ipse non fecerat; quia terram unde limus est, ex nihilo fecerat. Et si ipsum caelum et terram, id est, mundum et omnia quae in eo sunt, ex aliqua materia fecerat, sicut scriptum est: *Qui fecisti mundum ex materia invisibile*, vel etiam informi, sicut nonnulla exemplaria tenent; nullo modo credendum est illam ipsam materiam de qua factus est mundus, quamvis informem, quamvis invisibilem, quocumque modo esset, per se ipsam esse potuisse, tamquam coaeternam et coevam Deo: [...] Quapropter rectissime credimus omnia Deum fecisse de nihilo: quia etiam si de aliqua materia factus est mundus, eadem ipsa materia de nihilo facta est, ut ordinatissimo Dei munere prima capacitas formarum fieret, ac deinde formarentur quaecumque formata sunt. Hoc autem diximus, ne quis existimet contrarias sibi esse divinarum Scripturarum sententias, quoniam et omnia Deum fecisse de nihilo scriptum est, et mundum esse factum de informi materia». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *De fide et symbolo*, in Sancti Aurelii Augustini

Appare dunque evidente come il Agostino ricorra indistintamente alle preposizioni *ex* e *de* per designare la causa *materiale*. Una simile consuetudine poteva essergli divenuta familiare mediante le sue intense frequentazioni varroniane, anche se, come fa notare Pépin, ancora una volta l'accento non deve essere posto sull'influenza proveniente dalle letture filosofiche. Quando infatti cita l'ipotesi di una creazione avvenuta a partire da una materia informe, Agostino si riferisce precisamente a un'espressione contenuta in *Sap* 11, 17 (*Sept.*) o 18 (*Vulg.*): egli, tuttavia, cita una versione latina in cui, dove il testo della *Septuaginta* riporta l'espressione ἐξ ἄμορφου ὕλης e quello della *Vulgata* la corrispondente traduzione *ex materia invisā*, compare la formula *de materia informi*.

Ciò cambia la prospettiva originaria, secondo cui sembrava che Agostino avesse esteso la possibilità di designare la causalità *materiale*, a partire dalla preposizione *ex*, alla preposizione *de*. Egli infatti, a più riprese¹⁰⁷, compie l'operazione contraria e, alla preposizione *de*, attestata dalla versione delle Scritture in cui cita *Sap* 11, 1, sostituisce arbitrariamente la preposizione *ex*. Questo dato, associato a quello della medesima consuetudine in uso in autori quali l'Ambrosiaster e Rufino, induce dunque Pépin a rilevare che non si tratta di un "cambiamento fantasioso", ma, al contrario, di un'"autentica variante"¹⁰⁸.

Tale impiego indiscriminato delle preposizioni *ex* e *de*, sia nel caso si voglia introdurre il concetto di *nihil* sia invece in riferimento a quello di *materia informis*, non deve essere spiegato unicamente chiamando in causa una sorta di *inopia linguae* propria degli autori cristiani, legata all'assenza di precedenti filosofici per quanto riguarda la nozione di *creatio ex nihilo*. Ciò che invece appare verosimile, è proprio che tali pensatori abbiano concepito "il nulla come un'approssimazione della materia"¹⁰⁹. Il risultato delle considerazioni esposte a partire dall'analisi del brano tratto dal *De fide et symbolo*, ma che potrebbero trovare conferma in una serie di altri testi agostiniani, sembra confermare la tesi precedentemente esposta, secondo cui Agostino avrebbe in un certo qual modo dato vita a un'"inconsapevole e tendenziale ontizzazione del nulla". Tuttavia, ancora nulla è stato detto circa l'intento profondo che muove Agostino nelle occasioni in cui espone la dottrina della *creatio ex nihilo*.

Opera, De fide et symbolo, De fide et operibus, De agone christiano, De continentia, De bono coniugali, De sancta virginitate, De bono viduitatis, De adulterinis coniugiis lib. I-II, De mendacio, Contra mendacium, De opere monachorum, De divinatione daemonum, De cura pro mortuis gerenda, De patientia, recensuit J. Zycha (CSEL 41, pp. 4-6, xvi-xxi; v—xviii; iv-xii), Tempsky, Vindobonae 1900, pp. 3-32.

¹⁰⁷ Cfr. *Gn. litt.* I, xiv, 28.

¹⁰⁸ Cfr. Pépin, "Le maniement", *cit.*, p. 265.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 266.

3.3 Le *aeternae rationes* e lo smarcamento dal modello tecnomorfo

L'impiego della dottrina della *creatio ex/de nihilo* assolve infatti in Agostino la funzione decisiva di distinguere l'azione *creatrice* divina da quella *creativa* propria dell'uomo. Tale ruolo viene da essa svolto in una duplice direzione: da un lato bisogna svincolare l'operazione divina da ogni forma di estrinsecità liberandola dalla necessità dell'impiego di una materia pre-esistente, dall'altro occorre assegnare all'atto creativo uno statuto alternativo rispetto a quello mimetico-imitativo che caratterizza l'azione umana. Si tratta, in sostanza, di evitare che l'azione divina sia compresa all'interno di uno schema *tecnomorfo*, secondo cui l'operazione efficiente di un qualsiasi *artifex* si dirige verso un qualche materiale esterno guidata da un modello predefinito.

Per quanto riguarda il primo punto, non è difficile individuare numerosi passaggi in cui Agostino, mediante la locuzione *ex/de nihilo*, sottolinea l'assenza di una qualsiasi materia primordiale e antecedente l'azione creatrice divina. In questo senso, rimane fuori di dubbio che il processo di "ontizzazione del nulla", di cui ho sopra ricercato alcune tracce sul piano lessicale, non debba esser rinvenuto a livello contenutistico: l'esplicita volontà di sottolineare la dipendenza di tutto ciò che esiste da Dio, che si riflette nell'impiego della nozione di *nihil*, è infatti assolutamente incompatibile con ogni forma di "ontizzazione" o "ipostatizzazione" di una qualsiasi forma di alterità¹¹⁰.

È necessario dunque elevare il rango della *creatio* rispetto a quello di una comune operazione di fabbricazione: sono infatti i costruttori, gli artigiani, i vasai, e in generale gli artisti umani a conferire in modo *estrinseco* una forma esterna a una materia data. Non si deve credere che sia analogo l'operare di Dio, il quale è *unus artifex, creator et conditor mundi*¹¹¹. Egli, infatti, è dotato di una somma *potentia* che gli consente di creare le cose visibili *invisibilter*¹¹², e che non può che essere espressa in termini di *omnipotentia*.

Ecco che l'operare proprio di Dio non si dispiega nel tempo, tema sul quale avrà ampiamente modo di ritornare, e possiede un valore intimo e intrinseco nei confronti della creatura, *chiamandola* letteralmente all'essere senza dover ricorrere a nessun tipo di agente o di elemento esterno, senza esser limitato da alcuna alterità, in una parola *ex nihilo*. L'azione con cui Dio dona l'esistenza alle sue creature si staglia quindi nella sua unicità, differenziandosi da un lato dal processo di generazione della persona trinitaria del Figlio, dall'altro dalla categoria della fabbricazione artistica e artigianale¹¹³.

¹¹⁰ Cfr. Christian, "Augustine on the Creation of the world", *HThR*, 46 (1953), pp. 1-25, p. 18.

¹¹¹ Cfr. *civ.* XII, 25.

¹¹² Cfr. *Ivi*, XII, 23.

¹¹³ Samek Lodovici, *Dio e mondo*, cit., p. 56: «la locuzione «dal nulla» acquista tutto il suo significato di produzione assolutamente incondizionata di cose nell'esistenza, e quindi si staglia di fronte allo schema tecnomorfo dell'*agere* umano se la si pensa simultaneamente come produzione *non* da qualcosa di dato precedentemente e come produzione che Dio compie *non* a partire da se stesso».

Come ho avuto modo di anticipare, il secondo rischio che deve essere evitato se si intende smarcare completamente la *creatio* divina dalle maglie dello schema tecnomorfo, è quello di equiparare l'atto creativo alla realizzazione di un modello esterno o predefinito, come avviene per l'operare umano. Il compito che si impone ora alla presente analisi è, in altre parole, quello di precisare il ruolo delle *rationes aeternae* nell'ambito della creazione divina dell'universo e degli esseri che esso contiene. Ciò che bisogna appurare è, precisamente, se le *rationes* possano essere intese alla stregua di un ordinamento estrinseco e *ab-solutus*, che Dio si limiterebbe a *ri-produrre*, eventualità questa che finirebbe col compromettere i caratteri di unicità e onnipotenza con i quali è stato sinora denotato lo statuto della *creatio*.

Il luogo classico in cui Agostino tratta nella maniera più organica la tematica delle *rationes* si trova nel libro *De diversis quaestionibus LXXXIII*¹¹⁴. L'opera raccoglie ottantatré questioni dettate rapsodicamente in seguito al ritorno in Africa da Agostino come risposte ai quesiti, postigli nel tempo libero, dai confratelli. La *quaestio* 46¹¹⁵ è intitolata, come attestato dalle *Retractationes*¹¹⁶, *De ideis*: il fatto che Agostino non la sottoponga a revisione testimonia come essa rappresenti "un punto fermo della dottrina agostiniana"¹¹⁷. Lascio dunque volontariamente da parte l'indagine relativa alle possibili fonti che avrebbero influito sulla stesura della *quaestio De ideis*¹¹⁸ e provo invece a coglierne il nucleo contenutistico più essenziale.

Innanzitutto, Agostino spende alcuni cenni circa l'origine del termine *ιδέα*: esso è stato coniato dalla mente geniale di Platone, ma non bisogna credere che questi fu il primo a intuire la realtà designata mediante tale sostantivo. Il fatto stesso che la tradizione attesti l'esistenza di "filosofi" in un periodo anteriore alla comparsa del filosofo ateniese sulla scena del pensiero dimostra come, seppur sprovviste di un *usitatum nomen*, le idee fossero già divenute oggetto di conoscenza: *nisi his intellectis sapiens esse nemo potest*¹¹⁹.

Segue immediatamente un'annotazione terminologica che sposta il discorso sulla natura delle idee stesse: secondo una traduzione effettuata *verbum e verbo*, i latini a buon diritto traducono il termine greco ricorrendo ai sostantivi *formae* e *species*. Non bisogna

¹¹⁴ Il *de diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus* è menzionato in *retr.* I, xxvi [xxv], 1-2 come la ventiseiesima opera della produzione agostiniana. La sua composizione è posteriore, secondo le parole di Agostino, al ritorno in Africa. Nelle *Retractationes* viene ricordato il carattere rapsodico della composizione dell'opera, fatto che rende difficile una sua datazione precisa. Per quanto concerne la *quaestio* 46, di cui mi occuperò, Anoz, "Cronologia", *cit.*, p. 240 ipotizza una composizione avvenuta a Tagaste intorno al 391,

¹¹⁵ I rimandi bibliografici inerenti allo studio della *quaestio* 46 sono numerosi. Cfr. G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, p. 252, n. 2.

¹¹⁶ Cfr. *retr.* I, xxvi [xxv], 1.

¹¹⁷ Cfr. A. Solignac, "Analyse et sources de la Question «*De Ideis*»", *AM*, vol. 1, Paris 1954, pp. 307-315, p. 309.

¹¹⁸ Rimando a tal proposito alla bibliografia contenuta in G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, p. 252, n. 3.

¹¹⁹ Cfr. *div. qu.* 46,1.

tuttavia ritenere che essi cadano in errore quando parlano di *rationes*, vocabolo che propriamente corrisponde al termine greco λόγοι, dal momento che questa traduzione non comporta un effettivo slittamento semantico *a re ipsa*.

La spiegazione che Agostino fa seguire a questa affermazione ci offre alcuni elementi di estrema importanza ai fini della comprensione dello statuto delle *rationes*: le *ideae* sono infatti *formae principales quaedam*, indicazione che potrebbe far pensare al termine greco ἀρχέτυπον¹²⁰, e *rationes rerum stabiles atque incommutabiles*. La loro assoluta trascendenza viene rimarcata attraverso la sottolineatura del loro carattere di entità *non formatae, aeternae e semper eodem modo sese habentes*.

L'intera lista di peculiarità sinora esposta in rapporto alle idee non si rivela tuttavia sufficiente da un lato a giustificare pienamente l'impiego del termine *ratio*, dall'altro a rendere sufficientemente chiaro che non ci si trova in presenza di una realtà eterna e immutabile, ipostatizzata al di fuori e accanto all'essenza divina. Lo stesso Agostino, seguendo una tradizione che può essere fatta risalire a Filone¹²¹, ma che, a ben guardare, non tradisce lo spirito originario della speculazione platonica¹²², si spinge dunque oltre rispetto a quanto aveva sinora detto: le *ideae aeternae*, infatti, debbono essere collocate non al di fuori, ma all'interno della *divina intelligentia*. Questo passo ulteriore - che pur ancora non impedisce di concepire le realtà ideali come un modello pre-definito interno alla mente divina, in rapporto al quale la *creatio* non sarebbe altro che una mera riproduzione - non solo offre una solida giustificazione della designazione delle *formae* mediante il termine *rationes*, ma scongiura inoltre inequivocabilmente il rischio di una ipostatizzazione di tali entità.

Agostino precisa quindi il rapporto che lega inscindibilmente le idee e gli esseri creati: questi ultimi, la cui natura è dominata dalla contingenza e segnata dalla nascita e dalla morte, vengono formati *secundum eas*, a partire e in relazione ai loro modelli razionali. Oltre a segnalare l'impiego consolidato nella tradizione filosofica della preposizione *secundum* in rapporto alla causalità esemplare¹²³, pongo l'accento sulla trascendenza della realtà ideale rispetto all'ente creato, sulla scorta del principio della relazione irreciproca tra copia e modello. Tale rapporto di partecipazione non si esplica mediante un'immanenza fisica dell'idea nella realtà creata, ma, al contrario, prevede che la *forma* svolga una funzione di tipo *paradigmatico*.

Seguono poi alcune righe dedicate al problema della conoscibilità delle *formae principales* contenute nella *divina intelligentia*: lascio da parte questa questione di ordine gnoseologico, limitandomi a segnalare come Agostino consideri l'anima, in rapporto alla

¹²⁰ Cfr. Solignac, "Analyse et sources", *cit.*, p. 309.

¹²¹ Cfr. T. Kondoleon, "Divine Exemplarism in Augustine", *AugSt*, 1 (1970), pp. 181-195, pp. 183-184.

¹²² Cfr. J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris: Presses universitaires de France, 1964, pp. 21-25.

¹²³ Cfr. Pépin, "Le maniement", *cit.*, pp. 271-273.

sua parte razionale, dotata di una certa capacità di contemplazione della dimensione in cui risiedono le realtà ideali¹²⁴.

A questo punto, prende il via nel testo agostiniano un secondo movimento, teso alla dimostrazione della necessità speculativa di ammettere l'esistenza delle idee divine, dal quale emergono ulteriori elementi interessanti ai fini della presente indagine. In primo luogo, le idee devono esistere se, come è consuetudine fare, si ritiene che Dio ponga in essere e diriga ordinatamente il corso del mondo e di ciò che contiene. In secondo luogo, sarebbe oltremodo azzardato sostenere la tesi secondo la quale *Deum irrationabiliter omnia condidisse*: a conferma infatti del fatto che tutte le cose *propriis sunt creata rationibus*, Agostino adduce l'argomento della distinzione delle specie.

La diversa natura posseduta rispettivamente da un uomo e da un cavallo non può essere giustificata altrimenti che in relazione alla pluralità delle *rationes*. Agostino ritorna poi con decisione su quanto detto in precedenza circa la collocazione dei contenuti ideali all'interno della mente divina, precisando come sarebbe *sacrilegum* ritenere che l'Onnipotente abbia contemplato *extra se quidquam positum*, e che questa realtà esterna abbia costituito in rapporto alla *creatio* un modello da ri-produrre. Le idee esistenti nella mente divina traggono dunque da questa collocazione il loro carattere di eternità, immutabilità e verità: quest'ultimo termine in particolare non deve essere inteso secondo i limiti troppo angusti della sua accezione logica, perché fare ciò significherebbe privarlo della sua natura primariamente ontologica e assiologica¹²⁵.

Dopo alcune considerazioni finali che riprendono le tesi a sfondo gnoseologico e terminologico sopra esposte in rapporto alle idee, la *quaestio* 46 si chiude con una nota sibillina e degna di essere ricordata. Se è vero infatti che sono molti coloro che in diverso modo menzionano le realtà ideali, lo è altrettanto il fatto che solamente pochissimi sono in grado di farlo con cognizione di causa: *paucissimis videre quod verum est*¹²⁶.

¹²⁴ *div. qu.* 46,2: «Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece *logoi* appellantur non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intellegentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit. 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 est, quae illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit, habuerit». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars XIII, 2: *De diversis quaestionibus octoginta tribus, De octo Dulcitii quaestionibus*, edidit A. Mutzenbecher (CCL 44/A, pp. 71-72, xxi-xl), Typographi Brepols editores pontificii, Turnholt1975, pp. 3-249.

¹²⁵ Cfr. Solignac, "Analyse et sources", *cit.*, p. 311.

¹²⁶ *div. qu.* 46,2 (CCL 44/A, pp. 72-73, xli-lxii; lxxi-lxxiii): «Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis nondum haec possit intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quae sunt, id est, quaecumque in suo genere propria quadam natura continentur ut sint, auctore Deo esse procreata, eoque auctore omnia quae vivunt vivere, atque universalem rerum incolumitatem ordinemque

Avedo evidenziato i nuclei concettuali espressi da Agostino in rapporto alle idee nel corso della *quaestio* 46, è possibile finalmente mostrare in quale senso la realtà delle *rationes aeternae* non esponga il concetto agostiniano di *creatio* al rischio di ricadere in quello che in precedenza ho definito “schema tecnomorfo”.

Innanzitutto, occorre rimarcare come la presenza di una pluralità di idee all’interno della mente divina non pregiudichi l’integrità dell’attributo divino dell’assoluta semplicità. Agostino si esprime inequivocabilmente in questo senso in un denso passaggio del *De civitate Dei* dedicato al commento del testo di *Sap* 7, 22, dove l’attributo *multiplex* viene riferito allo *Spiritus sapientiae* di Dio, per mostrare come esso *multa in sese habeat*. In questo caso, la Scrittura non esprime una non ortodossa negazione dell’unità dell’essenza divina, ma, al contrario, la pone in risalto a partire dall’identità in Dio tra *id quod habet* e *id quod est*.

Ecco dunque che le *invisibiles atque incommutabiles rationes rerum* presenti nella *sapientia* divina non scalfiscono la semplicità propria di quest’ultima, ma, al contrario, dimostrano che la creazione delle molteplici realtà non è avvenuta in maniera inconsapevole o fortuita. A tal proposito, il nesso logico che intercorre tra l’esistenza di un qualsiasi ente e la conoscenza attuale che, a partire da esso, si produce in ogni intelletto finito deve essere ribaltato quando si considera l’infinita *sapientia* divina: se infatti il mondo, in quanto totalità degli esseri, non fosse primariamente *notum* a Dio, neppure potrebbe possedere la minima forma di esistenza¹²⁷.

La *sapientia Dei*, che si identifica con la *scientia* e l’*essentia* divina, si esercita proprio in ragione del suo statuto profondamente unitario su un contenuto che viene colto nella sua molteplicità *simul, non particulatim aut singillatim*: questo *omnia simul videre*, che si rende possibile proprio a partire dalla com-presenza delle *rationes* nell’intelletto divino,

ipsum, quo ea quae mutantur suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi esse arbitrandum est nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si haec rerum omnium creandarum creaturarumve rationes divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rationes rerum principales appellat ideas Plato, non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi atque incommutabiles manent. [...] Quas rationes, ut dictum est, sive ideas sive formas sive species sive rationes licet vocare, et multis conceditur appellare quod libet, sed paucissimis videre quod verum est».

¹²⁷ *civ.* XI, x, 3 (CCL 48, pp. 331-332, lxxi-lxxxiv): «Ceterum dictus est in scripturis sanctis Spiritus sapientiae multiplex, eo quod multa in sese habeat; sed quae habet, haec et est, et ea omnia unus est. Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt infiniti quidam eique finiti thesauri rerum intellegibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest; porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae nouerat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen uerum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset ».

implica che nulla possa esistere senza che sia al contempo sempre visto dallo sguardo divino¹²⁸.

Una seconda precisazione che si impone è quella relativa alla natura dell'intelletto divino in cui sono da Agostino collocate le *aeternae rationes rerum*. Nel brano appena citato dal libro XV del *De Trinitate*, appare infatti la coincidenza tra la *scientia* divina, capace di conoscere tutte le cose grazie all'eterna contemplazione delle loro *rationes*, e la *sapientia* di Dio. Quest'ultima, a sua volta, come osservato a proposito dell'esegesi agostiniana della formula *In principio* che compare in *Gen 1, 1*, viene in numerosi contesti identificata con la persona divina del Figlio, che è l'*unigenitum Verbum Dei*. L'intelletto divino nel quale dimorano le *rationes* non è altro che il *Verbum Dei*, l'eterna *sapientia Patris*, per mezzo della quale si compie l'azione creatrice: è in questo senso che Agostino può sostenere che ogni *causa rei creandae*, in quanto *creandi ratio*, deve essere ricercata unicamente *in Verbo Dei*¹²⁹, *in ipsa Dei Sapientia* che tutto ha posto in essere a partire dalla conoscenza delle *incommutabiles aeternaeque rationes*¹³⁰.

Se quindi le *rationes* intrattengono un rapporto di coincidenza con l'intelletto divino (che Agostino identifica con la persona trinitaria del Figlio per mezzo del quale tutto ciò che esiste ha conosciuto la luce), se inoltre la presenza delle *rationes* non scalfisce l'intima unitarietà dell'essenza divina, e se, infine, la conoscenza delle *rationes* precede, giustifica e determina secondo una causalità di tipo *esemplare* la realizzazione dei diversi esseri che costituiscono la totalità del cosmo, bisogna concludere che la *creatio* agostiniana può essere letta come il risultato della dinamica di *auto-conoscenza* messa in atto da Dio.

Il ricorso alla dottrina delle *rationes* esplica in ultima istanza la duplice funzione di garantire la *non irrazionalità* della creazione e di mettere in luce la natura *immediatamente causativa* della conoscenza divina. Per quanto riguarda quest'ultimo carattere, è importante evidenziare come, oltre all'esteriorità spaziale, viene negata all'attuazione del contenuto delle *rationes* ogni forma di posterità nel tempo. Questa precisazione aiuta a comprendere come, parlando della *creatio* agostiniana, non si debba

¹²⁸ *trin.* XV, xiv, 23: «Et omnia quae sunt in eorum scientia, in eorum sapientia, in eorum essentia unusquisque eorum simul uidet; non particulatim aut singillatim uelut alternante conspectu hinc illuc et inde huc et rursus inde uel inde in aliud atque aliud ut aliqua uidere non possit nisi non uidens alia, sed ut dixi simul omnia uidet quorum nullum est quod non semper uide». Sancti Aurelii Augustini, *De Trinitate libri quindecim (XIII-XV)*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars XVI, 1, cura et studio W. J. Mountain, auxiliante F. Glorie (CCL 50/A, pp. 496-497, xxv-xxx), Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti 1968.

¹²⁹ *Gn. litt.* II, vi, 12 (CSEL 28/1, p. 41, x-xviii): «quia ergo nihil creari posset siue ante tempora, quod quidem non est creatori coaeternum, siue ab exordio temporum siue in aliquo tempore, cuius creandi ratio, si tamen ratio recte dicitur, non in dei uerbo patri coaeterno coaeterna uita uiueret, propterea scriptura, priusquam insinuet unamquamque creaturam, ex ordine, quo conditam dicit, respicit ad dei uerbum, prius ponens: et dixit deus: fiat illud. non enim inuenit ullam causam rei creandae, quam in uerbo dei non inuenit creari debuisse».

¹³⁰ *Gn. litt.* V, xiii, 29 (CSEL 28/1, p. 156, ix-xv): «De primis ergo illis diuinis incommutabilibus aeternisque rationibus, quoniam ipsa dei sapientia, per quam facta sunt omnia, priusquam fierent, ea nouerat, sicut scriptura testatur: in principio erat uerbum et uerbum erat apud deum et deus erat uerbum. hoc erat in principio apud deum. omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil [...]».

pensare all'affiancamento a una forma di causalità esemplare di un supporto causale di tipo efficiente, ma occorra invece tener presente che la "produzione nella presenza" costituisce un dato intrinseco alla pienezza della causalità eidetica¹³¹.

Non bisogna dunque, nonostante l'impressione che emerge dalla lettura di alcuni testi agostiniani in cui viene utilizzato un linguaggio fortemente metaforico, dedurre dalla struttura pro-gettante della *creatio* una conseguente pre-definizione delle *rationes*. Agostino, infatti, non sembra lasciare spazio a un concetto di "possibilità logica" che farebbe delle *rationes* un insieme di possibili, tra i quali solamente alcuni verrebbero scelti dalla volontà divina per essere condotti all'esistenza.

Al contrario, la preminenza deve essere assegnata alla "realtà" delle *rationes* considerate quali esplicazioni della volontà divina: Dio, in altre parole, non opera rendendo effettivi una serie di dati originariamente possibili. La possibilità stessa dei singoli enti trova invece fondamento nella realtà che deriva loro dall'essere oggetti eterni della volontà divina¹³². A proposito dello statuto *esemplare* delle *rationes*, bisogna dunque parlare non di possibilità, ma di *virtualità*: ciò permette di elevare il pensiero su di un piano che rispetto a quello dell'attualità non possiede una dimensione in meno (come avviene nel caso del possibile che non possiede l'esistenza), bensì una in più. Nella sfera del *virtuale* non vi è infatti una corrispondenza consequenziale tra una definita opzione possibile e un determinato effetto attuale: le *rationes*, in quanto virtualità delle cose, sono indeterminati principi attuali di determinazione delle realtà dotate di essenza¹³³.

Mi sembra dunque che, al pari della dottrina della *creatio ex nihilo*, la tesi della presenza delle *aeternae rationes rerum* nell'intelletto divino non comporti alcuna ricaduta della nozione di *creatio* all'interno dell'ambito dell'*agere* tecnomorfo. L'identità tra agente e progetto e la declinazione dello statuto delle *rationes* alla luce della nozione di *virtualità* consentono infatti ad Agostino di evitare l'equiparazione della *creatio* a qualsiasi operazione ri-produttiva o imitativa tipica della creatività umana.

3.4 *Quia voluit / quia bonus*: il tema agostiniano dell'*amor diffusivus sui*

L'ultima decisiva questione filosofica che viene sollevata dall'esegesi della formula *fecit/creavit Deus* di *Gen 1, 1* è quella del *cur*, della motivazione soggiacente, della "causa" ultima della *creatio*. Si tratta di un nodo speculativo estremamente complesso e che richiederebbe una tematizzazione esplicita e articolata dei rapporti tra platonismo e

¹³¹ Cfr. J. Pegueroles, "El ser y el tiempo, la forma y la materia. Sintesis de la metafisica de san Agustin", *Pensamiento*, 28 (1972), pp. 165-191, pp. 189-190.

¹³² Cfr. Samek Lodovici, *Dio e mondo*, cit., pp. 66-67.

¹³³ *Ivi*, p. 68: «Le *rationes*, pertanto, come virtualità delle cose, che è come dire come *causae*, *origines*, del mondo sono principi di determinazione, ma non sono esse stesse determinate: sono *numerus sine numero*, *mensura sine mensura*, *pondus sine pondere*, come si dice altrove parlando dei principi creativi nell'intelletto divino».

cristianesimo all'interno del pensiero agostiniano, considerato nelle sue diverse fasi. Pur non potendo in questa sede assolvere pienamente questo compito, cercherò di offrire almeno i tratti principali della posizione agostiniana.

Bisogna cominciare col dire che la risposta fornita dal vescovo d'Ippona al quesito relativo all'individuazione di una motivazione soggiacente alla *creatio* divina ha attirato l'attenzione degli interpreti, in quanto è attraversata da una duplicità di fondo. Se infatti in una serie di testi Agostino pone l'accento sul carattere assoluto e non determinato da altro della volontà del Creatore, in numerose altre occasioni egli riconduce la motivazione dell'azione creatrice alla bontà che caratterizza l'essenza divina. A partire da questo dato, gli studiosi hanno cercato di stabilire, senza peraltro raggiungere un accordo unanime, se tale ambiguità si risolve in una dicotomia insanabile, se invece sfoci in un'oscillazione manifestantesi più a livello espressivo che contenutistico o se, da ultimo, la posizione agostiniana consista nel ricondurre due soluzioni effettivamente non sovrapponibili a una unità sostanziale. Interrogiamo quindi, seppur sommariamente, il dettato agostiniano.

Come detto, esiste tutta una serie di testi agostiniani che possiede un tenore "volontaristico". Scrivendo a Orosio nel 415¹³⁴ circa l'opportunità di non porre un rapporto di identità tra la *voluntas Dei* e il *nihil* da cui tutte le cose sono state tratte, Agostino precisa che la *creatio* è stata messa in atto da Dio unicamente *quia voluit*¹³⁵. Il medesimo tema compare in maniera più strutturata in risposta al quesito posto dai manichei circa la ragione che avrebbe spinto Dio ad impegnarsi nell'opera della creazione. Agostino mette in luce come sia impossibile voler risalire ad una *causa voluntatis Dei*, dal momento che nulla precede la volontà di Dio: essa deve perciò essere considerata la *causa omnium quae sunt*, della quale *nihil autem maius inveniri potest*. Se quindi qualcuno domandasse *quid placuit Deo facere caelum et terram*, non sarebbe giusto rispondere altrimenti che affermando che lo fece *quia voluit*¹³⁶.

¹³⁴ In *retr.* II, xliv [lxx] Agostino offre alcuni brevi cenni relativi a uno scritto indirizzato a Orosio, l'*Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas liber unus*. Il testo, composto poco prima della partenza di Orosio per la Palestina, risale molto probabilmente al 415. Cfr. Madec, *Introduction*, cit., p. 164; Anoz, "Cronología", cit., p. 232.

¹³⁵ c. *Prisc.* iii,3: «Cum enim dicitur: Deus ex nihilo fecit, nihil aliud dicitur nisi: Non erat unde faceret et tamen quia voluit fecit. Usque adeo igitur in eo quod ex nihilo fecit, voluntas non nihil dicitur, ut ipsa praecipue commendetur». Cfr. Sancti Aurelii Augustini *Contra Priscillianistas (et Origenistas) liber unus*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars XV, 3: *Contra adversarium legis et prophetarum, Commonitorium Orosii et Sancti Aurelii Augustini contra Priscillianistas et Origenistas*, edidit K. D. Daur (CCL 49, p. 167, lxiii-lxvi), Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti 1985.

¹³⁶ Cfr. *Gn. adv. Man.* I, ii, 4 (CSEL 91, pp. 70-71, xiv-xxv): «Si ergo isti dixerint, Quid placuit Deo facere coelum et terram? respondendum est eis, ut prius discant vim voluntatis humanae, qui voluntatem Dei nosse desiderant. Causas enim voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas Dei omnium quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit: Quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est ei, Quia voluit. Voluntatis enim Dei causa est coeli et terrae, et ideo maior est voluntas Dei quam coelum et terra. Qui autem dicit: Quare voluit facere coelum et terram? maius aliquid quaerit quam est voluntas Dei: nihil autem maius inveniri potest».

Lo stesso ragionamento viene espresso da Agostino in maniera serrata in risposta al quesito postogli da un confratello circa la ragione ultima della *creatio* divina. Ogni causa deve essere ritenuta efficiente e ogni causa efficiente è sempre maggiore dell'effetto che produce: se si ammettono queste premesse, bisogna inoltre tener conto che nessuna causa è maggiore della *voluntas Dei*, principio che rende quindi vana qualsiasi ricerca di un movente anteriore alla stessa decisione divina¹³⁷.

Agostino risolve però la questione della causa della *creatio* divina ricorrendo a una spiegazione ulteriore. Esplicando il significato più profondo della naturale *similitudo Dei* posseduta da tutti gli esseri, egli precisa che Dio ha creato ogni cosa, dotandola di una natura molto buona, *quia ipse summe Bonus est*¹³⁸. Nella celebre *epistula* 166 inviata a Girolamo nel 415¹³⁹, il vescovo d'Ipbona dichiara con forza ancora maggiore che non esiste *nihil dignius* che rispondere a chi interroga circa il movente della creazione che *bona faciat bonus Deus*¹⁴⁰.

Particolarmente esplicita in questo senso è poi la spiegazione fornita da Agostino alla locuzione biblica *Vidit Deus, quia bonum est*: essa infatti deve essere intesa come il manifesto della gratuità dell'azione compiuta da Dio, il quale non ha operato spinto da nessun tipo di *indigentia* o di *utilitas*, ma bensì *nulla necessitate* e *sola bonitate*¹⁴¹. Il richiamo alla *bonitas* divina quale elemento chiave e ragione ultima della *creatio* non manca inoltre di essere declinato in chiave personale e intimistica¹⁴². Questo secondo ordine di testi riconduce quindi la creazione alla bontà che appartiene a Dio per essenza e che viene trasmessa, secondo il principio di partecipazione, a tutti gli esseri¹⁴³.

¹³⁷ *div. qu.* 28 (CCL 44/A, p. 35, i-v): «Qui quaerit quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens maius est quam id quod efficitur. Nihil autem maius est voluntate Dei; non ergo eius causa quaerenda est».

¹³⁸ *trin.* XI, v, 8 (CCL 50, p. 344, xxviii-xxx): «Quid enim non pro suo genere ac pro suo modulo habet *similitudinem dei* quandoquidem deus fecit *omnia bona ualde* non ob aliud nisi quia ipse summe bonus est?».

¹³⁹ In *retr.* II, xliv [lxxii] Agostino fa menzione di due testi inviati a Girolamo: il primo, *l'epistula* 166, viene menzionato con il titolo *De origine animae*. Sappiamo che le due missive furono affidate a Orosio, convocato a Gerusalemme nel 415 dal vescovo Giovanni. Cfr. Madec, *Introduction*, cit., p. 164; Anoz, "Cronología", cit., p. 306.

¹⁴⁰ Cfr. *ep.* 166, v, 15.

¹⁴¹ *civ.* XI, 24 (CCL 48, pp. 343-344, xxx-xxxv): «[...] in eo uero quod dicitur: *Vidit Deus, quia bonum est*, satis significatur Deum nulla necessitate, nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est, quia bonum est; quod ideo postea quam factum est dicitur, ut res, quae facta est, congruere bonitati, propter quam facta est, indicetur».

¹⁴² *conf.* XIII, 1 (CCL 27, pp. 242, vi-xii): «Tu enim domine, deleuisti omnia mala merita mea, ne retribueres manibus meis, in quibus a te defeci, et praeuenisti omnia bona merita mea, ut retribueres manibus tuis, quibus me fecisti, quia et priusquam essem tu eras, nec eram, cui praestares ut essem, et tamen ecce sum ex bonitate tua praeueniente totum hoc, quod me fecisti et unde me fecisti».

¹⁴³ Rimando a tal proposito all'interessante contributo: cfr. M. Smalbrugge, "La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport Christianisme-Platonisme", *Aug.* 40 (1990), pp. 333-347, dove vengono delineate puntualmente, in rapporto alla nozione agostiniana di partecipazione, l'origine platonica e l'originalità ad essa derivante dal contesto speculativo di tipo cristiano in cui è inserita. Per il tema della bontà del creatore, cfr. Platone, *Tim.* 29 E e O. du Roy, *L'intelligence de la*

Un testo in particolare però attira l'attenzione degli studiosi che hanno analizzato questo aspetto del pensiero agostiniano, in quanto in esso si trovano riunite le due spiegazioni sopra citate. Si tratta del commento a *Sal* 134, 6 (403-404)¹⁴⁴: *Omnia quaecumque voluit, Dominus fecit in coelo et in terra, in mari et in omnibus abyssis*. In primo luogo, il vescovo d'Ipbona esclude che Dio abbia potuto provvedere alla creazione degli esseri *quia coactus est*. In secondo luogo, esprime chiaramente la convinzione che la causa di tutte le cose create deve essere individuata unicamente nella *voluntas Dei*. Per giustificare una simile affermazione, Agostino ricorda come l'azione divina si distingue da qualsiasi operazione umana, la quale immancabilmente viene svolta in risposta a una qualche forma di *necessitas*. In terzo luogo, a chiosa dell'intera argomentazione, Agostino sostiene che Dio, non avendo bisogno di alcuna delle creature che pone in essere, provvede alla creazione *sola bonitate*¹⁴⁵.

Ho riportato, se non tutti, sicuramente i riferimenti principali che sono oggetto dei commenti degli studiosi. Darò spazio di seguito a quelle che invece mi sembrano le soluzioni interpretative di maggiore spessore riguardanti la *vexata quaestio* relativa all'eventuale movente inerente alla *creatio* divina.

Secondo Étienne Gilson, Agostino proporrebbe una conciliazione esplicita e agevole tra il volontarismo che caratterizza il primo gruppo di testi citati e il platonismo che anima la seconda raccolta¹⁴⁶. De Blic, pur non parlando di un rapporto di conciliazione tra le due differenti soluzioni, ritiene che Agostino non abbia definitivamente stabilito "se la spontanea e gratuita volontà di comunicare la propria abbondanza appartenga all'essenza del Bene sovrano o se invece si debba pensare a una libera determinazione che sia in qualche modo contingente"¹⁴⁷. Tale oscillazione di fondo, che si spiega alla luce della volontà di rimuovere dall'azione creatrice qualsiasi forma di necessità legata al bisogno o alla sottomissione, non sembra però in grado secondo de Blic di liberarsi definitivamente da tutti i residui del "determinismo"¹⁴⁸.

Uno dei maggiori contributi dedicati alla questione in esame porta la firma di Robert-Henri Cousineau¹⁴⁹. Questi ritiene che la ragione che produce l'ambiguità agostiniana sia precisamente riconducibile al fatto che Agostino "generalmente parla della libertà alla luce di un Dio inteso come causa efficiente, ma da un altro lato, tratta della nozione di bene e della bontà di Dio nel contesto della causalità finale": questo

foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391, Études Augustiniennes, Paris 1966, pp. 474-475.

¹⁴⁴ Cfr. Hombert, *Nouvelles recherches*, cit., pp. 633-634; Anoz, "Cronología", cit., p. 298.

¹⁴⁵ Cfr. *en Ps.* 134, 10.

¹⁴⁶ Cfr. Gilson, *Introduction à l'étude*, tr. It., cit., p. 218-219, n. 9.

¹⁴⁷ Cfr. J. de Blic, "Platonisme et Christianisme dans la conception augustinienne du Dieu créateur", *Recherches de science religieuse*, 30 (1940), pp. 172-190, p. 180.

¹⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 178-180.

¹⁴⁹ Cfr. R. H. Cousineau, "Creation and Freedom: An Augustinian Problem: "Quia voluit" and/or "Quia bonus"?", *RechAug*, 2 (1963), pp. 253-271.

significa che, nel secondo caso, egli non ha più a che fare con la libertà intesa come “libero volere o scelta”, ma con la “spontaneità del bene supremo nella sua bontà creativa e nel suo amore”¹⁵⁰.

La *libertas* intesa come facoltà decisionale deve essere infatti intesa come una nozione di carattere negativo che si predica della creatura razionale per indicarne la possibilità di agire responsabilmente ponendosi al di sopra della necessità. Quando ci si riferisce invece all'essenza divina, bisogna ricorrere a una declinazione di tipo analogico del medesimo concetto: non si dovrà più ricorrere dunque all'idea negativa di *libertas*, ma si dovrà invece parlare in senso positivo di *bonitas*. In questo senso, l'attribuzione a Dio *modo eminentiore* dell'*agere libertate* si compie pienamente nell'*agere bonitate*¹⁵¹. L'ambiguità che si è rinvenuta nel pensiero di Agostino non deve dunque essere compresa secondo Cousineau, alla stregua di una contraddizione, ma bisogna riconoscere, al contrario, mutuando un termine tecnico del lessico hegeliano, che Agostino mette in atto una vera e propria *Aufhebung* del *Deus-Bonus* e del *Deus-Volens* nel *Deus-Amor* della Rivelazione cristiana¹⁵².

Richiamandosi esplicitamente alla tesi di Cousineau, Marie-Anne Vannier si esprime in termini pressoché analoghi. Sia la formula del *quia voluit* che quella del *quia bonus* rispondono infatti, secondo la studiosa, all'intento di mettere in luce la libertà dell'atto divino. È comunque in ultima istanza la dimensione dell'amore del Creatore che, nella sua sovrabbondanza, permette che avvenga la perfetta compenetrazione tra le sfere della volontà e della bontà divine¹⁵³.

Esiste tuttavia un filone interpretativo, divergente da quello appena descritto, che denuncia nella posizione agostiniana l'assenza di una definitiva conciliazione tra le istanze della *libera voluntas* e della *bonitas* divine. Riportiamo di seguito i termini principali delle tesi formulate da due esponenti di tale corrente ermeneutica.

Secondo Roland J. Teske, per comprendere correttamente le intenzioni del vescovo d'Ipbona è fondamentale interrogarsi su che cosa egli realmente intenda utilizzando espressioni quali *nulla necessitate, nulla indigentia, nulla utilitate*¹⁵⁴. Se è vero che queste permettono con sicurezza di escludere l'esistenza di ogni possibile forma di costrizione estrinseca all'agente in questione (nel nostro caso a Dio in quanto autore della *creatio*), non risulta altrettanto chiaro se esse possano svolgere la medesima funzione in rapporto alla necessità intrinseca radicata nella bontà di Dio. Lo studioso si profonde quindi nell'analisi di una serie di brani che sembrano far emergere una visione in qualche modo deterministica dell'agire divino.

¹⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 253.

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 257.

¹⁵² Cfr. *ivi*, p. 253.

¹⁵³ Cfr. M. A. Vannier, “Saint Augustin”, *cit.*, p. 365.

¹⁵⁴ Cfr. R. J. Teske, “The Motive for Creation according to Saint Augustin”, *ModSc*, 65 (1987/88), pp. 245-253, p. 249.

In primo luogo, egli chiama in causa alcuni testi in cui Agostino, ai fini di mostrare che nel creare Dio non risente di nessuna forma di *invidentia*, sembra lasciar trasparire la convinzione che la *bonitas* divina non avrebbe potuto dar vita a un universo che non contenesse tutte le realtà possibili. In secondo luogo, vengono passati in rassegna altri “sorprendenti” testi che sembrano lasciar intendere che Dio non avrebbe potuto creare se non il miglior mondo possibile. Le affermazioni agostiniane più stringenti in questo senso sono tratte da un brano del libro III del *De libero arbitrio* (391-395)¹⁵⁵, in cui Agostino non solo sostiene che qualunque essere dall'uomo contemplato *vera ratione* deve necessariamente esser stato creato da Dio, che è *omnium bonorum conditor*, ma anche che non è possibile che esista un *aliquid melius* che sfugga all'*artifex creaturae*¹⁵⁶.

Secondo Teske, dunque, Agostino, nel tentativo di scacciare lo spettro di un *Deus invidus*, pagherebbe il prezzo di ridurre la *creatio* alla produzione non solo di una realtà in cui ogni possibile livello ontologico deve essere colmato, ma nella quale per di più devono trovare espressione le migliori realtà possibili. Il Dio di Agostino non potrebbe quindi essere al contempo *omnipotens* e *bonus*, senza essere costretto a creare un universo massimamente vario e dotato di un valore ontologico non perfettibile¹⁵⁷. In questo senso, lo studioso americano ritiene che “il conflitto tra i due ordini di testi possa svanire solo a un prezzo, e precisamente a quello di ammettere un ottimistico determinismo della volontà divina”¹⁵⁸.

Nella medesima direzione mi sembra che vada la riflessione di Emmanuel Samek Lodovici, il quale interpreta la speculazione agostiniana sottolineandone il legame stretto con la tradizione medio- e neo-platonica. In accordo con questa intenzione sostanziale, lo studioso italiano riconosce che la questione del *cur* relativo alla *creatio* rappresenta per Agostino un modo di porre definitivamente l'accento sulla causalità eidetica divina. Dio ha infatti posto in essere il mondo non tanto *quia voluit*, ma in ultima istanza *quia bonus est*: tale modalità operativa, identificabile più con un produrre-essendo che con un produrre-facendo, rimanda appunto ad una tipologia causale di tipo eidetico. Tuttavia, è necessario riconoscere che il determinismo intrinseco collegato al modello del *bonum diffusivum sui* non deve essere inteso alla stregua di una sottomissione dell'agire divino alla necessità, dal momento che “laddove non c'è indigenza, non c'è necessità, ma libertà”¹⁵⁹.

¹⁵⁵ In *retr.* I, ix [viii], 1 Agostino offre alcune indicazioni relative alla composizione dell'opera intitolata *De libero arbitrio libri tres*. Il primo libro risale al secondo soggiorno romano di Agostino, mentre il secondo e il terzo furono terminati dopo il ritorno in Africa, quand'egli era già divenuto presbitero. Questi dati rendono verosimile che la composizione del libro I sia avvenuta tra l'inverno del 387 e l'estate del 388, mentre quella dei libri II e III dopo i primi mesi del 391. Terminus *ante quem* dell'opera è la primavera del 395, data dell'assunzione della carica vescovile da parte di Agostino. Cfr. Madec, *Introduction*, cit., pp. 33-35; 160; Anoz, “Cronología”, cit., p. 235; Agostino, *Tutti i dialoghi*, cit., p. 877.

¹⁵⁶ Cfr. *lib. arb.* III, v, 13.

¹⁵⁷ Cfr. Teske, “The motive”, cit., p. 253.

¹⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 245.

¹⁵⁹ Cfr. Samek Lodovici, *Dio e mondo*, cit., p. 287.

Dopo aver dischiuso il ventaglio delle soluzioni interpretative più rilevanti, che vanno dalla tesi della perfetta conciliazione a quella della presenza di un residuo di “ottimistico determinismo” in seno alla *creatio* divina, posso provare a descrivere in maniera più completa il quadro che ci si presenta dinnanzi. Mi sembra che la risoluzione della questione relativa alla motivazione ultima della creazione passi necessariamente attraverso la definizione del rapporto che si gioca all’interno della speculazione agostiniana tra il modello platonico e la *novitas* rappresentata dalla rivelazione biblica. Si tratta quindi di un’operazione non solo molto delicata, ma che, per di più, si fonda sulla consapevole intenzione di voler riconoscere una distinzione laddove si presenta un’unità difficilmente scindibile.

Senza dunque avere la pretesa di proporre una soluzione definitiva o di percorrere un sentiero non ancora battuto, posso ipotizzare che le tesi di Teske e di Samek Lodovici soffrono di una certa unilateralità. Nel contributo del primo non troviamo esplicitato un confronto, a mio avviso auspicabile, tra i brani citati dall’autore, non ultimo *De libero arbitrio* III, v, 13, e alcuni altri luoghi, come ad esempio quelli riguardanti il tema della prescienza divina in rapporto al peccato adamitico¹⁶⁰, in cui Agostino sembra ammettere che Dio avesse la possibilità, radicata nella sua *voluntas*, di creare uno stato di cose diverso e migliore di quello effettivamente prodotto. Per quanto concerne la lettura del secondo, mi trovo d’accordo con l’opinione espressa da Gaetano Lettieri, secondo il quale Samek Lodovici opererebbe un eccessivo appiattimento della cosmologia agostiniana su quella neoplatonica. Se infatti, secondo un’ottica neoplatonica, “tutto è essenzialmente relazione”, la posizione agostiniana sembra invece essere diversamente sintetizzabile mediante la formula “tutto è *volontà* di relazione”¹⁶¹.

È dunque condivisibile quanto sostiene Gilson, ossia che “le difficoltà di interpretazione che questa dottrina della creazione solleva dipendono indubbiamente, per una parte importante, dal fatto che Agostino si sforzava [...] di interpretare secondo l’ontologia di Platone i dati «esistenziali» della Bibbia”¹⁶². Mi sembra tuttavia che non si possa ignorare come Agostino accolga e trasfiguri l’assunto platonico del *bonum diffusivum sui* nell’ottica cristiana di un atto assoluto e onnipotente, compiuto da una entità somma e al contempo *personale*.

Per questo motivo, ritengo corretto evidenziare uno scarto rispetto a un modello speculativo, quale quello neo-platonico, nel quale la libertà con cui è caratterizzato il primo principio altro non è che una forma di necessità, in cui non interviene in modo alcuno la dimensione della scelta. Il *deus omnium conditor* di Agostino si distingue dall’Uno plotiniano, che, in quanto trascendente e anteriore all’essere e alla conoscenza, non può essere coinvolto in alcuna dinamica decisionale¹⁶³. Avverto infatti il passaggio

¹⁶⁰ Cfr. *civ.* XIV, 26-27.

¹⁶¹ Cfr. Lettieri, *Il paradosso della creazione*, cit., p. 240, n. 56.

¹⁶² Cfr. Gilson, *Introduction à l’étude*, tr. it., cit., p. 229.

¹⁶³ *Ibid.*

dall'identità con sé, seppur intesa alla luce della dinamica intra-trinitaria, alla relazione con l'alterità creaturale come una possibilità contingente ricondotta da Dio in estrema libertà, *volontariamente*, alla dimensione della più alta necessità. A questo proposito, Lettieri parla di *possibilità necessaria* e riconosce un'analogia con il concetto tomistico di *necessitas ex suppositione*, affiancato dall'Aquinate a quello di *necessitas absoluta*, che denota invece la modalità con la quale Dio rivolge a sé la propria *voluntas*¹⁶⁴.

4 ...caelum et terram: la creazione della creatura spirituale e della materia

L'ultimo elemento che deve essere considerato è costituito dalla lettura agostiniana dei sostantivi *caelum et terram* posti a chiusura del primo versetto della *Genesi*. Quest'indagine aiuterà a far luce sugli sviluppi a cui l'ermeneutica agostiniana ha dato vita in rapporto alla tematica della materia e della creatura spirituale. Per rendere conto della ricchezza di questo aspetto dell'esegesi dispiegata dal vescovo d'Ippona, tenterò di prendere brevemente in esame i luoghi a tal proposito più significativi contenuti nei commentari agostiniani dedicati all'esordio della *Genesi*.

4.1 Il *De Genesi contra Manichaeos* e l'*Imperfectus liber*

In un primo brano del *De Genesi contra Manichaeos*, Agostino prende in considerazione la locuzione *caelum et terram*, limitandosi a esplicitare il legame di questo secondo termine con l'immagine della *terra invisibilis et incomposita* che compare in *Gen* 1, 2. In questo senso, secondo Agostino, si deve ammettere che la realtà designata mediante il sostantivo *terra* è precisamente lo stato del cosmo precedente alla disposizione ordinata delle forme da parte di Dio¹⁶⁵. Il fatto che non venga spiegata in maniera analoga la realtà indicata mediante il termine *caelum* lascia pensare che tale realtà si possa trovare originariamente in una condizione differente.

Poco oltre, tuttavia, Agostino precisa che la coppia di sostantivi deve essere intesa unitariamente come un'immagine utilizzata dall'autore sacro in rapporto a quella stessa originaria *materia confusa et informis* che i Greci chiamano *χάος*¹⁶⁶. L'impiego dell'espressione *caelum et terram* in rapporto alla materia caotica tratta dal nulla si spiega precisamente, oltre che mediante la volontà di fornire un *auxilium* all'*infirmis parvulorum*, a partire dall'intento di esplicitare il contenuto potenziale di questa realtà

¹⁶⁴ Cfr. Lettieri, *Il paradosso della creazione*, cit., p. 240.

¹⁶⁵ Cfr. *Gn. adv. Man.* I, iii, 5.

¹⁶⁶ Cfr. *ivi* I, v, 9.

primigenia. È infatti un dato *certum* che a partire da essa verranno successivamente dispiegate ordinatamente le realtà celesti e terrestri¹⁶⁷.

Agostino giustifica poi la scelta compiuta da Mosè di impiegare in relazione alla materia informe le immagini della *terra invisibilis atque incomposita* e delle *aquae* su cui si librava lo Spirito divino. La terra, infatti, costituisce la realtà che si distingue tra tutte per il suo essere *minus speciosa*, mentre gli attributi *invisibilis atque incomposita* denotano rispettivamente il suo essere oscura e priva di forma. L'impiego della metafora acquatica, infine, trova fondamento nel fatto che tutte le realtà viventi provengono dall'umido e chiama in causa un'ulteriore peculiarità della materia, ossia la sua malleabilità¹⁶⁸. Il testo dunque definisce il *chaos* primitivo sotto un triplice aspetto, quello della sua finalità, della sua informità e della sua plasticità. Affianca inseparabilmente, inoltre, all'idea di una totale carenza di forma quella di una perfetta disposizione in relazione al suo accoglimento¹⁶⁹.

Se, come detto, numerose ed esplicite sono le indicazioni riguardanti lo stato della materia, non altrettanto si può dire di quelle riguardanti la creatura spirituale. È comunque interessante a questo proposito osservare come Agostino concepisca la separazione delle acque avvenuta per mezzo del firmamento. Se infatti si è stabilito che con il termine "acqua" l'autore sacro si riferisce propriamente alla realtà materiale, bisogna leggere in questa distinzione la separazione della *materia corporalis rerum visibilium* da quella *incorporalis rerum invisibilium*. L'essere "al di sopra" del *caelum*, il quale di per sé è un *corpus pulcherrimum*, da parte delle acque superiori non si deve intendere in senso spaziale, ma come un indice della loro eminente *dignitas naturae*¹⁷⁰.

Il tema della creatura spirituale viene lasciato da parte nel corso del libro I, salvo poi riemergere, seppur in maniera non organica, durante il II, in occasione della spiegazione riguardante la creazione dei *viride agri et paubulum*. Il termine *ager* viene dunque a indicare per Agostino il mondo intero, mentre i sostantivi *viride et paubulum*, accostati esplicitamente alla *spiritalis atque invisibilis creatura*, denotano ciò che lo rende vivo, vigoroso e rigoglioso¹⁷¹. Quest'esegesi viene sviluppata in chiave allegorica in rapporto alla realtà spirituale dell'*anima* umana¹⁷², mentre nulla traspare degli sviluppi che saranno maturati in relazione alla creatura spirituale angelica nelle pagine delle opere successive.

¹⁶⁷ Cfr. *ivi*, I, vii, 11.

¹⁶⁸ Cfr. *ivi*, I, vii, 12.

¹⁶⁹ Cfr. Pelland, *Cinq études*, cit., p. 24.

¹⁷⁰ Cfr. *Gn. adv. Man.* I, xi, 17.

¹⁷¹ Cfr. *ivi*, II, iii, 4.

¹⁷² Cfr. Pelland, *Cinq études*, cit., p. 116, dove l'autore ipotizza che Agostino stia facendo riferimento, invece che all'anima del singolo individuo, alla realtà cosmica dell'anima del mondo: «*Ager* signifie le monde; *viride et pabulum*, ce qui le rend vivant: ne songerait-il pas plutôt à l'âme du monde – "*invisibilem creaturam sicut est anima*"? Elle aurait été formée le troisième jour; le récit en ferait encore mention dans le compendium qui ouvre le deuxième chapitre».

Lo stato dell'esegesi proposta nell'*Imperfectus liber* appare senza dubbio più articolato rispetto a quello contenuto nell'opera redatta in opposizione ai manichei. Agostino propone innanzitutto, in rapporto alla comprensione dell'espressione *caelum et terram* di *Gen 1, 1*, un'alternativa interpretativa. Si può infatti in prima battuta ritenere che l'autore sacro designi con il termine *caelum* sia la realtà costituita dal *visibile aethereum firmamentum* sia la *creatura invisibilis* composta dalle *supereminentes potestates* angeliche, mentre riservi il termine terra alla significazione della *omnis inferior pars mundi* e degli esseri viventi dai quali essa è popolata.

Tuttavia, si può anche ritenere che il sostantivo *caelum* voglia indicare *omnis creatura sublimis atque invisibilis*, mentre il sostantivo *terra* sia un'immagine capace di comprendere al proprio interno *omne visibile*, quindi anche il *firmamentum* che, nell'ipotesi precedente, veniva ricondotto all'ambito espresso mediante la metafora celeste¹⁷³.

Senza pronunciarsi esplicitamente in favore di una delle due soluzioni proposte, Agostino si dedica alla risoluzione della questione dello statuto effettivo delle realtà indicate mediante la formula *caelum et terram*: ciò che si tratta di stabilire è se esse, al momento della creazione, fossero *iam distincta et composita*, o se, al contrario, si debba pensare all'esistenza di una *primo informis universitatis materia*. A tal proposito, Agostino ripropone la medesima soluzione già presente nelle pagine del *Contra Manichaeos*, e cioè quella che intende le realtà materiali del cielo e della terra come originariamente esistenti allo stato di semenza cosmica, *veluti semen coeli et terrae*¹⁷⁴.

Spunti di notevole interesse in relazione alla comprensione del significato dei due termini sopra esaminati vengono inoltre offerti dalla spiegazione della formula *terra autem erat invisibilis et incomposita* che compare in *Gen 1, 2*. Anche in questa occasione, Agostino propone una sorta di biforcazione esegetica. Tale espressione può infatti essere riferita in modo esclusivo alla *terra* di *Gen 1, 1*, ai fini di descriverne lo stato anteriore all'azione ordinatrice dispiegata da Dio. Ciò non toglie che si possa altrettanto legittimamente supporre, come era stato univocamente sostenuto nel *Contra Manichaeos*, che essa sia riconducibile anche al termine *caelum*, eventualità che farebbe del binomio *caelum et terram* una metafora unitaria destinata alla rappresentazione della *confusio materiae* primigenia¹⁷⁵.

Il progresso ermeneutico dell'*Imperfectus liber* è evidente: quest'opera pone per la prima volta il problema di stabilire se anche la realtà designata con il nome di *caelum* abbia partecipato allo stato di informità della materia. Ciò si deve al fatto che Agostino, in quest'opera, ha riservato a tale termine una valenza semantica notevolmente più ampia, non circoscritta alla designazione dello stato "seminale" del *firmamentum* che entra in

¹⁷³ Cfr. *Gn. litt. imp.* iii, 9.

¹⁷⁴ Cfr. *ivi* iii, 10.

¹⁷⁵ Cfr. *ivi* iv, 11.

gioco nel corso del terzo giorno in rapporto alla separazione delle acque, ma estesa alla designazione della creatura spirituale¹⁷⁶.

L'*Imperfectus liber* apre dunque le porte alle acquisizioni apportate in questo senso dalle opere della maturità. Già in questo commentario incompiuto troviamo però importanti sviluppi che, come già nel *Contra Manichaeos*, sono introdotti in relazione alla spiegazione del significato delle acque collocate *supra firmamentum*. Esse infatti sono descritte come realtà che, in quanto rivestono una posizione più elevata di quella occupata dai più nobili tra i corpi, quelli celesti, non sono in senso proprio caratterizzate dall'attributo della corporeità. Al contrario, esse denotano una sorta di *vis subiecta rationi*, con cui è possibile giungere alla conoscenza di Dio e della verità. L'autore sacro ha potuto legittimamente utilizzare, per indicare questa realtà incorporea, l'immagine corporea delle acque, a dimostrazione del fatto che per Agostino la materialità di una creatura denota non tanto la sua fisicità, ma la sua capacità di ricevere le forme distinte. In ogni caso, proprio a causa del loro carattere non corporeo, le acque si trovano "al di sopra" del *firmamentum* non secondo una localizzazione fisica, ma a causa del loro *meritum naturae*¹⁷⁷.

Sembra tuttavia, come fa notare Pelland¹⁷⁸, che lo schema sinora delineato non tenga conto dell'impossibilità di sovrapporre totalmente le realtà della creatura spirituale angelica e delle acque superiori. È infatti *convenientissimum et decentissimum* ritenere che la prima sia identificabile con la *lux incorporea* di *Gen 1, 3*, anteriore e più elevata rispetto alla comune realtà della *lux corporea*¹⁷⁹: essa avrebbe potuto così svolgere un certo ruolo da intermediario nella creazione del *firmamentum* stesso e nella distinzione delle acque. In questo senso, le acque superiori potrebbero più correttamente essere intese, ipotesi già ventilata a proposito dell'espressione *viride agri et paubulum* nel *Contra Manichaeos*, quali un riferimento all'entità cosmica dell'anima del mondo.

Agostino si esprime chiaramente circa il ruolo di mediazione svolto dalla *lux incorporea* in occasione della creazione discutendo la genesi del *firmamentum*. Da un confronto delle espressioni impiegate dall'autore sacro rispettivamente nella narrazione della creazione del *firmamentum* e della *lux*, egli lascia trasparire la convinzione che quest'ultima rappresenti propriamente la *natura incorporea* nella quale vengono dalla Verità stessa impresse *rationaliter* le *species* e le *formae* delle singole creature, prima che esse vengano attuate materialmente dando vita alle molteplici realtà corporee¹⁸⁰.

¹⁷⁶ Cfr. Pelland, *Cinq études*, cit., p. 35.

¹⁷⁷ Cfr. *Gn. litt. imp.* viii, 29.

¹⁷⁸ Cfr. Pelland, *Cinq études*, cit., pp. 118-120.

¹⁷⁹ Cfr. *Gn. litt. imp.* v, 21.

¹⁸⁰ *Ivi* viii, 30 (CSEL 28/1, p. 480, xxii-iii): «an hinc adparet non oportere illam lucem intellegi corporalem, ne eam aliqua creatura interposita fecisse deus uideatur - deum autem trinitatem dico -, hoc uero firmamentum coeli, quia corporeum est, per incorpoream creaturam accepisse speciem formamque credatur, ut prius incorporeae naturae rationaliter a ueritate impressum sit quod corporaliter imprimeretur, ut caeli fieret firmamentum [...]».

In alcuni altri luoghi, e in maniera più chiara commentando il raccogliersi delle acque di cui si parla in *Gen* 1, 9¹⁸¹ e la creazione delle piante narrata in *Gen* 1, 12¹⁸², Agostino ritorna con espressioni sufficientemente decise sulla funzione svolta nel corso della *creatio* dalla creatura spirituale angelica. Come ho già anticipato, ci troviamo di fronte a tutta una serie di elementi decisivi che verranno rimeditati nelle opere della maturità, già a partire dalle pagine degli ultimi tre libri delle *Confessiones*.

4.2 I libri XII-XIII delle *Confessiones*

I libri XII-XIII delle *Confessiones* rappresentano uno snodo importante, se non il più decisivo, in rapporto all'evoluzione e alla maturazione dell'esegesi agostiniana riguardante i termini *caelum et terram*. La ricchezza e la diversità delle soluzioni proposte, nonché il cambiamento apparente delle preferenze ermeneutiche manifestato dal vescovo d'Ippona nel corso di queste pagine, imporrebbero di studiare analiticamente il testo di questi due libri. Pur non potendo soddisfare tale esigenza, proverò a non tralasciare i dati principali che un simile esame approfondito dovrebbe prendere in considerazione.

Prendiamo le mosse dal libro XII dell'opera, nel quale, secondo una preziosa definizione offerta da Jean Pépin, Agostino dispiega "una struttura cosmologica allo specchio"¹⁸³. Provo dunque a mostrare il significato di tale formula in rapporto al dettato agostiniano relativo alla comprensione dei termini *caelum et terram*. Una prima considerazione deve essere svolta in rapporto alla pratica esegetica messa in atto dal vescovo d'Ippona: essa infatti, come è evidente a proposito di *Gen* 1, 1-2, se si considera la sezione che va da xvii, 24 a xxviii, 39, non rappresenta una esposizione lineare della posizione sostenuta dall'autore, ma chiama in causa anche una serie di interpretazioni alternative che si discostano da quella agostiniana.

Questo andamento della riflessione agostiniana è stato variamente interpretato da coloro che si sono dedicati a una lettura attenta del testo: un primo gruppo di lettori, tra i quali spicca Giovanni Scoto Eriugena e che annovera ancora oggi validi esponenti, ritiene che sia possibile ricondurre le singole proposizioni enumerate da Agostino ad altrettanti autori storicamente esistiti, mentre un secondo gruppo ritiene che il testo agostiniano rappresenti una sorta di enumerazione deduttiva della totalità delle esegesi virtuali compatibili con la fedeltà ad un certo numero di assiomi¹⁸⁴.

¹⁸¹ Cfr. *ivi* x, 32.

¹⁸² Cfr. *ivi* xi, 35.

¹⁸³ Cfr. Sant'Agostino, *Confessiones*. Volume V (libri XII-XIII), commento a cura di J. Pépin e M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1997, p. 158.

¹⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 155-156.

Dopo questa breve ma doverosa precisazione, occorre prendere in esame la tesi sostenuta da Agostino nel libro XII. Egli offre una visione cosmologica corrispondente alla formula *caelum et terram* fortemente imperniata su di uno schema di tipo ilemorfico, il quale viene però declinato secondo una precisa visione filosofica. In primo luogo, il vescovo d'Ippona accosta al termine *caelum* di *Gen 1, 1* l'espressione *caelum caeli*, mutuata da *Sal 113, 16: Caelum caeli Domino; terram autem dedit filiis hominum*.

Il significato originale di questa formula è evidentemente assimilabile a quello di un superlativo assoluto, ed è comune ad altre formule diffuse nella tradizione ebraica quali *Canticus canticorum* o *Saeculum saeculorum*. Tale *caelum caeli* è da subito posto al di là dell'esperienza e considerato quale un limite al di fuori del quale tutto ciò che è percepito, compreso il *terrae nostrae caelum*, non è che terra¹⁸⁵.

La separazione tra le due sfere sopra individuate si ripercuote immediatamente nella spiegazione relativa all'immagine della *terra invisibilis et incomposita*, che viene riferita alla sola *terra* di *Gen 1, 1* per indicarne lo stato originario di *informitas sine ulla specie*¹⁸⁶. La *terra* viene dunque opposta al *caelum caeli* e descritta nel suo stato primigenio quale *materia corporum* del tutto indistinta, nella quale non si ravvisano le tracce della presenza di una qualche *intelligibilis neque sensibilis forma*¹⁸⁷. Tale condizione materiale coincide dunque con una totale privazione di forma, ma non per questo deve essere concepita come un *quid* cui non appartiene l'essere. Essa infatti viene descritta da Agostino come un *quiddam inter formam et nihil, nec formatum nec nihil, informe prope nihil* e ancora mediante le espressioni ossimoriche *nihil aliquid ed est non est*, a indicare che non si tratta di un *omnino nihil*, ma di una realtà che, seppur nel suo stato informe, permette che avvenga il *transitum de forma in formam*¹⁸⁸.

Vengo ora alla caratterizzazione più propria del *caelum caeli* a cui ho più sopra fatto riferimento. Innanzitutto, è necessario comprendere come, sebbene la creazione di tale realtà non coinvolga alcuna forma di durata cronologica, non si abbia a che fare con una creatura coeterna all'essenza divina. Essa, pur non essendo eterna, gode di un rapporto di partecipazione con la dimensione atemporale propria di Dio, tanto che il vescovo d'Ippona la definisce propriamente come *particeps aeternitatis Dei*. Agostino non si accontenta di attribuirle un simile statuto privilegiato, ma si preoccupa di porre in luce la giustificazione metafisica soggiacente a tale attribuzione. La creatura denominata *caelum caeli* possiede infatti la capacità di elevarsi rispetto alla mutabile *vicissitudo temporum* a causa del suo essere *aliqua intellectualis*, carattere questo che le consente di intrattenere con Dio un rapporto di beata contemplazione e di perfetta adesione sin dall'istante in cui

¹⁸⁵ Cfr. *conf.* XII, ii, 2.

¹⁸⁶ Cfr. *ivi* XII, iii, 3.

¹⁸⁷ Cfr. *ivi* XII, v, 5.

¹⁸⁸ Cfr. *ivi* XII, vi, 6.

fu creata. È dunque questa relazione istituitasi *ex quo facta est* a impedire che essa possa essere coinvolta in alcun tipo di mutazione¹⁸⁹.

In conformità alla struttura ilemorfica che regge l'intera creazione, Agostino non si esime dal definire anche questa creatura, esente da mutamento, mediante un riferimento alla dimensione della materialità. Egli infatti descrive il *caelum* di *Gen* 1, 1 come la materia della creatura spirituale esistente però a partire dall'istante della sua creazione unicamente nello stato formato. In quanto tale, la creatura spirituale non esercita *nusquam et numquam* la facoltà di mutazione che trova nella nozione di materia il proprio cardine, ma sin dalla sua origine gode della propria forma, a sua volta derivante dalla contemplazione e dall'adesione all'eterna beatitudine divina¹⁹⁰. Proprio questo carattere di co-istantaneità tra creazione e formazione della creatura spirituale, a partire dal quale essa esiste *sine ullo defectu contemplationis, sine ullo intervallo mutationis*¹⁹¹, spinge Pépin a definire la materialità della creatura spirituale "niente più che un requisito di ordine metafisico", il cui unico ruolo è quello "di lasciare la scena non appena creato"¹⁹².

Si può dunque comprendere la definizione della visione metafisica del libro XII sopra citata, ossia quella di "struttura cosmologica allo specchio". Agostino infatti comprende i termini *caelum et terram* identificando rispettivamente il primo non solo con una realtà di tipo spirituale, ma con il vertice ontologico di ciò che è spirituale, cioè con il suo stato perennemente formato, e la seconda con un'entità anch'essa non corporea, perché posta al di sotto della sfera del corporeo, ossia con la materia informe. Questa visione produce la massima divaricazione possibile tra i limiti estremi dell'universo: non si tratta più di un'oscillazione delle creature tra lo spirituale e il corporeo, ma della lontananza che corre tra il più sublime dell'uno e l'infimo dell'altro. Si produce dunque una corrispondenza tra tutti i livelli dei due mondi che può essere a buon diritto definita "speculare".

Un'ultima considerazione riguarda il modello tenuto presente dal vescovo d'Ippona nella descrizione della creatura denominata *caelum caeli*. Oltre che delle caratterizzazioni precedentemente esposte, bisogna innanzitutto tener conto del fatto che la creatura spirituale viene tratteggiata come un *caelum intellectuale*, sede di un non meglio precisato *intellectus* e, in quanto tale, capace di *nosse simul, non ex parte ma ex toto*¹⁹³.

Questa creatura, nella quale si compie la pienezza della contemplazione, racchiude inoltre in sé i caratteri dell'unità e della pluralità, essendo descritta come una *mentem puram concordissime unam stabilimento pacis sanctorum spirituum*¹⁹⁴. La realtà descritta da Agostino sembra dunque poter essere tratteggiata come una "comunità di spiriti",

¹⁸⁹ Cfr. *ivi* XII, ix, 9.

¹⁹⁰ Cfr. *ivi* XII, xii, 12.

¹⁹¹ Cfr. *ivi* XII, xii, 15.

¹⁹² Cfr. Sant'Agostino, *Confessioni*, cit., p. 158.

¹⁹³ Cfr. *conf.* XII, xiii, 16

¹⁹⁴ Cfr. *ivi* XII, xi, 12.

un'unione di soggetti intelligenti che al contempo si realizza come un sistema di oggetti intelligibili¹⁹⁵.

Il modello speculativo che ha guidato il vescovo d'Ippona nel delineare in questa prima sezione del libro XII i caratteri peculiari della creatura spirituale deve sicuramente essere individuato in ultima istanza nella riflessione plotiniana relativa al Noûç, ma trova delle analogie profonde anche nella *Sententia* 44 di Porfirio¹⁹⁶. Inoltre, è verosimile, secondo Pépin, che egli abbia subito il fascino dell'esegesi origeniana dell'espressione *caelum caeli*, se si tiene presente che esiste la possibilità che, all'epoca delle *Confessiones*, Agostino abbia potuto consultare la traduzione del *De principiis* fatta da Rufino¹⁹⁷. Anne-Marie La Bonnardière ha inoltre sufficientemente documentato il ruolo di "informatore" di Agostino in rapporto a Origene rivestito da Girolamo¹⁹⁸.

Tralascio necessariamente, dal momento che introdurrebbe una serie di elementi eccedente rispetto ai nostri interessi contingenti, l'esame del prosieguo del libro XII, e presto attenzione allo schema interpretativo legato alla comprensione della creatura spirituale proposto da Agostino nel corso del XIII libro. Sin dalle prime battute, si assiste al dispiegamento di una vera e propria rivoluzione teologica.

Il vescovo d'Ippona, infatti, riferendosi al cielo e alla terra che furono creati da Dio *in principio*, afferma che entrambi, rispettivamente nell'elemento spirituale e corporeo, si proiettano naturalmente *in immoderationem et in longinquam dissimilitudinem tuam*. Entrambe le creature rimarrebbero dunque *in tuo Verbo informia*, se non fosse proprio la Parola divina a richiamarle all'unità e a conferir loro una forma¹⁹⁹. La caratterizzazione della creatura spirituale in termini di originaria informità si ripete poche righe innanzi, dove si parla di una *inchoatio creaturae spiritalis*, di una realtà *tenebrosa* e *similis abyssus*: ancora una volta il merito dell'uscita dallo stato di *dissimilitudo Deo* è attribuito all'azione

¹⁹⁵ Pelland, *Cinq études*, cit., p. 135: «En définitive, il se représente la créature spirituelle du début de la Gènesis sur le modèle du «Noûç» plotinien: il lui conserve, en particulier, le caractère à la fois subjectif et objectif des intelligences qui y sont rassemblées»; J. Pépin, «Ex Platonicorum persona». *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Hakkert, Amsterdam 1977, p. XXVI: «L'essentiel de l'interprétation d'Augustin demeure l'application de cette formule biblique à une réalité qui est à la fois un collège de sujets intelligents et un système d'objets intelligibles».

¹⁹⁶ Cfr. *ivi.*, pp. 204-205.

¹⁹⁷ Cfr. Pépin, *Théologie cosmique*, cit., pp. 406-407.

¹⁹⁸ Cfr. *conf.* XIII, ii, 2.

¹⁹⁹ Cfr. A.-M. La Bonnardière, "Jérôme "informatore" d'Augustin au sujet d'Origène", *REAug*, 20 (1974), pp. 42-54. Dopo aver precisato i diversi momenti in cui Girolamo risulta essere indubitabilmente la fonte diretta delle informazioni possedute da Agostino in rapporto al pensiero origeniano (pp. 42-46), questo studio prende in esame anche la questione relativa alla funzione di "informatore indiretto" svolta da Girolamo (pp. 46-52). Nel corso di questa seconda sezione, l'attenzione si concentra sulla corrispondenza tra il vescovo d'Ippona e Orosio, avvenuta però in un'epoca più tarda rispetto a quella della stesura delle *Confessiones*. Tale studio, pur non prendendo direttamente in esame la questione relativa all'eventuale ricezione agostiniana dell'esegesi dell'espressione *caelum caeli* di Origene, possiede un sicuro interesse nel delineare una serie di possibili itinerari attraverso i quali il vescovo d'Ippona avrebbe potuto attingere alle tesi sostenute dal pensatore alessandrino.

del Verbo, capace di *convertere* la creatura spirituale al Creatore e di far sì che essa sia illuminata dalla luce divina²⁰⁰.

Ciò che risulta a prima vista evidente è l'individuazione nel testo genesiaco di due tipi di materia, corporea e spirituale, dei quali il secondo, a differenza di quanto avveniva nel libro precedente, viene equiparato al primo in quanto originariamente coinvolto in un effettivo stato di informità e di disordine. Questo mutamento interpretativo non è casuale, ma viene contestualizzato nell'esegesi complessiva di *Gen 1* che occupa l'ultimo libro dell'opera. Agostino individua infatti chiaramente anche il momento in cui si deve credere che sia avvenuta la formazione della creatura spirituale, ossia precisamente dove si parla in *Gen 1, 3*, della creazione della luce.

Le parole divine che danno vita alla realtà luminosa devono infatti essere intese come la conversione formatrice operata dal Verbo nei confronti della materia spirituale informe. Questa, prima di essere richiamata a Dio dalla sua Parola per ricevere l'illuminazione proveniente dal Lume eterno, non era altro che una *qualiscumque vita*. Essa giaceva priva di meriti in uno stato di *informitas* che non poteva non essere sgradito al cospetto del Creatore. Il passaggio da questo stato tenebroso iniziale a quello successivo all'illuminazione deve essere spiegato mediante la contemplazione e l'intima unione con l'*illuminantem lucem* divina, entrambe rese possibili unicamente dalla *gratia* di Dio²⁰¹.

Un altro indizio rende evidente il mutamento di prospettiva che si compie nel libro XIII. L'immagine delle *tenebrae super abyssum*, che nel libro XII sembrava essere riferita allo stato caotico della materia corporea, viene qui associato, come detto, a quella realtà tendente al disordine che viene definita *inchoatio creaturae spiritalis*. Come nota Pépin, una simile associazione, ben lungi dall'essere insignificante, dimostra che "la materia informe del *caelum caeli* non è più qui, per Agostino, un'astrazione (*primitus formatum*), ma una nozione metafisica effettiva, provvista tanto di consistenza quanto la materia corporea"²⁰².

Come bisogna intendere questo abbandono, che si compie a cavallo tra i libri XII e XIII, della sopra citata "cosmologia dello specchio" dispiegata e fondata sulla ripresa e sullo sviluppo della tesi della dissociazione delle due materie (già presente tra l'altro, sebbene in via ipotetica, nell'*Imperfectus liber*), a favore della teologia della *conversio* e della *formatio* estesa alla materia spirituale? Il problema è complesso. Pelland ritiene che tale passaggio non sia giustificabile chiamando in causa una mera "necessità di simmetria", ma che debba essere spiegato nell'ottica di una "progressiva integrazione della creatura spirituale nel resto del creato"²⁰³.

²⁰⁰ Cfr. *conf.* XIII, iii, 3.

²⁰¹ Cfr. *ivi* XIII, iii, 4.

²⁰² Cfr. Sant'Agostino, *Confessiones*, cit., p. 160

²⁰³ Cfr. Pelland, *Cinq études*, cit., pp. 67-68.

Maggiormente intrigante e problematica è l'ipotesi avanzata da Pépin, che è stata a più riprese al centro di un celebre dibattito che ha visto opposti lo studioso francese e Jacobus Van Winden²⁰⁴. Pépin ritiene infatti non solo che sia improbabile che il vescovo d'Ippona abbia, nel passaggio da un libro all'altro, compiuto un "ravvedimento repentino", ma anche che sostenere che tale mutamento sarebbe dovuto alla necessità evidenziatasi nel libro XIII di integrare l'esegesi del *caelum caeli* con quella del *fiat lux* significherebbe imputare all'autore del libro XII una "inverosimile imprevidenza". In quest'ottica, il "voltafaccia di Agostino" deve essere inteso come "più apparente che reale"²⁰⁵.

Il tentativo messo in atto da Pépin basandosi su questa convinzione è dunque quello di "proiettare sull'ambiguità del libro XII la nitidezza del libro XIII"²⁰⁶, libro nel quale non solo è presente la tesi che poi troverà il suo massimo sviluppo nel *De Genesi ad litteram*, ma anche non sono proposte altre soluzioni esegetiche virtuali o ammissibili. Secondo lo studioso francese, Agostino avrebbe avuto "un'oscura inclinazione" per la tesi dell'equiparazione delle due materie già nelle pagine del libro XII, inclinazione che riaffiorerebbe precisamente nella parte conclusiva del paragrafo xvii, 25, dove pure, come risulta evidente dalla lettura del testo, Agostino sta riportando il discorso dei suoi *contradictores*.

Una simile soluzione interpretativa appare decisamente problematica agli occhi di Van Winden, secondo il quale Pépin non scorgerebbe la possibilità di riconciliare la struttura ilemorfica della creazione spirituale con l'attribuzione alla creatura, designata mediante l'espressione *caelum caeli*, di uno stato originario non informe²⁰⁷. Una seconda importante difficoltà è costituita dal fatto che la conclusione del paragrafo xvii, 25, da Pépin indicata come luogo in cui Agostino esprimerebbe la tesi a lui più congeniale dell'equiparazione delle due materie, non solo riporta le parole dei *contradictores*, ma si pone in esplicito contrasto con altri testi, non ultimo l'esordio del medesimo paragrafo, che riportano la tesi autenticamente agostiniana della separazione delle due materie²⁰⁸.

²⁰⁴ È possibile ricostruire la discussione tra i due studiosi evidenziandone i quattro momenti fondamentali. (I) Dapprima Pépin presentò la propria lettura dell'espressione *caelum caeli* nel noto contributo "Recherches sur le sens et les origines de l'expression *Caelum Caeli* dans le livre XII des *Confessions* de Saint Augustin", *Archivium Latinitatis Medii Aevi*, 23 (1953), pp. 185-274. (II) Van Winden rispose alla tesi del collega cercando di metterne in luce l'insostenibilità nelle pagine dell'altrettanto celebre contributo "The Early Christian Exegesis of "Heaven and Earth" in Genesis I,I", *Romanitas et Christianitas. Mélanges J.H. Waszink*, Amsterdam-London 1973, pp. 371-382. (III) Il contributo di Pépin venne riedito nella raccolta di studi dell'autore: cfr. «*Ex Platonicorum persona*», cit., con l'aggiunta di una importante sezione introduttiva in cui vengono prese in esame le obiezioni di Van Winden (pp. xiii-xli). (IV) Quest'ultimo a sua volta dedica a distanza di anni un nuovo contributo alla spiegazione dell'espressione *caelum caeli* impiegata da Agostino: cfr. "Once again *caelum caeli*. Is Augustine's Argument in *Confessions* Consistent?", in *Collectanea Augustiniana*, Mélanges T.J. van Bavel, (= Augustiniana XL-XLI 1991), pp. 905-111, riedito nella raccolta di studi dell'autore: cfr. *Archè: a Collection of Patristic Studies*, Brill, Leiden 1997, pp. 151-157.

²⁰⁵ Cfr. Pépin, *Introduction*, in «*Ex Platonicorum Persona*», cit., p. xxii.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ Cfr. Van Winden, "Once again *caelum caeli*", cit., pp. 154-155.

²⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 155.

Secondo Van Winden, si pone tuttavia l'esigenza di non individuare alcuna contraddizione nel pensiero del vescovo d'Ippona. Al contrario, bisogna credere che quest'ultimo, qualora abbia sostenuto l'appartenenza alle creature spirituale e corporea di uno stato originario di informità, non volesse riferirsi a un tempo effettivo in cui una tale situazione si sarebbe verificata, ma intendesse piuttosto chiamare in causa la struttura ilemorfica dell'intera creazione²⁰⁹. Sebbene quindi la creatura spirituale possieda una struttura di questo tipo, è fuor di dubbio che l'espressione *caelum caeli* di per sé sia assolutamente inconciliabile con una realtà considerata in uno stato di informità, per quanto marginale esso sia. Van Winden ritiene dunque di poter da un lato salvaguardare lo statuto di *primitus formatum* che spetta propriamente alla realtà del *caelum caeli*, dall'altro di riuscire a dimostrare la coerenza dell'argomentazione agostiniana presente nel libro XII delle *Confessiones*²¹⁰.

Un dato importante, che merita di essere sottolineato in appendice al resoconto circa il dibattito interpretativo riguardante l'apparente cambiamento esegetico verificatosi nel passaggio tra i libri XII e XIII delle *Confessiones*, è sicuramente quello messo in luce da Aimè Solignac. Questi infatti concorda con Van Winden nel sostenere che gli ultimi due libri delle *Confessiones* mettono il lettore dinnanzi a un effettivo "scarto" ermeneutico, ma al contempo evidenzia la continuità che intercorre tra le due differenti tesi. In entrambi i casi, infatti, Agostino si premura di salvaguardare due medesime esigenze essenziali, quelle cioè di conferire alla creatura angelica la priorità cronologica in relazione all'insieme delle creature e al contempo una natura di tipo intellettuale²¹¹.

4.3 Il *De Genesi ad litteram* e il *De civitate Dei*

Le intuizioni manifestate da Agostino nel corso del libro conclusivo delle *Confessiones* vengono riprese e sviluppate in maniera più organica nelle pagine del *De Genesi ad litteram*. L'approccio messo in atto dal vescovo d'Ippona nei confronti del dettato della *Genesi* si rivela, sin dai paragrafi iniziali dell'opera, deciso a sviscerarne tutti i possibili aspetti problematici e a individuare le soluzioni esegetiche più adatte a conciliare i diversi elementi del testo. In quest'ottica, riconosce Agostino, il primo versetto delle Scritture solleva nello spirito dell'interprete almeno tre fondamentali quesiti: il primo è quello relativo al senso della formula "*in principio*", il secondo riguarda il *quomodo* dell'azione creatrice divina, il terzo, infine, l'identità delle realtà chiamate in causa dall'autore sacro con i nomi di *caelum* e *terra*. La risposta data a quest'ultimo interrogativo determina a sua volta il tenore della comprensione delle immagini della *terra invisibilis et incomposita* e delle *tenebrae super abyssum*. Di rimando, il fulcro

²⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 156.

²¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 157.

²¹¹ Cfr. Cfr. A. Solignac, *Exégèse et Métaphysique*, cit., p. 160.

dell'interpretazione dei primi due versetti della *Genesi* viene da Agostino individuato nella funzione svolta dal racconto della creazione della luce che si legge in *Gen* 1, 3.

Nel tentativo di comprendere le realtà indicate mediante i termini *caelum* e *terra* Agostino presenta tre fondamentali dilemmi ermeneutici: 1) i due sostantivi indicano le creature spirituale e corporea o solamente l'insieme delle creature corporee inferiori e superiori? 2) ammettendo la prima ipotesi, le creature spirituale e corporea sono concepite in uno stato originario di informità? 3) o forse al contrario la creatura spirituale sin dalla sua origine gode di uno stato di perfezione, mentre l'informità caratterizza unicamente la terra, che la Scrittura definisce appunto *invisibilis et incomposita*?; a questi interrogativi, viene fatta seguire la tesi dell'estensione dello stato di informità a entrambe le creature, espressa in relazione alla terra come abbiamo visto nell'ipotesi precedente, mentre in rapporto al cielo mediante l'immagine delle *tenebrae super abyssum*²¹².

Pelland identifica queste quattro differenti posizioni con altrettante distinte fasi del pensiero agostiniano. Il primo quesito ricalca la questione già sollevata ai tempi dell'*Imperfectus liber*, ma lasciata allora senza risposta, relativa alla presenza o all'assenza del racconto della creazione degli esseri spirituali nel testo della *Genesi*. Il secondo riprende a proposito della creatura spirituale la terminologia del libro XIII delle *Confessiones*, attestandosi però sulla posizione sostenuta nel libro XII in rapporto allo stato d'informità della creatura corporea. Il terzo interrogativo a sua volta coincide con l'ipotesi iniziale che Agostino sembra suggerire nel libro XII. Il quarto infine è sovrapponibile alla tesi centrale del libro XIII, che, come detto, già aveva fatto la sua comparsa nel libro XII per bocca dei *contradictores* di Agostino²¹³.

Il grande commentario letterale sviluppa l'ultima delle quattro posizioni sopra esposte e sistematizza la teologia della *conversio* che già aveva fatto la sua comparsa nel libro conclusivo delle *Confessiones*. Mi limito quindi solamente a segnalare gli elementi fondamentali che Agostino dispiega a tal proposito. Tutto è appeso alla comprensione del significato della creazione della luce. Il vescovo d'Ipbona dedica un lungo sviluppo alla spiegazione dell'espressione *Dixit Deus: fiat lux*, privilegiando da subito la tesi del possesso da parte di tale creatura di una natura *spiritale* e non *corporale*.

La formula appena citata corrisponderebbe in tal caso all'atto divino con cui la stessa realtà, che era stata creata e chiamata dapprima *caelum*, viene resa perfetta: si tratterebbe innanzitutto di un processo di *conversio* e di *illuminatio* della creatura messo in atto dal *revocare eam ad se* da parte del Creatore. Ciò che occorre a questo punto rendere esplicito è la modalità con cui questa dinamica giunge a compimento, elemento che appare in tutta la sua chiarezza se si considera come, in occasione della creazione della *informitas materiae sive spiritualis sive corporalis*, la Scrittura ricorra al verbo

²¹² Cfr. *Gn. litt.* I, 1, 2-3.

²¹³ Cfr. Pelland, *Cinq études*, cit., pp. 80-81.

creare/facere, mentre, a proposito di quella della luce, il testo sacro parli propriamente di un *dicere* divino.

Nel primo caso infatti l'autore sacro impiega il verbo *creare/facere* perchè, avendo a che fare con una realtà materiale caratterizzata propriamente dal suo originario *tendere ad nihilum*, da uno stato di sostanziale *imperfectio*, dall'essere massimamente *dissimilis ab eo, quod summe ac primitus est*, non intende suggerire alcuna affinità con la perfezione del Verbo divino. Il significato della formula *Deus creavit/fecit caelum et terram* risiede dunque nel riferimento a due distinte realtà materiali *in informitate imperfectionis*.

Nel secondo caso, invece, il richiamo al *dicere* divino sottointende propriamente la dinamica della *conversio ad creatorem suae substantiae* da parte della creatura, grazie a cui quest'ultima *formam capit et fit perfecta*. Tale processo di conversione è infatti messo in atto dalla parola incorporea che si origina a partire dal Verbo coeterno a Dio e che richiama a sé la creatura ancora imperfetta per sottrarla a questo stato di debolezza ontologica, conferendole la forma che le si addice.

È dunque a partire da questa dinamica in cui si intrecciano le tre distinte ma indisgiungibili fasi della *creatio*, della *conversio* e della *formatio* che a ciascuna creatura, e *in primis* alla *lux spiritalis et intellectualis vel rationalis*, è permesso di imitare *pro suo modo* il Verbo divino. Le formule mosaiche dedicate alla creazione della luce introducono una distinzione di tipo funzionale, parallela a quella tra *creare/facere* e *dicere*, all'interno della descrizione del ruolo del Figlio nella creazione. Quando infatti si fa riferimento al Figlio chiamandolo *Principium*, si vuole indicare un *exordium creaturae* legato a uno stato di informità e imperfezione, mentre quando lo si definisce come *Verbum* si mette in luce la *perfectionem creaturae revocatae ad eum*, la quale si manifesta nell'*inhaerere* e nell'*imitare* la divina natura²¹⁴.

Nel *De Genesi ad litteram* Agostino dispiega dunque in maniera coerente una precisa logica interna al testo, che gli consente di evidenziare tre costitutivi rapporti di funzionalità: il *caelum* appare in funzione della *lux*, il *Principium* in funzione del *Verbum*, il *creavit/fecit* in funzione del *dixit*. Questa triade sintetizza al proprio interno la dialettica di conformazione grazie alla quale la saggezza creata aderisce alla Saggezza increata propria di Dio²¹⁵. Il prosieguo del testo del *De Genesi ad litteram* offre inoltre una serie di ulteriori elementi riguardanti il ruolo svolto dalla creatura angelica all'interno del processo creativo, sui quali però, almeno nel presente capitolo, non posso indugiare.

Prendo dunque brevemente in considerazione le riflessioni svolte da Agostino circa il significato dei termini *caelum* e *terra* nelle pagine del libro XI del *De civitate Dei*. Il vescovo d'Ippona non apporta significative novità per quanto concerne lo statuto della materia corporea, mentre al contrario tratta con ampiezza e sotto svariati aspetti la

²¹⁴ Cfr. *Gn. litt.* I, iii, 7-iv, 9.

²¹⁵ Cfr. Pelland, *Cinq études*, cit., pp. 92-93.

tematica della creatura angelica. Quest'ultima innanzitutto, secondo quanto in più luoghi affermano le Scritture, deve essere considerata quale una delle creature poste in essere da Dio nel corso dei sei giorni di cui si parla nel testo della *Genesi*.

Tuttavia, le Scritture non precisano esattamente il momento in cui tale creatura ricevette la propria esistenza. Agostino si esprime comunque a tal proposito con una certa disinvoltura, identificando la creatura angelica con *l'illa lux, quae diei nomen accepit*: egli ritiene infatti che l'autore sacro, preferendo l'espressione *dies unus* a quella di *dies primus*, avrebbe precisamente voluto alludere all'unità di tale creatura. L'ipotesi dell'identificazione di tale *lux* con la *creatio angelorum* lascia dunque intendere che la creatura angelica sia stata resa partecipe della *lux aeterna*, della *incommutabilis sapientia Dei*, dell'*unigenitus Dei Filius*. È proprio su questo rapporto di partecipazione che si fonda la fedeltà che gli angeli offrono al Creatore, tanto che, conseguentemente, la ribellione degli angeli malvagi si deve ricondurre all'interruzione di tale legame, ossia non in termini di *mali natura*, ma in quelli di *amissio boni*²¹⁶.

A distanza di qualche paragrafo, il vescovo d'Ippona prende in considerazione la questione dello stato originario posseduto dalla creatura angelica. Non è infatti corretto ai suoi occhi ipotizzare l'esistenza di uno *spatium temporis* in cui la creatura angelica fosse immersa nelle tenebre, poiché a proposito degli angeli bisogna affermare che *simul ut facti sunt, lux facti sunt*. La loro creazione non rappresenta solamente un passaggio dal nulla all'essere, ma, al contrario, costituisce una vera e propria destinazione alle dimensioni della *sapientia* e della *beatitudo*.

La tesi appena esposta circa l'identità tra la *lux* e la *creatio angelorum* viene però parzialmente messa in discussione in modo indiretto nel corso del libro XI. Trattando chiaramente del significato dei sostantivi *caelum* e *terra*, Agostino afferma che esso risiede nella designazione di tutto l'insieme delle creature spirituali e materiali o, in alternativa, nell'indicazione dei due grandi settori del mondo visibile²¹⁷. Se dunque, come sembra essere suggerito, il termine *caelum* sarebbe riconducibile anch'esso alla creatura angelica, l'esegesi proposta nelle pagine del libro XI conoscerebbe una sorta di ambiguità sotterranea.

Se poi si confrontano le affermazioni contenute in questi luoghi del *De civitate Dei* con quelle presenti negli altri commentari agostiniani e precedentemente discusse, l'impressione si accresce ulteriormente. Ciò che balza sorprendentemente agli occhi è la mancata menzione della dinamica della *conversio* e della *formatio*, che rappresenta la tesi centrale del grande commentario letterale. Al contrario, il libro XI propone con forza una definizione della creatura angelica in termini di "luce per partecipazione", statuto questo che viene ampiamente descritto in opposizione all'assoluta semplicità dell'essenza divina.

²¹⁶ Cfr. *civ.* XI, 9.

²¹⁷ Cfr. *ivi* XI, 33.

Pelland ritiene che l'esitazione manifestata dal vescovo d'Ippona nel ricondurre la *creatio angelorum* in alternativa ai termini *caelum* e *lux*, non costituisca in definitiva un'abiura delle tesi sostenute nel *De Genesi ad litteram*. Al contrario, tale oscillazione sarebbe spiegabile proprio in rapporto a un'ammissione, seppur implicita, della dialettica tra *informitas* e *formatio*. Se dunque sia il *caelum* di *Gen 1, 1* sia la *lux* di *Gen 1, 3* sono riferibili alla creatura angelica, bisognerebbe preferire quest'ultima soluzione alla prima perché indicherebbe lo stato di perfezione che è caratteristico degli angeli.

Quando dunque Agostino considera i sostantivi *caelum* e *terra* alla stregua di un'indicazione della totalità delle creature corporali e spirituali, bisognerebbe intendere le sue parole come riferite allo stato informe degli esseri. In tale ipotesi, pur non essendovi un rapporto contraddittorio tra la posizione del libro XI e quelle delle opere precedenti, rimane indubbio che Agostino si muove da un lato senza ricorrere al procedimento sistematico tipico dei commentari dettagliati da lui stesso dedicati al testo della *Genesi*, e dall'altro mostrando una notevole disinvoltura nell'esplicazione dei dettagli del dettato scritturistico²¹⁸.

4.4 Uno sguardo d'insieme

L'esposizione riservata all'esegesi agostiniana della parte conclusiva del primo versetto delle Scritture ha permesso di prendere in considerazione due questioni fondamentali nel contesto della filosofia agostiniana della creazione, ossia quella dello statuto della materia e quella relativa alla natura della creatura spirituale.

Per quanto riguarda la concezione della materia, devo osservare che, almeno secondo un aspetto fondamentale, il pensiero agostiniano ha conosciuto una significativa evoluzione: mentre infatti nelle pagine del *Contra Manichaeos* e dell'*Imperfectus Liber* il passaggio dalla condizione di informità originaria della materia a quella di natura formata è descritto come una sorta di *reductio ad unum*, nel corso delle opere della maturità esso viene inserito nell'ottica più ampia della teologia della *conversio*.

Se consideriamo invece la descrizione riservata allo statuto ontologico appartenente alla materia, possiamo dire di trovarci di fronte ad un quadro speculativo abbastanza delineato. La creazione della materia viene indicata dall'autore sacro con il sostantivo *terra* impiegato in *Gen 1, 1*, il cui stato è descritto dalla Scrittura nel versetto successivo mediante gli attributi *invisibilis et incomposita*. Essi fanno riferimento alla condizione di deficienza ontologica che contraddistingue tale realtà, di per sé prossima al nulla e sprovvista di qualsivoglia elemento formale.

Questa condizione di assenza di forma non solo pone l'origine della materia al di fuori del tempo - come noto, nell'ottica agostiniana laddove non vi sia avvicendamento

²¹⁸ Cfr. Pelland, *Cinq études*, cit., pp. 103-104.

tra differenti condizioni formali non vi può propriamente essere nemmeno temporalità -, ma relega la natura della *materia informis* in uno stato di inconoscibilità. Emblematica in questo senso è la ricchezza di eloquenti affermazioni in cui il vescovo d'Ippona, come abbiamo visto, si profonde nel libro XII delle *Confessiones*.

La tangenza della realtà materiale alla dimensione del *nihil* non ne pregiudica tuttavia la facoltà di accogliere in sé l'avvicinarsi delle forme: in questo senso la *materia informis* è massimamente *capax formarum omnium*. Aimé Solignac ha tentato di fissare e sintetizzare questo duplice carattere della materia agostiniana in un'unica formula parlando di "negatività dinamica"²¹⁹. Segnalo infine che questo duplice carattere di originaria separabilità e di massima apertura nei confronti della forma distingue la concezione agostiniana della materia da quella aristotelica e la avvicina al contempo a quella di stampo neoplatonico. Artur-Hilary. Armstrong legge infatti nella "tendenza dinamica" e nel "movimento sia verso la forma (nel mondo intelligibile) sia lontano da e contro la forma (nel mondo sensibile)" uno dei caratteri che massimamente accomuna la materia plotiniana e quella agostiniana²²⁰.

Esiste tuttavia un elemento che differenzia radicalmente le posizioni dei due autori e che non può essere trascurato: mentre per l'autore delle *Enneadi* la materia rappresenta il punto terminale di un *continuum* discendente originatosi a partire dall'Uno secondo una dinamica emanatistica, la materia cui fa riferimento il vescovo d'Ippona deve e può essere spiegata in ultima analisi solo mediante la nozione cristiana, respinta dalla tradizione filosofica greca, di *creatio ex nihilo*. Su questo punto abbiamo già disquisito a sufficienza nella prima parte del capitolo terzo.

Un discorso per certi versi analogo può essere svolto in rapporto alla concezione agostiniana relativa alla genesi della creatura spirituale. Tale riflessione è protagonista di un'evoluzione significativa e mantiene, come costanti punti di riferimento speculativi, da un lato la metafisica plotiniana, dall'altro la rivelazione contenuta nelle Scritture. Sono fondamentalmente due gli elementi menzionati nel testo della *Genesi* che Agostino ritiene di poter verosimilmente identificare con la creatura spirituale angelica: da un lato il *caelum* di *Gen 1, 1* e, dall'altro, la *lux* di *Gen 1, 3*. Entrambe le ipotesi compaiono, seppur ancora sprovviste della fecondità che conosceranno nelle opere della maturità, già nell'*Imperfectus Liber*.

Tuttavia, il luogo agostiniano più significativo e dibattuto in cui questa tematica viene affrontata è costituito sicuramente dai libri conclusivi delle *Confessiones*. Il libro XII presenta una sovrapposizione tra il termine *caelum* di *Gen 1, 1* e l'espressione *caelum caeli* che compare in *Sal 113, 16*. A partire da questo accostamento, Agostino interpreta

²¹⁹ Cfr. A. Solignac, Note complémentaire "La Matière", in Saint Augustin, *Les Confessions*, (VII-XIII). Traduction par E. Trehorel et G. Bouissou, Introduction et Notes par A. Solignac (Bibliothèque Augustinienne 14), Desclée de Brouwer, Paris 1962, p. 599.

²²⁰ Cfr. A. H. Armstrong, "Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine", in *AM 1.*, Études Augustiniennes, Paris 1954, pp. 277-283, pp. 278-279.

la creatura spirituale alla stregua di una realtà a un tempo collettiva e ipostatica, in possesso di uno statuto extra-temporale e formata sin dalla propria origine in virtù di un rapporto di perfetta adesione a Dio. Essa è descritta a un tempo come un sistema di intelligenze e di intelligibili e come la Gerusalemme celeste, la dimora dei beati, la casa di Dio. Come nota giustamente Solignac, si tratta di “una sintesi, del resto molto ibrida, di vedute plotiniane e di vedute propriamente cristiane”²²¹.

A partire dal libro XIII ha inizio invece una sorta di rivoluzione teologica imperniata sulla nozione di *conversio* che trova il suo compimento nelle pagine del *De Genesi ad litteram*. Nelle pagine del commentario letterale alla *Genesi*, l'esegesi agostiniana rende la creatura spirituale oggetto di un vero e proprio scivolamento interpretativo, che finisce per accostarla non più al termine *caelum*, ma alla *lux* del terzo versetto. L'idea di *caelum caeli*, non venendo più a significare una *iam formata creatura*, subisce gli effetti di un processo di svalutazione che la porterà a essere impiegata sempre più occasionalmente nelle opere posteriori²²². La creatura spirituale, che pur per certi versi mantiene alcune importanti affinità con la seconda ipostasi plotiniana, non viene più intesa come una realtà suscettibile di ricevere un senso ipostatico.

A partire da questa nuova esigenza, si spiega il legame sempre più stretto che viene a stringersi tra la creatura angelica e la *lux* del terzo versetto, la quale appunto, a differenza dell'espressione *caelum caeli*, veicola l'idea di una condizione metafisica, di un livello naturale non ipostatizzabile²²³. Tale mutamento esegetico appare definitivamente compiuto nelle pagine del libro XI del *De civitate Dei*. La funzione assegnata quindi alle nozioni di *conversio* e di *formatio* e l'accostamento della creatura spirituale alla *lux* di *Gen* 1, 3 possono probabilmente essere considerate l'esito di “una riflessione più approfondita sui testi della *Genesi* in conformità con la fede cristiana”: il desiderio di evidenziare la differenza ontologica che separa le creature da Dio otterrebbe dunque il duplice risultato di “sottolineare l'infermità naturale della creatura spirituale e di liberarsi progressivamente della metafisica plotiniana”²²⁴.

5 Conclusione

Posso a questo punto ritenere concluso l'esame delle questioni affrontate da Agostino in relazione all'esegesi del primo versetto della *Genesi*. Lo svolgimento di questa

²²¹ Cfr. A. Solignac, Note complémentaire “*Caelum Caeli*” in Saint Augustin, *Les Confessions*, (VII-XIII), cit., pp. 592-598, p. 594.

²²² Cfr. A. Solignac, Note complémentaire “*Caelum Caeli dans le de Genesi ad litteram*”, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres*, (I-VII). Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac (Bibliothèque Augustinienne 48), Desclée de Brouwer, Paris 1972, pp. 586-588, p. 587.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ Cfr. *ivi*, p. 588.

operazione ha permesso di entrare in possesso dei dati metafisici fondamentali riguardanti la filosofia della creazione delineata dal vescovo d'Ipbona. La *creatio* agostiniana si caratterizza come l'atto fondativo di tutte le realtà esistenti, a partire dai loro costituenti materiali di ordine corporeo e spirituale. La dinamica della *creatio* possiede uno statuto unico ed irripetibile: in primo luogo essa rappresenta a rigor di termini una prerogativa sovranaturale: solamente Dio infatti può propriamente creare una realtà in precedenza non esistente.

Ciò dipende dal fatto che l'agire divino, a differenza di quello messo in atto dal costruttore o dall'artigiano umano, non è in alcun modo vincolato all'utilizzo di un supporto materiale già di per sé costituito. In questo senso, parlare di creazione *ex/de nihilo* significa smarcare l'operare divino dai confini troppo angusti del modello fabbricatorio tecnomorfo, ponendo al contempo l'accento sulla sua assolutezza, sul suo non essere dipendente da alcun supporto materiale preconstituito.

In secondo luogo, la separazione dell'azione creatrice dallo schema tecnomorfo è stata portata a compimento mediante la soppressione dell'ipotesi dell'esistenza di un modello razionale eterno e indipendente a cui Dio avrebbe fatto capo in occasione della generazione del cosmo. L'insieme delle *rationes aeternae*, infatti, non solo non deve essere considerato separatamente rispetto all'Intelligenza creatrice, ma in aggiunta non possiede un carattere meramente possibile che attenderebbe di essere realizzato mediante un'operazione di estrinsecazione del proprio contenuto. Al contrario, tali elementi razionali, interni alla mente divina, possiedono una struttura virtuale che ne garantisce l'eterna e istantanea attualizzazione: in tal senso, si può parlare della creazione non come una ri-produzione di un modello razionale pre-costituito, ma come l'eterna conoscenza che Dio ha di se stesso.

Un terzo elemento che denota l'unicità della *creatio* agostiniana è costituito dalla compresenza in essa del massimo grado di libertà e del massimo grado di necessità. Il vincolo che si forma tra queste dimensioni apparentemente non armonizzabili implica che né il carattere della somma libertà si identifichi con quello della contingenza, né si possano sovrapporre le sfere della più alta necessità con quella della costrizione. Tale vincolo altro non è che l'Amore in cui consiste l'economia della Trinità.

Un'ultima questione che è emersa dalla trattazione precedente è quella relativa all'ambito della temporalità. Abbiamo visto come sia un dato sostanzialmente assodato che il tempo sia in possesso di una caratterizzazione ontologica di tipo creaturale. Dovendo affrontare infatti l'obiezione manichea relativa all'esistenza di un tempo antecedente la creazione, in cui Dio avrebbe giaciuto in uno stato di inoperosità, Agostino lascia chiaramente intendere che essa verte su di un oggetto inconsistente, dal momento che è stata proprio la creazione a istituire la realtà temporale.

Certamente, il tempo possiede uno statuto particolare, poiché è la dimensione che avvolge e ingloba la totalità del creato, ma ciò non significa che esso possa sottrarsi al possesso di una natura creaturale. Non c'è inoltre bisogno di insistere sul possesso da

parte dell'azione creatrice divina del carattere dell'eternità. Ciò implica che si tratta di una dinamica priva di svolgimento, di un processo istantaneo, di un'operazione senza tempo.

È proprio questo carattere eminente e al tempo stesso difficilmente comprensibile della creazione che pone Agostino, nel tentativo di comprendere letteralmente l'esordio delle Scritture, dinnanzi ad alcuni interrogativi estremamente complessi. Come poter coniugare l'origine extra-temporale della creazione con il suo essere collocata entro i cardini della temporalità? In quale senso Mosè, scrivendo le pagine della *Genesi*, può lasciar intendere che la creazione abbia compiuto il suo corso nell'arco di sette giornate primordiali? Come inoltre poter giustificare il perpetuarsi dell'apparire quotidiano di creature individuali sempre nuove che si dispiega lungo un arco cronologico che va dall'origine del cosmo sino ai nostri giorni? Non rappresenta forse esso la prova empirica più lampante della falsità del racconto biblico, il quale, come noto, parla di un riposo divino successivo alla creazione dell'universo, o bisogna al contrario ritenere possibile la conciliazione di questi elementi contrastanti? Agostino non si sottrae alle difficoltà poste da questi molteplici interrogativi, e le soluzioni che egli riuscirà a maturare a tal proposito rappresenteranno l'oggetto dei prossimi capitoli.

CAPITOLO QUINTO

L'eternità nel *De Genesi ad Litteram*: le *rationes aeternae* e i sei giorni della creazione

Dalla ricerca svolta nei capitoli precedenti sembra siano emersi alcuni caratteri fondamentali della relazione ontologica che coinvolge le dimensioni dell'eternità e della temporalità all'interno del pensiero agostiniano. Questo vincolo estremamente complesso, come detto, trova uno dei suoi snodi più decisivi nella dinamica della creazione, che rappresenta propriamente l'atto istantaneo con cui l'essenza divina pone in essere le molteplici entità creaturali, dal canto loro caratterizzate dalla mutabilità e sottoposte al divenire. Abbiamo inoltre messo a fuoco una serie di problematiche che, sullo sfondo della tradizione patristica precedente, Agostino si trova a dover affrontare in rapporto al primo versetto della *Genesi*: esse, a mio avviso, costituiscono direttamente o indirettamente delle occasioni in cui Agostino è costretto a definire e ad affinare la propria comprensione del rapporto tra eternità e temporalità.

Il compito che rimane ancora insoluto, e che mi propongo, per quanto possibile, di portare a compimento nel presente capitolo, è quello di esporre il tentativo agostiniano più organico di offrire una visione metafisica definita del nesso eternità-temporalità in rapporto al testo della *Genesi*. Tale proposito implica che venga preso in esame il contenuto del *De Genesi ad litteram*, il quarto e più rigoroso commentario dedicato da Agostino all'esordio delle Scritture. Prima di indagare nello specifico le formulazioni presenti nel testo, è necessario offrire alcune informazioni preliminari riguardanti la data di composizione dell'opera e la metodologia esegetica dispiegata nelle sue pagine.

1 Datazione dell'opera e significato dell'espressione *ad litteram*

Il *De Genesi ad litteram* costituisce, assieme al *De consensu evangelistarum*, forse il più rilevante esempio di trattato esegetico redatto da Agostino durante il periodo dell'episcopato. Una prima e complessa questione è quella riguardante la datazione dell'opera¹. Secondo le informazioni cronologiche offerte a tal proposito dalle *Retractationes*², la stesura del *De Genesi ad litteram* è pressoché contemporanea a quella del *De trinitate*. Sappiamo però, grazie alla testimonianza dello stesso vescovo d'Ippona, che la composizione dei dodici libri *De Genesi ad litteram* venne intrapresa

¹ Per un'esposizione sintetica ed esauriente dello *status quaestionis* rimando alle informazioni presenti in G. Catapano, *Agostino*, Roma: Carocci, 2010, pp. 108-109, n. 37.

² Cfr. *retr.* II, xxiv [li], 1.

successivamente, e terminata anteriormente, rispetto a quella del trattato dedicato alla Trinità.

Considerando la presunta datazione del *De trinitate*, i cui estremi nella più prudente delle ipotesi sono il 399 per l'inizio dei lavori e un anno compreso tra 24 aprile 420 (data in cui fu pronunciata l'omelia 99 sul *Vangelo secondo Giovanni* citata in *De trinitate* XV, xxvii, 48) e il 427 (anno in cui fu scritto il II libro delle *Retractationes* che parla del *De trinitate* come di un'opera ormai emendata) per la pubblicazione³, possiamo isolare uno spazio di tempo al cui interno è compreso il periodo della composizione del *De Genesi ad litteram*.

Se si considerano poi alcuni ulteriori elementi è possibile operare la datazione dell'opera con maggior precisione: in primo luogo bisogna considerare che sempre le *Retractationes* ci informano che la stesura del commentario sulla *Genesi* venne interrotta da Agostino a causa della necessità di lavorare alla composizione del *Contra litteras Petilianus*.⁴ Considerato che nel secondo libro di tale scritto è menzionato Papa Anastasio, regnante dal 27 novembre del 399 al 19 dicembre del 402⁵, l'inizio del *De Genesi ad litteram* deve essere ritenuto anteriore al 402. Se si tiene poi presente che tra il *De trinitate* e il *De Genesi ad litteram* le *Retractationes* nominano altre opere, si deve supporre che l'inizio della stesura del commentario letterale segua di almeno un anno quella del trattato sulla Trinità⁶.

In secondo luogo, una serie di ulteriori elementi consente di ipotizzare con sufficiente approssimazione l'anno in cui si può ritenere che l'opera sia stata conclusa. Agostino indirizza infatti tre lettere ad Evodio nelle quali implicitamente o esplicitamente sono contenute alcune preziose informazioni circa la composizione del *De Genesi ad litteram*. Nella lettera 159, risalente all'anno 414 o 415, il vescovo d'Ipbona manifesta all'amico la volontà di pubblicare entro breve tempo il dodicesimo libro, ormai completato, del commentario dedicato all'esordio delle Scritture⁷. La lettera 162, di poco successiva a quella precedentemente citata e sempre indirizzata ad Evodio, ci informa che l'opera non è ancora stata resa nota al pubblico⁸, mentre è a partire dalla lettera 169, scritta negli ultimi mesi del 415, che il *De Genesi ad litteram* non viene più inserito nell'elenco dei titoli delle opere in fase di elaborazione. Un ulteriore dato che permette di offrire un'esatta collocazione cronologica al commentario agostiniano è rappresentato dai

³ Per quanto riguarda lo *status quaestionis* relativo alle date della composizione del *De Trinitate* rimandiamo alle informazioni presenti in Catapano, *Agostino*, cit., pp. 159-160. Si tenga presente anche l'indagine contenuta in R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu "De Trinitate"*, Mohr Siebeck, Tubinga 2007, pp. 31-46.

⁴ Cfr. *retr.* II, xxv [liii].

⁵ Traggo questa informazione da Catapano, *Agostino*, cit., p. 149.

⁶ Cfr. Agaësse, , *Introduction*, in Saint Augustin, *La Trinité*, (I-VII), Traduction et notes par M. Mellet et T. Camelot, Introduction par E. Hendrikx (Augustinienne 15), Desclée de Brouwer, Paris 1955, p. 27.

⁷ Cfr. *ep.* 159, 2.

⁸ Cfr. *ep.* 162, 2.

rimandi ad altre sue opere inseriti da Agostino nel testo dell'opera. In II, ix, 22 viene citato il tredicesimo libro delle *Confessiones*, in IX, vii, 12 l'appena pubblicato *De bono coniugali*, mentre in XI, xv, 20 viene palesata l'intenzione, concretizzatasi poi nelle pagine del *De civitate Dei*, di trattare in futuro e in altra sede il tema delle due città.

Tenendo conto di questa fitta trama di elementi in nostro possesso, è dunque possibile individuare nel 401 l'anno in cui la stesura del *De Genesi ad litteram* ebbe inizio, mentre è verosimilmente ipotizzabile che essa sia stata conclusa entro l'anno 415.

Una seconda questione che non può essere elusa se si vuole comprendere il significato degli sviluppi dottrinali presentati da Agostino nelle pagine del *De Genesi ad litteram* è senza dubbio quella riguardante la natura dell'approccio esegetico che fin dal titolo viene palesato. La scelta di spiegare in maniera "letterale" il dettato delle Scritture costituisce infatti al contempo lo sfondo sul quale vengono proiettate tutte le soluzioni interpretative adottate dall'Ipponate e la ragione ultima in base alla quale esse assumono il proprio significato.

Quest'affermazione è particolarmente valida se riferita alle due dottrine della conoscenza angelica e delle ragioni causali, concepite per definire il nesso tra eternità e temporalità che stiamo indagando e che, non a caso, rappresentano il guadagno speculativo più rilevante del grande commentario "letterale" dedicato da Agostino ai primi capitoli della *Genesi*. Essendo privi della consapevolezza del valore dell'intenzione agostiniana di interpretare il dettato genesiaco *ad litteram*, si rischierebbe quindi di non comprendere a pieno la valenza di entrambe le acquisizioni esegetiche. Non potendo dedicare un approfondimento ampio a questo pur importantissimo tema di discussione, si possono tuttavia individuare gli elementi più importanti da cui esso è caratterizzato.

Come ho avuto modo di notare nel precedente capitolo, il *De Genesi ad litteram*, cronologicamente parlando, è il quarto tentativo di interpretare l'esordio delle Scritture messo in atto da Agostino. Se si considera che la prima opera composta con tale intento dall'Ipponate è il *De Genesi contra Manichaeos*, che risale agli anni 388/89, non può sfuggire come il periodo che separa le due opere in questione fu sufficientemente ampio perché si verificasse in esso un profondo cambiamento.

Tale evoluzione si manifesta prima di tutto, come noto, nella modalità esegetica che viene dispiegata da Agostino. Fino alla composizione del *De Genesi ad litteram*, se si esclude la breve parentesi dell'*Imperfectus liber*, Agostino aveva offerto una spiegazione del testo della *Genesi* di tipo allegorico. Come lo stesso Agostino afferma in un passo del grande commentario letterale, in occasione del *De Genesi ad litteram* egli avrebbe spiegato il contenuto dei primi capitoli delle Scritture *figurate*, non essendo ancora in grado di offrire dei medesimi un'interpretazione *ad litteram*⁹. Le *Retractationes* adducono la medesima motivazione per render conto dell'insuccesso consumatosi in occasione

⁹ Cfr. *Gn. litt.* VIII, ii, 5.

dell'*Imperfectus liber*, dove però era stato messo in atto il tentativo di comprendere le parole delle Scritture non *secundum allegoricam significationem*, ma *secundum historicam proprietatem*¹⁰.

Dalla lettura di queste due affermazioni del vescovo d'Ippona sembra emergere un quadro preciso in relazione al cambiamento di prospettiva nella lettura del testo biblico consumatosi tra il *De Genesi contra Manichaeos* e il *De Genesi ad litteram*. L'interpretazione di tipo allegorico sembrerebbe in un primo tempo essere stata preferita a quella di tipo letterale a causa dell'inadeguatezza delle conoscenze scritturistiche possedute da Agostino nei primi anni dopo la conversione, mentre la presentazione di una spiegazione letterale del dettato genesiaco sembrerebbe in un secondo tempo coincidere con il raggiungimento di un più elevato grado di perizia esegetica, dovuto all'intenso studio delle Scritture che caratterizza gli anni dell'episcopato.

A mio avviso, pur non misconoscendo la profonda maturazione del bagaglio di conoscenze scritturistiche in possesso di Agostino negli anni di reggenza della cattedra di Ippona, se ci si limitasse ad una simile impressione la questione risulterebbe mal posta. In altre parole, il progresso evidenziato non può essere correttamente inteso nei termini di un mero passaggio lineare dall'interpretazione allegorica del *De Genesi contra Manichaeos* all'interpretazione letterale del *De Genesi ad litteram*, poiché un profondo mutamento investe nel contesto delle due opere la nozione stessa di esegesi "letterale".

Nell'opera redatta contro i manichei, Agostino conferisce all'attributo "letterale" un significato decisamente circoscritto e restrittivo: interpretare il testo scritturistico "alla lettera" equivale infatti, ai suoi occhi, ad offrire una spiegazione pienamente aderente alle affermazioni in esso contenute. In altri termini, si tratterebbe di intendere tutte le affermazioni del dettato biblico come se fossero *unicamente* riferibili ad altrettanti dati concreti e materialmente esistenti. Una simile lettura implica quindi necessariamente il rischio di sfociare nella blasfemia e, ancor peggio, di minare in profondità l'attendibilità del contenuto dei libri sacri.

Nonostante questo, Agostino non sembra offrire in rapporto a tale modalità esegetica una considerazione totalmente negativa: al contrario, a colui che è in grado di non discostarsi dalla fede cattolica e che, in quanto tale, deve essere stimato in qualità di persona dotata di straordinaria intelligenza, viene riservato il compito di individuare il significato letterale del testo e di esporlo ancor prima di quello allegorico¹¹.

Pur non offrendo dunque una presentazione negativa dell'esegesi di tipo "letterale", le pagine del *De Genesi contra Manichaeos* assegnano ad essa uno spettro d'azione decisamente limitato, e operano, per lo meno implicitamente, una sovrapposizione tra il binomio di attributi "letterale"- "allegorico" e quello "carnale"- "spirituale"¹². Si ricava quindi da esse l'impressione che intendere il testo biblico "letteralmente" consista nel

¹⁰ Cfr. *retr.* I, xviii.

¹¹ Cfr. *Gn. adv. Man.* II, ii, 3.

¹² Cfr. *ivi* I, ix, 30; II, 19, 29.

non andare al di là di una comprensione superficiale del dettato delle Scritture. Come avremo invece modo di mostrare nel corso del presente capitolo, nel *De Genesi ad litteram* l'attributo "letterale" riveste uno spettro di significati dotato di maggior ampiezza. L'effetto principale di questo ampliamento semantico consisterà dunque in una progressiva eliminazione della tensione tra l'elemento "letterale" e l'elemento "figurato" del testo. A tal proposito, segnaliamo che in un lavoro recentemente pubblicato, Y. K. Kim individua nei concetti di "storia" e di "Scrittura" i due termini decisivi che spiegherebbero l'evoluzione semantica che caratterizza la nozione agostiniana di "interpretazione letterale"¹³.

Prendiamo molto brevemente in esame le differenze nell'impiego della nozione di "storia" che si manifestano nelle pagine dei due commentari. Bisogna innanzitutto precisare che, sebbene tra le locuzioni *ad litteram* e *secundum historiam* non viga una relazione di equivalenza perfetta, esse sono impiegate da Agostino con valenza fortemente sinonimica¹⁴.

Nel *De Genesi contra Manichaeos* la nozione di "storia"¹⁵, secondo Kim, è considerata riferibile a qualsiasi racconto di miti o avvenimenti. Questo implicherebbe la possibilità di estendere il carattere di "storicità" anche ad una tipologia di eventi dotati di effettività unicamente sul piano narrativo. Si spiegherebbe in questo modo come la nozione di "storia" venga da Agostino chiamata in causa anche nel caso delle esposizioni di parabole e di miti pagani. Sarebbe dunque ancora assente, all'interno dell'ottica esegetica adottata da Agostino, l'individuazione del nesso fondamentale che lega i concetti di "storia" e "storicità". Tale mancanza spingerebbe a sua volta Agostino ad assegnare la propria preferenza ad una spiegazione di tipo allegorico del testo sacro¹⁶.

Come vedremo più avanti, nel *De Genesi ad litteram* lo iato tra i due termini viene colmato e uno degli obiettivi primari di Agostino sarà proprio quello di garantire ai fatti narrati dalle Scritture il carattere della "storicità", dimostrando quindi che essi sono accaduti realmente e non sono oggetto di finzione. Nelle pagine del grande commentario letterale, la nozione di *historia*, in ossequio a questa visione, coincide con quella che Agostino chiama la *rerum proprie gestarum narratio*¹⁷.

¹³ Cfr. Y. K. Kim, *Augustine's Changing Interpretations of Genesis 1-3: from De Genesi contra Manichaeos to De Genesi ad Litteram*, Mellen-Press, Lewiston 2006, pp. 167-174.

¹⁴ Cfr. A. Penna, *Introduzione*, in *La Genesi I: La Genesi difesa contro i Manichei - Libro incompiuto su La Genesi*, Introduzione generale di A. Di Giovanni e A. Penna, Introduzioni particolari, traduzioni, note e indici di L. Carozzi, (NBA IX/1), Roma 1988, p. LXXII.

¹⁵ Sul concetto di "historia" nel *De Genesi contra Manichaeos*: cfr. M. Dulaey, in Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les manichéens*, traduction de P. Monat, introduction par M. Dulaey, M. Scopello, A.-I. Bouton-Touboullic, annotations et notes complémentaires de M. Dulaey; *Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé*, introduction, traduction et notes de P. Monat, (Bibliothèque Augustinienne 50), Paris: Institut d'études augustiniennes, 2004, pp. 41-45.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 168.

¹⁷ Cfr. *Gn. litt.* VIII, i, 2.

Un discorso analogo può essere fatto in rapporto alla considerazione che Agostino opera in rapporto al valore delle Scritture. Nel *De Genesi contra Manichaeos*, egli parla delle Scritture ricorrendo all'immagine delle *nubes*: il loro contenuto infatti, al pari di quello delle nubi, è avvolto nell'oscurità propria delle allegorie e solo un'adeguata spiegazione può essere in grado di colmare con la pioggia della verità la mente di chi si accosta al testo sacro¹⁸. Risulta in questo senso evidente come, ponendo l'accento sull'oscurità della lettera del testo sacro e sulla presenza di numerose allegorie al suo interno, Agostino finisca per non effettuare un'adeguata valutazione dell'importanza di una proficua interpretazione "letterale" delle Scritture.

Tale quadro muta profondamente nelle pagine del *De Genesi ad litteram*, dove una minuziosa attenzione è riservata ad ogni minimo dettaglio del testo, nella convinzione che non ci sia spazio nelle Scritture per immagini insignificanti o, peggio ancora, non attendibili. Inoltre Agostino giustifica nelle pagine del grande commentario letterale il carattere veritativo del testo genesiaco in base alla corrispondenza tra eventi narrati ed eventi effettivamente accaduti. Il ruolo dell'allegoria viene conseguentemente considerato come complementare, ma non sostitutivo, rispetto a quello della lettera del testo. Secondo Kim, tale profondo mutamento nella considerazione delle Scritture sarebbe l'effetto dell'intenso periodo di studio delle Scritture vissuto da Agostino successivamente all'ordinazione sacerdotale¹⁹.

Ritengo dunque estremamente riduttivo interpretare il passaggio dall'esegesi allegorica dispiegata nel *De Genesi contra Manichaeos* all'esegesi "letterale" messa in atto nel *De Genesi ad litteram* come un cambio di prospettiva lineare tra due termini definiti e univoci. Al contrario, la medesima nozione di "interpretazione letterale" presenta un significato differente nelle due opere singolarmente considerate, fatto questo che ben si spiega, come abbiamo visto, considerando come una profonda differenza intercorra anche tra le nozioni di "storia" e di "Scrittura" impiegate al loro interno. Rimane quindi da determinare, facendo tesoro degli elementi sin qui individuati, quale sia l'intenzione più profonda che spinge Agostino ad interpretare il testo genesiaco "alla lettera" nelle pagine del grande commentario.

Un testo molto importante ai fini della comprensione dell'oggetto di tale ricerca è contenuto proprio nel primo paragrafo del *De Genesi ad litteram*:

«In libris autem omnibus sanctis intueri oportet, quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur uel admoneantur. in narratione ergo rerum factarum quaeritur, utrum omnia secundum figurarum tantummodo intellectum accipiantur, an etiam secundum fidem rerum gestarum asserenda et defendenda sint».

¹⁸ Cfr. *Gn. adv. Man.* II, iv, 5.

¹⁹ Cfr. Kim, *Changing Interpretations*, cit., p. 173.

«In tutti i Libri sacri è poi necessario considerare le realtà eterne che lì vengono annunciate, i fatti che vengono narrati, gli accadimenti futuri che sono preannunciati, le azioni che si comanda o si esorta a compiere. In rapporto alla narrazione dei fatti, dunque, la questione è di capire se essi siano tutti da intendere solamente in senso figurato, o se invece vada sostenuta e difesa la loro conformità ai fatti realmente avvenuti»²⁰.

Come nota Paul Agaësse, per poter adeguatamente comprendere questo testo, è necessario suddividere il brano citato in due parti distinte, di cui la prima possiede una struttura quadripartita, mentre la seconda opera una sottodistinzione in rapporto al secondo termine della proposizione precedente²¹.

Considerando il contenuto della prima sezione del testo, si prospetta il problema di capire se Agostino intenda affermare che ogni singolo testo delle Scritture possa essere interpretato mediante una sovrapposizione dei quattro sensi sopra distinti o se, al contrario, ogni singolo luogo delle Scritture debba essere ricondotto unicamente ad uno di essi. La preferenza del vescovo d'Ippona sembrerebbe esprimersi in favore di questa seconda soluzione, se si tiene presente quanto egli stesso dichiara nell'esordio dell'ottavo libro del *De Genesi ad litteram*. Parlando del libro della *Genesi*, Agostino afferma che esso appartiene non al genere letterario in cui gli eventi sono narrati in senso figurato (*genere locutionis figuratarum rerum*), come avviene nel caso del *Cantico dei Cantici*, ma a quello secondo cui gli accadimenti sono esposti in senso letterale (*sed omnino gestarum*), come avviene nel caso dei *Libri dei Re*²².

Tuttavia, quest'impressione viene drasticamente screditata dall'affermazione che compare nella sezione conclusiva del testo citato, laddove il vescovo d'Ippona non solo lascia intendere che il testo delle Scritture possa essere inteso sia letteralmente sia allegoricamente, ma non esclude addirittura la possibilità che esistano dei luoghi del testo sacro che ammettono solamente una lettura di tipo figurato. Come dunque spiegare la scelta agostiniana di intraprendere un'interpretazione unicamente di tipo letterale del dettato genesiaco, nonostante egli stesso avesse riconosciuto la necessità di ricorrere in una certa misura all'esegesi di tipo allegorico? E, conseguentemente, come viene a precisarsi nelle pagine del *De Genesi ad litteram* lo statuto dell'"interpretazione letterale" del testo sacro?

La scelta di Agostino prende forma dalla volontà di coniugare la veridicità del racconto genesiaco con la ricchezza e la profondità simboliche e profetiche che lo caratterizzano. In questo senso, egli deve individuare una via interpretativa che non ricada da un lato negli estremi opposti del mero letteralismo, pena l'impossibilità di rendere adeguatamente ragione di dati biblici quali ad esempio le caratterizzazioni antropomorfe di Dio, e dall'altro del puro allegorismo, come quello individuato dallo

²⁰ *Gn. litt.* I, i, 1 (CSEL 28/1, p. 3, vii-xiii). La traduzione dei brani citati d'ora innanzi è mia.

²¹ Cfr. Agaësse, *Introduction*, cit., p. 32.

²² Cfr. *Gn. litt.* VIII, i, 2.

stesso Agostino nelle posizioni di alcuni interpreti in rapporto all'esistenza del paradiso terrestre²³. L'esegesi letterale del *De Genesi ad litteram* sembra essere effettivamente in possesso di questi requisiti.

La preoccupazione di non lasciare adito all'ipotesi che i fatti narrati riportati dal libro della *Genesi* non siano realmente accaduti è sempre viva nello spirito di Agostino. La *creatio* appare infatti ai suoi occhi come la *res gesta* per eccellenza, come l'evento tangibile che, verificatosi realmente, rende possibile il dispiegamento dell'intera vicenda cosmica. Secondo quest'ottica, niente possiede un grado di realtà equivalente a quello dell'azione creatrice divina, la cui narrazione si riveste dunque di un valore "più che storico", trans-storico, dal momento che "documenta" l'origine e la genesi della storia²⁴. Proprio l'essere "documentata" nelle pagine del testo sacro ispirato da Dio, l'essere cioè esposta da un'autorità di grado superiore rispetto a quello di un'ordinaria testimonianza storica, costituisce per Agostino un indice ulteriore del carattere "più che reale" della vicenda della creazione²⁵.

Difendere la concretezza degli avvenimenti esposti dalle Scritture non deve però implicare, come detto, che ci si limiti ad una mera parafrasi dei dettagli letterali del testo, senza poi scavare in profondità nel tentativo di apprezzarne la ricchezza di significati. In questo senso l'interpretazione "letterale" del *De Genesi ad litteram* non si limita alla ristretta valenza semantica teorizzata nel *De Genesi contra Manichaeos*. Non mancano infatti all'interno del grande commentario letture di episodi dell'antico Testamento alla luce delle realtà descritte nel Nuovo Testamento²⁶, così come, per spiegare alcuni passaggi del testo che "alla lettera" appaiono a prima vista difficilmente conciliabili, Agostino non esita a far ricorso ad alcune dottrine non immediatamente riconducibili al dettato biblico, quali ad esempio quella della conoscenza angelica o quella delle ragioni causali.

Commentando l'episodio in cui Dio è descritto nell'atto di cercare Adamo ed apparentemente ignaro della sua posizione, il vescovo d'Ippona si dimostra pienamente consapevole della possibilità di cogliere i segreti reconditi delle Scritture, pur non rinunciando a rimanere ancorati alla lettera del testo:

«Haec mysticis significationibus plena sunt non id agentibus, in quibus facta sunt, sed de his agente potentissima sapientia dei. non autem nunc significata reseramus, sed gesta defendimus».

²³ Cfr. *ivi* VIII, i, 1.

²⁴ Cfr. Agaësse, *Introduction*, cit., p. 39. Nel medesimo senso si parla di "pre-istoricità" dei fatti narrati nel libro della *Genesi* in: J. J. O'Meara, *The Creation of man in Saint Augustine's "De Genesi ad litteram"*, (The Saint Augustine Lecture 1977), Villanova: Univ. Villanova Pa, 1980, pp. 14-22.

²⁵ Cfr. A. Penna, *Introduzione*, cit., p. LXXIII.

²⁶ Cfr. *Gn. litt.* I, I, 1; VIII, iv, 8; XI, xxxiv, 45; XII, vii, 17; etc.

«Queste cose sono piene di significati misteriosi, in esse riposti non da coloro tra cui queste si compiono, ma dalla Sapienza onnipotente di Dio, che agiva per mezzo di essi. Non sveliamo ora però le realtà significare, ma difendiamo [la realtà dei] fatti»²⁷.

Questo brano è emblematico, perché dimostra come Agostino, consapevole della presenza nel testo genesiaco di molteplici significati figurati, richiami l'attenzione sulla necessità di stabilire innanzitutto l'effettiva storicità dei fatti narrati. Si prospetta quindi una sovrapposizione di molteplici livelli ermeneutici, che sembrano dunque fondersi nell'unica esegesi "letterale" che, in quanto tale, a ragione può essere definita "metafisica"²⁸.

Ricerca il significato "letterale" del testo implica quindi per l'Agostino del *De Genesi ad litteram*. andare al di là del dato immediato presente nel libro biblico, cogliendo in questo modo la realtà più pura degli eventi narrati e mettendo in luce al contempo il loro valore simbolico²⁹. Interpretare dunque *ad litteram* l'esordio della *Genesi* significa per Agostino non disdegnare di esaminare le affermazioni presenti nel testo nel loro senso più concreto (fatto che spiega l'attenzione con cui viene presa in considerazione la dovizia di particolari offerti dal dettato scritturistico), cercando al contempo di comprendere le realtà spirituali *metafisiche* annunciate nelle Scritture. Nell'esegesi "letterale" proposta nel *De Genesi ad litteram* svanisce così la tensione presente nelle pagine del *De Genesi contra Manichaeos* tra interpretazione storica e interpretazione figurata, lasciando spazio ad una relazione di serena coesistenza e di auspicabile sovrapposibilità³⁰.

2 Le tre modalità ontologiche della creatura

Tenendo presenti le considerazioni precedenti, si può ora tentare di considerare gli elementi principali della visione metafisica esposta da Agostino nel *De Genesi ad litteram*. Mi sembra utile a tal proposito prendere le mosse da un brano che occupa una posizione centrale nel libro quinto del grande commentario. Tale testo è particolarmente adatto non solo per la sua collocazione centrale, ma anche perché esprime in maniera sintetica i dati principali della visione complessiva agostiniana. Questo punto di partenza rappresenta un accesso privilegiato al pensiero di Agostino, nella misura in cui consente di entrare in possesso di preziose indicazioni, che potranno poi essere isolate e approfondite nelle loro specificità.

²⁷ *Ivi* XI, xxxiv, 45 (CSEL 28/1, p. 368, ix-xii).

²⁸ Cfr. Agaësse, *Introduction*, cit., p. 41.

²⁹ Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985, p. 344.

³⁰ Cfr. Kim, *Changing Interpretations*, cit., pp. 166-167.

Dopo aver dedicato un importantissimo paragrafo, su cui tornerò in seguito, alla distinzione tra *prima conditio* e *administratio*, Agostino afferma:

«Cum ergo aliter se habeant omnium creaturarum rationes incommutabiles in Verbo Dei, aliter illa eius opera a quibus in die septimo requievit, aliter ista quae ex illis usque nunc operatur; horum trium hoc quod extremum posui, nobis utcumque notum est per corporis sensus et huius consuetudinem uitae. duo uero illa remota a sensibus nostris et ab usu cogitationis humanae prius ex diuina auctoritate credenda sunt, deinde per haec, quae nota sunt, utcumque noscenda, quanto quisque magis minusve potuerit pro suae capacitatis modo diuinitus adiutus ut possit».

«Una cosa dunque sono le ragioni incommutabili di tutte le creature presenti nel Verbo di Dio, un'altra le opere da Lui compiute e dalle quali si riposò nel settimo giorno, un'altra ancora queste cose che, a partire da quelle, Egli opera ancora oggi. Di questi tre modi, questo, che ho menzionato per ultimo, ci è familiare grazie ai sensi corporei e alla nostra esperienza ordinaria. I primi due, invece, riguardano realtà remote rispetto ai nostri sensi e all'esercizio dell'umana facoltà di pensiero, ma devono essere creduti innanzitutto in base all'autorità divina, quindi devono essere conosciuti in qualche modo attraverso le realtà che ci sono manifeste, da ciascuno in misura maggiore o minore, a seconda delle sue possibilità e sostenuto dall'aiuto divino, affinché possa riuscirci»³¹.

In questo brano il vescovo d'Ippona distingue dunque tre differenti tipologie ontologiche in base alle quali poter considerare le realtà della creazione. Il primo livello è quello delle *omnium creaturarum rationes incommutabiles in Verbo Dei*, il secondo appartiene a *illa eius opera a quibus in die septimo requievit*, il terzo, infine, a *ista quae ex illis usque nunc operatur*.

Dimostrando poi come la sua noetica sia strettamente intrecciata con la sua visione metafisica, Agostino lascia intendere come ogni realtà possieda un determinato livello di conoscibilità corrispondente alla propria condizione ontologica³². Mentre i primi due livelli ontologici, quello delle *incommutabiles rationes* e quello delle opere compiute nei sei giorni della creazione, si pongono oltre i limiti della verificabilità empirica e del pensiero umano (*cogitatio humana*), il terzo modo di essere delle creature, quello cioè che è possibile percepire comunemente entrando in contatto con le realtà circostanti, rappresenta per l'uomo un elemento di conoscenza ordinaria.

Per questo motivo, la natura metempirica delle prime due tipologie di creature non può essere immediatamente compresa, ma deve in primo luogo essere creduta secondo l'insegnamento impartito dall'autorità delle Scritture. Solo allora ciascuno potrà sperare di conoscere queste realtà, ma, ancora una volta, non in modo immediato e autosufficiente, bensì facendo leva sulle realtà divenute manifeste mediante la

³¹ *Gn. litt.* V, xii, 28 (CSEL 28/1, p. 156, i-viii).

³² Cfr. A. Salignac, Note complémentaire "Le double moment de la création et les 'raisons causales'", in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres*, (I-VII). Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Salignac (Bibliothèque Augustinienne 48), Desclée de Brouwer, Paris 1972, pp. 653-668, p. 662.

conoscenza ordinaria e ricorrendo al sostegno delle ragioni intelligibili presenti nel Verbo divino.

La distinzione metafisica e gnoseologica introdotta da Agostino tra i diversi livelli del processo gerarchico di autoesplicazione della causalità delle ragioni divine, coincide evidentemente con il passaggio dal piano dell'eternità a quello della temporalità. I primi due gradi di realtà, che come vedremo appartengono alla fase creativa che prende il nome di *prima conditio*, si pongono infatti in una dimensione extra-temporale: l'attributo *incommutabiles* testimonia come, non essendo soggette a mutamento, le *rationes in Verbo Dei* siano escluse dal divenire diacronico, mentre le opere dalle quali Dio si riposò nel settimo giorno, come ci sarà modo di dire, sono poste in essere eternamente, in maniera istantanea, costituendo perciò stesso la condizione di possibilità della temporalità.

Le realtà che invece si rivelano accessibili all'approccio conoscitivo messo in atto ordinariamente dagli esseri umani, che, come vedremo in seguito, appartengono alla fase creativa dell'*administratio*, possiedono un'esistenza temporale, come dimostra lo statuto continuativo che Agostino assegna all'azione divina esercitata nei loro confronti.

Occorre quindi, considerando i tre livelli ontologici sopra citati, indagare più analiticamente come Agostino organizzi in maniera organica una così articolata visione metafisica prendendo le mosse dal testo delle Scritture.

3 Le *rationes aeternae* nel Verbo divino

Il primo aspetto che secondo Agostino caratterizza le realtà esistenti è dunque il loro essere riconducibili alle rispettive *rationes* presenti nel Verbo creatore. Avendo già discusso questo argomento nel capitolo precedente, mi limito a descrivere brevemente alcune formulazioni riguardanti tale tematica presente nel *De Genesi ad litteram*.

Un primo e decisivo aspetto della questione è quello che riguarda il rapporto tra creazione e conoscenza delle cose in Dio. Non bisogna infatti ignorare che, a differenza di un comune intelletto umano che deve presupporre la pre-esistenza di una cosa alla sua conoscibilità, la Sapienza divina, in quanto è l'autrice di tutte le cose, conosce queste ultime eternamente in sé stessa, prima ancora che giungano all'essere³³.

Agostino esprime questa complessa verità affermando che Dio, esistente eternamente e senza mutamento, creò tutte le realtà possedendole originariamente (*primitus*) allo stesso modo in cui Egli è, ma senza conferir loro un'essenza identica alla propria. La conoscenza istantanea delle cose che Dio possiede al di fuori del tempo può essere espressa mediante una precisa successione di fasi: 1) Dio possiede in sé le cose non fatte, allo stesso modo in cui anch'Egli non fu fatto (*quemadmodum est ipse non*

³³ Cfr. *Gn. litt.* V, xiii, 29.

factus); 2) avendo in sé le cose non fatte, Dio può vederle; 3) potendo vederle, Dio è in grado di conoscerle; 4) conoscendole, Dio è in grado di crearle³⁴. Le cose dunque, prima ancora di essere in se stesse, già sono, e trovano il loro essere in Dio, poiché sono da Lui possedute, viste e conosciute.

Dal fatto dunque che Dio non condusse all'essere alcuna realtà che non avesse precedentemente conosciuta, consegue che tutte le realtà, prima ancora di essere create, dovevano evidentemente in qualche modo già essere. Forzando i limiti del linguaggio il vescovo d'Ippona afferma che esse, prima d'esser fatte, erano e non erano (*antequam fierent, et erant, et non erant*), ossia erano nella conoscenza di Dio (*erant in scientia Dei*), non erano nella natura a loro propria (*non erant in sua natura*)³⁵.

Sono tuttavia i limiti intrinseci al linguaggio umano a costringere chi indaga queste realtà mirabili a introdurre delle affermazioni che lasciano pensare che una sorta di sviluppo temporale abbia caratterizzato la conoscenza e la creazione delle cose da parte di Dio. Sembra infatti, ad uno sguardo immediato, che Dio avrebbe "in un primo tempo" posseduto e contemplato le molteplici realtà nel proprio Verbo, per "poi" conoscerle e, "conseguentemente" condurle all'essere.

La conoscenza divina avviene invece in un modo semplice e meraviglioso (*illo simplici ac mirabili modo novit omnia*), possiede un carattere stabile e immutabile (*stabiliter atque incommutabiliter*)³⁶: Dio dunque possiede noeticamente, eternamente, immediatamente le "prime, immutabili, eterne ragioni divine" (*primis...divinis incommutabilibus aeternisque rationibus*)³⁷, le "ragioni eterne, immutabili e stabili" (*aeternis atque incommutabilibus et stabilibus rationibus*)³⁸, le ragioni che vivono "una vita coeterna nel Verbo di Dio coeterno con il Padre" (*in Dei Verbo Patri coaeterna coaeterna vita viveret*)³⁹.

L'elenco delle numerose citazioni tratte dal *De Genesi ad litteram* potrebbe continuare, ma è bene fermarsi a questo punto per fissare alcuni elementi basilari. L'esame di alcune formulazioni relative alla conoscenza divina delle sostanze create ha permesso di individuare la presenza di alcune realtà possedute originariamente da Dio nel proprio Intelletto. Si tratta delle *rationes* che presiedono eternamente alla creazione dell'intera realtà, contemplate e conosciute da Dio in maniera mirabile al di fuori del tempo. Non si tratta di meri contenuti noetici privi di effettività, ma di reali principi ontologici della totalità delle creature.

Per quanto riguarda poi la funzione archetipica delle *rationes* e per quanto concerne il loro carattere di principi capaci di immediata auto esplicazione, rimangono

³⁴ Cfr. *ivi* V, xvi, 34.

³⁵ Cfr. *ivi* V, xviii, 36.

³⁶ Cfr. *ivi* V, xix, 38.

³⁷ Cfr. *ivi* V, xiii, 29.

³⁸ Cfr. *ivi* I, xvii, 36.

³⁹ Cfr. *ivi* II, vi, 12.

valide le considerazioni maturate nel capitolo precedente, laddove è stato chiamato in causa la *Quaestio "De Ideis"*. Esaminando quest'ultimo, abbiamo inoltre avuto la possibilità di stabilire come le *aeternae rationes* non costituiscano un elemento ipostatizzabile ed estrinseco rispetto all'essenza divina, dal momento che esse trovano nell'intelletto di Dio, mediante una mirabile sintesi di unità e molteplicità, di semplicità e complessità, la propria collocazione ontologica naturale.

4 Le opere della *prima conditio*

Trattando delle *omnium creaturarum rationes incommutabiles in Verbo Dei* il discorso si è mosso nella dimensione originaria del processo creativo dispiegato mediante l'azione divina, in una dimensione cioè caratterizzata da uno statuto indiveniente e stabile, senza perciò incontrare particolari difficoltà. Se invece ci si appresta a considerare la seconda modalità di essere da Agostino prevista in relazione alle realtà create, quella cioè appartenente a *illa eius opera a quibus in die septimo requievit*, la situazione subisce un notevole cambiamento.

L'entità della creazione esposta in *Gen 1* e imperniata su di una struttura di tipo "esameronale" rappresenta infatti un dato estremamente problematico, con cui Agostino si trova a dover fare i conti per comprendere in maniera "letterale" il contenuto delle Scritture. A rigor di termini, infatti, si tratta della principale questione che il vescovo d'Ippona deve affrontare nell'ottica della conciliazione tra il carattere simultaneo, istantaneo, extratemporale dell'azione creatrice in sé considerata e quello temporale, diacronico, sottoposto a successione che appartiene agli effetti da essa prodotti.

La posta in gioco è fondamentalmente quella di accertare se l'autore sacro, distinguendo differenti fasi nella creazione delle creature e abbinando ciascun momento ad un singolo "giorno", avesse effettivamente l'intenzione di conferire all'azione creatrice una dimensione di tipo cronologico, o se al contrario la sua scelta espositiva fosse dettata da esigenze narrative e possedesse al contempo un significato metafisico preciso e, all'apparenza, nascosto. Come noto, questo complesso quadro esegetico spingerà Agostino non solo ad approfondire, ma anche a sviluppare in modo originale e decisivo il ruolo giocato in occasione della creazione da parte della creatura angelica.

4.1 Interpretazione della struttura "esameronale" della creazione nei commentari anteriori al *De Genesi ad litteram*

Tale problematica, che riceve una soluzione di così ampia portata nelle pagine del *De Genesi ad litteram* in base alla decisione di offrire un'interpretazione "letterale" del

testo sacro, era già stata al centro dell'attenzione di Agostino con risultati differenti nel corso dei precedenti commentari dedicati al dettato genesiaco.

Nel *De Genesi contra Manichaeos* la struttura esameronale della narrazione genesiaca viene considerata come un dato solo vagamente problematico. Prendendo in esame l'espressione *Et facta est vespera, et factum est mane dies unus* che compare in *Gen 1, 5*, l'attenzione di Agostino non si concretizza perciò nella formulazione di una visione metafisica riguardante lo statuto dell'intera serie dei giorni della creazione, ma si limita a prendere in esame l'obiezione manichea concernente l'anteposizione operata dall'autore sacro del termine *vespera* rispetto al termine *mane*⁴⁰. Una seconda questione su cui si concentra l'interesse del vescovo d'Ippona è quella relativa alla possibilità dell'esistenza di unità di misura temporali, quali quelle del giorno e della notte, in un periodo precedente la creazione dei luminari avvenuta il quarto giorno⁴¹.

Partendo da questi due spunti di discussione Agostino delinea un quadro interpretativo in cui alla luce è assegnata una natura di tipo fisico e in cui ai sei giorni della creazione corrispondono altrettante unità cronologiche effettive, sebbene nel caso delle prime tre giornate anteriori alla comparsa dei luminari celesti i termini *vespera* e *mane* debbano essere intesi unicamente in senso figurato⁴². Nessuna menzione è dedicata invece all'esistenza o all'azione delle creature angeliche.

Tale tematica viene invece presa per la prima volta in considerazione nel corso del commentario incompiuto dedicato da Agostino alla comprensione letterale dell'esordio della *Genesi*. L'esistenza della creatura angelica viene in questo contesto messa esplicitamente in relazione con l'indagine riguardante il nesso tra la temporalità e l'azione creatrice divina che si articola secondo uno schema esameronale.

L'occasione di sviluppare questo prezioso accostamento è offerta ad Agostino dalla necessità di render ragione della possibilità che esistesse il tempo prima che fossero creati i corpi celesti: sembrerebbe verosimile infatti che solo questi ultimi, con i loro moti, avrebbero potuto rendere effettive l'esistenza e la misurazione della successione cronologica.

Il vescovo d'Ippona ipotizza a tal proposito che non solo il movimento degli astri, ma anche quello delle creature incorporee possa essere ragionevolmente collocato in una dimensione di svolgimento diacronico. La realtà degli angeli, *supereminentes creaturae* create in origine da Dio, assume il ruolo di fondamento dell'esistenza della dimensione temporale. Essa consente ad Agostino di spiegare come lo scorrere dei tempi possa aver iniziato il proprio corso anteriormente rispetto alla creazione dei corpi celesti, ai quali la Scrittura attribuisce esplicitamente la funzione di segnalare le distinte unità di tempo⁴³.

⁴⁰ Cfr. *Gn. adv. Man.* I, x, 16.

⁴¹ Cfr. *ivi* I, XIV, 20.

⁴² Cfr. G. Pelland, *Cinq études sur le début de la Genèse*, Desclée-Bellarmin, Paris-Tourne- Montréal 1972, pp. 176-178.

⁴³ Cfr. *Gn. litt. imp.* I, iii, 8.

Una volta fondata la possibilità dell'esistenza di una durata temporale anteriore alla creazione dei luminari, Agostino non si sottrae al tentativo di comprendere il significato dei termini *dies, mane, vespera, nox* che scandiscono l'apparire delle singole creature. In primo luogo, all'intera sequenza di termini è riconosciuto un valore puramente simbolico, dal momento che le stesse Scritture attribuiscono alla creazione divina uno statuto extra-temporale: *Qui manet in aeternum creavit omnia simul* (Sir 18,1). L'utilizzo di queste unità cronologiche svolge quindi la funzione di lasciar intendere la durata che la creazione di ciascuna creatura avrebbe richiesto, nell'eventualità che fosse stata iscritta nella trama temporale⁴⁴.

La riflessione contenuta nell'*Imperfectus liber* non si limita però a questa prima soluzione, ma presenta un'ulteriore e più dettagliata spiegazione dell'impiego da parte dell'autore sacro della terminologia sopra esposta legata alla sfera del divenire diacronico. La *dierum et noctium enumeratio* sarebbe riconducibile infatti alla distinzione tra le creature non ancora portate a compimento e quelle ormai in possesso di uno statuto definito. Nello specifico il termine *mane* si riferirebbe alle *species* delle nature definite, il termine *vespera* alla *privatio* inerente alle creature ancora prive di forma. La scansione cronologica segnerebbe così le tappe dell'opposizione mobile tra il dominio del non ancora formato e quello delle realtà formate e definite⁴⁵. Dal canto suo, il termine *nox* veicolerebbe l'idea del *tendere de specie ad materiam et ad nihil*, che è connaturato a tutte le entità creaturali poste in essere dall'azione creatrice divina⁴⁶.

Con l'*Imperfectus liber* assistiamo quindi alla presenza, seppur allo stato embrionale, di una serie di questioni che occuperanno la riflessione di Agostino nelle opere della maturità: l'interesse specifico che presenta il primo commentario letterale agostiniano è rappresentato proprio dall'essere il luogo in cui il vescovo d'Ippona concepisce originalmente, non più in risposta alle obiezioni manichee, ma a partire dal confronto con il dettato delle Scritture, gli spunti esegetici che in seguito riuscirà a elaborare e a portare a compimento⁴⁷.

Gli ultimi tre libri delle *Confessiones* offrono ad Agostino l'occasione, come osservato nei due precedenti capitoli, di operare una feconda, e per certi versi contraddittoria, riflessione sul rapporto tra eternità e temporalità e sulla natura della creatura angelica. Senza ripercorrere nuovamente le tappe principali dell'itinerario speculativo compiuto a questo proposito dal vescovo d'Ippona, mi limito ad aggiungere a quanto detto un'osservazione supplementare.

Nel tentativo di cogliere lo statuto effettivo dell'azione creatrice divina, parlando della natura propria del *Verbum Dei*, in un passo del libro XI Agostino offre delle preziose indicazioni relative alla ricerca presente. La Parola creatrice è pronunciata in eterno,

⁴⁴ Cfr. *ivi* I, vii, 28.

⁴⁵ Cfr. *ivi* I, xii, 36.

⁴⁶ Cfr. *ivi* I, xv, 51.

⁴⁷ Cfr. Solignac, *Exégèse et Métaphysique*, in *In Principio*, cit., p. 158.

sempiterne dicitur, e tutte le cose sono state in essa pronunciate eternamente, *eo sempiterne dicuntur omnia*: non è possibile distinguere in essa alcun cominciamento o alcuna cessazione, poiché ogni cosa è detta *simul ac sempiterne*. Il *Verbum* generato in seno alla Trinità e per mezzo del quale la Trinità stessa ha proferito l'intera creazione è quindi *vere immortale atque aeternum*: solamente il dire *simul ac sempiterne* tutte le cose da parte di Dio rende possibile il fatto che esse stesse possano essere create. Tuttavia, il giungere all'essere delle creature eternamente dette dalla Parola divina non è a sua volta simultaneo ed eterno, *nec tamen simul et sempiterne*, ma è soggetto alla successione propria della dimensione temporale⁴⁸.

In questo luogo, Agostino espone come meglio non si potrebbe questione che stiamo indagando. La considerazione della creazione implica un duplice ordine ontologico: dal lato dell'essenza divina, perfetta immutabilità e eternità: dal lato delle creature, se si eccettuano il *caelum caeli* e la *materia informis* di cui Agostino parla nel libro XII, relazione alla temporalità, cominciamento e divenire. L'interrogazione del nesso tra eternità e temporalità in rapporto alla creazione (sebbene nelle *Confessiones* ciò avvenga a livello implicito) deve perciò primariamente tradursi in un'indagine relativa alla corretta comprensione della natura dei sei giorni menzionati dal testo della *Genesi*.

Nella seconda parte del libro XIII Agostino, quando si trova a non poter eludere la questione, decide tuttavia di condurre la propria riflessione su un piano esclusivamente allegorico⁴⁹. Benché le pagine conclusive delle *Confessiones* non propongano una trattazione sistematica e puntuale della questione riguardante la compatibilità tra l'eternità dell'azione creatrice e la struttura esameronale attribuitale dall'autore sacro, esse costituiscono tuttavia un terreno fertile per la genesi della grande visione metafisica esposta nel *De Genesi ad litteram*.

4.2 L'articolazione esameronale della creazione secondo il *De Genesi ad litteram*

Agostino dispiega la propria interpretazione della struttura "esameronale" del racconto della creazione principalmente nelle pagine del libro quarto del *De Genesi ad litteram*, dove vengono precisati lo statuto e la funzione della creatura angelica. Tuttavia, già nel corso dei primi due libri egli si era interrogato sulla medesima questione, in occasione del commento relativo al racconto della creazione della luce. Un primo snodo importante si trova laddove Agostino, trattando dell'espressione *Fiat lux. Et facta est lux* esplicita due distinte ipotesi interpretative. Tale parole potrebbero infatti esser state pronunciate o *in aliquo die*, o *ante omnem diem*: la prima soluzione implicherebbe che il

⁴⁸ Cfr. *conf.* XI, vii, 9.

⁴⁹ Cfr. Pelland, *Cinq études*, cit., p. 184.

Creatore abbia agito per mezzo di una creatura temporale anteriore alla luce, la seconda che la creazione di quest'ultima sia stata opera del Verbo coeterno⁵⁰.

Dopo alcuni paragrafi dedicati all'approfondimento di queste distinte ipotesi, il vescovo d'Ippona opera un'ulteriore e interessante precisazione: se infatti si volesse ammettere che le parole *fiat lux* siano state pronunciate al di fuori del tempo dal Verbo, non sembrerebbe possibile estendere questa soluzione alla realizzazione dell'opera da esse significata. Il testo delle Scritture lascia infatti chiaramente intendere, introducendo i vocaboli *dies, nox, vespera, mane*, che la creazione delle luce abbia richiesto il trascorrere dello spazio di un giorno⁵¹.

Agostino si preoccupa di mostrare come sia inadeguato il tentativo di risolvere questa difficoltà mediante l'assegnazione di un carattere istantaneo alla creazione vera e propria della luce e la durata di un giorno alla separazione della luce dalle tenebre. Percorrere questa strada significherebbe infatti separare impropriamente un medesimo e indisgiungibile processo⁵².

Ugualmente, ipotizzare che la luce, creata istantaneamente, abbia potuto risplendere per lo spazio di un giorno per poi ritirarsi alla venuta della notte, la quale avrebbe poi avuto una durata conforme alla sua natura, provocherebbe lo scherno di coloro che sono in possesso di nozioni scientifiche esatte. Essi infatti non ignorano che l'avvicendamento del giorno e della notte è un fenomeno che non investe la terra nella sua totalità, condizione questa che comporta che non si verifichi mai un'assenza totale di illuminazione lungo l'intero percorso circolare del sole. La situazione si dimostra ulteriormente enigmatica se si considera la difficoltà di comprendere l'entità di questa illuminazione "diurna" in un frangente antecedente alla creazione del sole⁵³.

Quest'ultima riflessione introduce un ulteriore interrogativo riguardante la necessità della creazione del sole. Ciò che non risulta infatti immediatamente chiaro è la ragione per la quale Dio avrebbe dovuto porre in essere e collocare tale corpo celeste *in potestate diei* (*Sal* 135, 8), se per produrre il giorno era sufficiente la luce già creata e già denominata "giorno"⁵⁴. Si prospetta in questo modo l'ipotesi dell'identificazione della *lux* creata con il "primo" (*primus*) dei giorni o, più esattamente, con il giorno "unico" (*unus*) di cui parlano le Scritture⁵⁵.

Segue a questo punto una sezione⁵⁶ dedicata all'enumerazione di alcune tesi riguardanti la natura del giorno e della notte. La sezione si apre e si conclude con la citazione ed il commento di due ipotesi, che Agostino potrebbe aver appreso dalla lettura delle omelie sull'*Hexaemeron* di Basilio, nelle versione latina di Eustazio. A partire dal

⁵⁰ Cfr. *Gn. litt.* I, ix, 15.

⁵¹ Cfr. *ivi* I, x, 18.

⁵² Cfr. *ivi* I, x, 19.

⁵³ Cfr. *ivi* I, x, 21.

⁵⁴ Cfr. *ivi* I, xi, 23.

⁵⁵ Cfr. *ivi* I, ix, 16; I, xvii, 33.

⁵⁶ Cfr. *ivi* I, xi, 23-I, xvi, 31.

capitolo diciassettesimo il vescovo d'Ipbona propone invece l'ipotesi secondo cui la creazione della luce dovrebbe essere interpretata come l'*illuminatio* delle *spiritalis atque rationales creaturas*, alla cui creazione fanno riferimento le Scritture mediante il termine *caelum* che compare in *Gen 1, 1*⁵⁷.

Una simile soluzione prospetta però la posizione di ulteriori difficoltà, quale quella di stabilire la natura della sera e della mattina in riferimento alla luce intesa quale creatura spirituale. In questo senso i termini *dies* e *nox* potrebbero essere intesi come un indice del fatto che Dio non intende relegare nulla allo stato informe, e presiede alla riconduzione di ogni realtà ad una condizione di ordine e formazione⁵⁸. Conseguentemente, i termini *vespera* e *mane* sarebbero rispettivamente riferibili al termine dell'opera compiuta (*consummati operis terminus*) e all'annuncio dell'opera futura (*futurae operationis significatio*)⁵⁹.

L'interrogazione riguardante la natura dei giorni della creazione compare anche, seppur in maniera meno estesa, nel corso del secondo libro. Così come nel primo libro era stato il commento alla creazione della luce a rappresentare l'occasione di affrontare tale questione, è ora la necessità di comprendere il significato della creazione dei luminari a sollevare quest'interrogativo. Tuttavia, l'intento primario è quello di esplicitare la funzione dei luminari creati durante il quarto giorno e l'attenzione di Agostino, più che sull'interpretazione della natura dello statuto delle giornate della creazione, si concentra sulla distribuzione, sulla collocazione e sulla finalità delle singole opere in esse portate a termine⁶⁰.

È tuttavia dedicato anche nel secondo libro un breve spazio alla ripresa della tesi già esposta nel libro primo, secondo cui si potrebbe risolvere la difficoltà di concepire l'esistenza di giorni anteriori alla creazione del sole leggendo nei termini *dies* e *nox* il riferimento dell'autore sacro alla "forma della cosa creata" (*speciem factae rei*) e alla "privazione della forma" stessa (*privationem*). Similmente a quanto in precedenza sostenuto, il vescovo d'Ipbona interpreta i termini *vespera* e *mane* non in quanto riconducibili allo scorrere fisico del tempo in cui il passato incalza continuamente lo spazio occupato dal futuro, ma alla stregua di locuzioni aventi la funzione di mostrare la conclusione (*terminum*) e l'inizio (*exordium*) di ogni singola creatura⁶¹.

Mi permetto di segnalare infine un altro luogo del secondo libro che, pur non riguardando specificamente la questione della natura temporale o extratemporale delle sei giornate della creazione, riveste ai fini della presente indagine un notevole interesse. Si tratta del commento prodotto da Agostino in riferimento alle espressioni "*Et dixit*

⁵⁷ Cfr. *ivi* I, xvii, 32.

⁵⁸ Cfr. *ivi* I, xvii, 34.

⁵⁹ Cfr. *ivi* I, xvii, 35.

⁶⁰ Cfr. *ivi* II, xiii, 26-27.

⁶¹ Cfr. *ivi* II, xiv, 28.

Deus: fiat, Et fecit Deus, Et sic est factum”, le quali scandiscono la narrazione della creazione.

Dopo aver dedicato alcuni paragrafi⁶² alla comprensione di queste formule, il vescovo d'Ippona offre un'interpretazione degna di nota della creazione della luce avvenuta nel corso del primo giorno. Essa rappresenta un episodio straordinario agli occhi di Agostino, poiché la perifrasi utilizzata in quest'occasione dalle Scritture differisce da quelle relative alla genesi delle altre creature, dal momento che al comando divino segue la sola espressione *Et facta est lux*. Ciò dipende per Agostino dal fatto che la luce deve essere identificata con la creatura spirituale e intellettuale (*spiritalis atque intellectualis creaturae lucis*), ossia con la creatura angelica (*omnes sancti Angeli atque Virtutes*).

Tale identificazione permette di chiarire come la mancanza della formulazione canonica dipenda dal fatto che la creatura angelica conobbe la propria formazione nell'istante stesso in cui fu formata volgendosi direttamente alla contemplazione del Verbo di Dio. Questo assunto a sua volta mostra che la parte non menzionata della sequenza sopra citata, allorché compare nel racconto della genesi delle altre creature, indica come queste siano create “dapprima nella conoscenza della creatura razionale” (*in cognitione rationalis creaturae*), e solo in seguito “nella propria specie” (*deinde in genere suo*).

Questa funzione mediatrice della creatura angelica in occasione della creazione, per la prima volta annunciata nelle pagine del *De Genesi ad litteram*, risulta evidente se si paragonano gli episodi della genesi della *lux* e del *firmamentum*. Mentre infatti nel primo caso ciò che è dapprima nel Verbo (*in Verbo*) si concretizza immediatamente nell'opera (*in opere*), nel secondo caso esiste un passaggio intermedio costituito dall'essere nella creatura spirituale (*in creatura spiritali*), ossia nella conoscenza degli angeli in quanto sapienza creata in essi (*in cognitione angelorum, secundum creatam in illis sapientiam*), da parte della creatura⁶³.

Si prospetta in questo modo un movimento quadripartito: 1) *Et dixit Deus: fiat* indica che il Padre, nella generazione del Verbo, decreta che deve essere creata l'opera secondo la ragione eterna presente nel proprio Intelletto, 2) *Et sic est factum* indica la contemplazione da parte della creatura razionale del contenuto ideale che Dio intende creare, 3) *Et fecit Deus* indica la realizzazione dell'opera secondo la sua specie, 4) *Et vidit Deus quia bonum est* indica il compiacimento divino per la creazione avvenuta⁶⁴.

Da questo esame sommario di alcuni passi dei primi due libri del *De Genesi ad litteram* è emerso quindi come, al loro interno, Agostino dispieghi gli elementi fondamentali che verranno sistematizzati nel corso del libro quarto. La creazione della luce viene interpretata come la formazione della creatura razionale angelica indicata al

⁶² Cfr. *ivi* II, vi, 10-II, vii, 15.

⁶³ Cfr. *ivi* II, viii, 16-17.

⁶⁴ Cfr. *ivi* II, viii, 19.

suo stato informe in *Gen 1, 1* con il termine *caelum*. La luce al momento della sua creazione viene poi identificata con il giorno “primo”, che le Scritture chiamano “uno”.

A partire da questa tesi viene inoltre interpretata la natura della scansione cronologica delle giornate anteriori alla creazione dei luminari. Non si tratta infatti di effettivi intervalli temporali associati a un movimento fisico: “giorno” e “notte” sono intesi in rapporto allo stato formato e informe delle creature, “mattino” e “sera” delimitano invece gli estremi della costituzione di ciascuna opera. L’esplicazione delle espressioni utilizzate dalle Scritture in occasione della creazione delle singole creature permette infine ad Agostino di porre basi più che solide per la concezione della funzione della creatura angelica che verrà esposta nel libro quarto: la luce infatti, che contempla direttamente i contenuti presenti nel Verbo divino, non solo conosce la propria formazione in maniera non mediata, ma svolge una funzione di mediazione in occasione della genesi delle singole creature.

4.2.1 La perfezione del numero sei

È possibile a questo punto esaminare come Agostino risolva definitivamente e in maniera sistematica la questione relativa allo statuto dei sei giorni della creazione. In apertura del quarto libro, commentando *Gen 2, 1-3*, il vescovo d’Ippona riconosce l’estrema difficoltà di tale interrogativo e riconosce la possibilità di offrire ad esso tre distinte soluzioni:

«arduum quidem atque difficillimum est uiribus intentionis nostrae uoluntatem scriptoris in istis sex diebus mentis uiuacitate penetrare, utrum praeterierint dies illi et addito septimo nunc per uolumina temporum non re, sed nomine repetantur. [...] utrum ergo praeterierint dies illi; an istis, qui eorum uocabulis et numero censentur, in temporum ordine cotidie transcurrentibus illi in ipsis rerum conditionibus maneant [...]. Sed siue hoc siue illud siue aliquid etiam tertium probabilius, quod dicatur, possit inueniri, quod in progressu disputationis forsitan adparebit, quemadmodum in illis diebus et nox et uespera et mane intellegatur, non est tamen ab re, ut consideremus senarii numeri perfectionem in ipsa interiore natura numerorum».

«Per le forze della nostra attenzione, è senza dubbio arduo ed estremamente difficile penetrare con la vitalità della mente ciò che ha inteso dire lo scrittore sacro riguardo a questi sei giorni. Forse [ha inteso dire] che quei giorni che sono trascorsi, aggiuntosi il settimo, si ripetono ora attraverso la successione dei tempi non allo stesso modo, ma con lo stesso nome? [...] Forse dunque [ha inteso dire] che quei giorni sono passati o invece - dal momento che questi giorni, che si contano con lo stesso nome e lo stesso numero di quelli, trascorrono quotidianamente nell’ordinamento dei tempi - che essi permangono all’interno della costituzione stessa delle cose? [...] Ma, sia che si affermi la prima o la seconda soluzione, sia che se ne possa individuare una terza più attendibile - che forse comparirà nel prosieguo del discorso - per spiegare in che modo, riguardo a quei giorni, vadano

intesi i termini “notte”, “sera”, “mattino”, non è estranea al nostro interesse la considerazione della perfezione del numero sei secondo la stessa interiore natura dei numeri»⁶⁵.

I sei giorni della creazione possono quindi essere interpretate: 1) come effettivamente trascorsi e aventi una comunanza solamente nominale con i giorni fisici che ora compongono la comune scansione settimanale (l'espressione *per volumina temporum* richiama l'interpretazione del *dies unus* quale includente in sé *omnia volumina saeculorum* esposta in I, xvii, 33); 2) come facenti parte della struttura intrinseca delle creature (viene quindi riproposta l'equazione *diei nomen = in specie rei, noctem = in privatione vel defectu, vespera = perfectae conditionis quasi terminus, mane = incipientis exordium* già prefigurata in I, xvii, 34-35 e in II, xiv, 28); 3) secondo una terza e più probabile ipotesi, quella cioè che sarà fornita nel corso del libro e in base a cui la struttura esameronale della creazione verrà coordinata con la funzione mediatrice operata dalla creatura angelica. Il brano però introduce un'altra non trascurabile questione che Agostino non può eludere per non tradire il proposito di dar conto in maniera “letterale” di tutti i particolari del testo genesiaco. Si tratta precisamente di individuare la ragione per cui i giorni della creazione si articolano secondo il numero sei.

Secondo il vescovo d'Ippona il fatto che la creazione sia incardinata su di uno schema “esameronale” non possiede un valore casuale:

«Inuenimus ergo senarium numerum primum esse perfectum ea ratione, quod suis partibus compleatur; sunt enim et alii numeri aliis causis rationibusque perfecti. proinde istum senarium ea ratione perfectum diximus, quod suis partibus compleatur, talibus dumtaxat partibus, quae multiplicatae possint consummare numerum, cuius partes sunt; talis enim pars numeri dici potest quota sit».

«Sappiamo dunque che il numero sei è il primo numero perfetto, poiché è completato dalle sue parti: esistono infatti altri numeri perfetti per altre cause e per altre ragioni. Dunque diciamo perfetto questo sesto numero per un motivo, e cioè che è completato dalle sue parti, e solamente da parti tali che, moltiplicate, possano completare il numero di cui sono parti; una parte siffatta del numero, infatti, si può dire quanta sia»⁶⁶.

Il *senarius numerus* inaugura quindi una particolare tipologia di numeri che, in base ad una determinata proprietà ad essi intrinseca, sono chiamati *perfecti*. Esso infatti *suis partibus compleatur*, cioè “è reso completo dalle sue parti”: ciò significa in altri termini che esso è il risultato della somma delle sue “parti”. Quest'ultime (1, 2, 3) a loro volta “completano” il numero sei non solo se sommate, ma anche se moltiplicate tra loro, e per tale motivo sono dette anche *quotae partes*, ossia “divisori” o “parti aliquote”.

⁶⁵ *Ivi* IV,i,1 (CSEL 28/1, pp. 93-94, viii-viii).

⁶⁶ *Ivi* IV,ii,2 (CSEL 28/1, p. 94, xi-xvii).

I numeri perfetti sono separati da notevoli intervalli, come dimostra il fatto che secondo membro della serie è solamente il 28, e possiedono perciò un'importanza e un valore simbolico non trascurabili. Tutti i numeri che non appartengono a questa categoria vengono inoltre divisi, in base alla somma delle loro parti aliquote, in *imperfecti* e in *plus quam perfecti*⁶⁷.

Per rendere ragione della struttura "esameronale" della narrazione della creazione, Agostino ricorre quindi ad un ragionamento di tipo aritmologico, riprendendo non solo una tradizione esegetica che risale sino a Filone, ma utilizzando una serie di dottrine di matrice neopitagorica desunte probabilmente dalla lettura dell'*Introductio arithmetica* di Nicomaco di Gerasa nella versione latina, oggi perduta, di Apuleio⁶⁸.

La medesima provenienza può essere attribuita alla teoria riferita da Agostino al fine di istituire un parallelismo tra le parti aliquote del numero sei e la natura delle opere create nei rispettivi giorni. Così come le parti aliquote del sei, che si susseguono senza intervalli, si elevano sino al trigono (*in trigonum surgit*), le opere dei sei giorni possono essere rappresentate secondo una struttura triangolare: il primo giorno (cifra aliquota 1) è stata creata la luce immateriale, nei due giorni seguenti (cifra aliquota 2) sono state create le due parti del mondo fisico, quella superiore del firmamento e quella inferiore del mare e della terra, nel corso degli ultimi tre giorni (cifra aliquota 3) si è provveduto a popolare il firmamento (quarto giorno) e il mare e la terra (quinto e sesto giorno)⁶⁹. Viene così ripresa, alla luce della dottrina della perfezione del numero sei, un'ipotesi che era già stata annunciata in II, xiii, 27.

Il fatto però che le giornate della creazione siano precisamente "sei", sebbene non sia casuale e trovi nella perfezione connaturata a tale numero la propria spiegazione, non possiede un carattere necessario:

«nec quisquam ita demens est, ut audeat dicere non potuisse deum facere uno die cuncta, si uellet; aut si uelle biduo, uno die spiritalem creatura, et alio die corporalem; [...] et omnino quando uellet et quamdiu uellet et quomodo uellet, quis est qui dicat uoluntati eius aliquid potuisse resistere?».

«Non esiste nessuno così insensato che osi sostenere che Dio non avrebbe potuto compiere, se lo avesse voluto, tutte queste opere in un solo giorno, o, se lo avesse voluto, in due giorni, creando in un giorno la creatura spirituale e nell'altro quella corporea. [...] E tutto ciò che esiste, Dio lo creò quando volle, in qualunque istante volle e nel modo in cui volle: chi direbbe mai che qualcosa avrebbe potuto opporre resistenza alla sua volontà?»⁷⁰.

E ancora:

⁶⁷ Cfr. *ivi* IV, ii, 5.

⁶⁸ Cfr. A. Solignac, Note complémentaire "La perfection du nombre six", in Saint Augustin, *La Genèse*, cit., pp. 633-635; Id., "Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin", *RechAug*, 1 (1958), pp. 113-148.

⁶⁹ Cfr. *Gn. litt.* IV, ii, 6.

⁷⁰ *Ibid* (CSEL 28/1, p. 98, xvi-xviii, xxi-xxii).

«Quamobrem non possumus dicere propterea senarium numerum esse perfectum, quia sex diebus perfecit deus omnia opera sua; sed propterea deum sex diebus perfecisse opera sua, quia senarius numerus perfectus est. itaque, etiamsi ista non essent, perfectus ille esset; nisi autem ille perfectus esset, ista secundum eum perfecta non fierent.»

«Perciò non possiamo dire che il sei è un numero perfetto perché Dio in sei giorni portò a compimento tutte le sue opere, ma piuttosto che Dio portò a compimento tutte le sue opere in sei giorni perché il sei è un numero perfetto. Dunque, se anche queste circostanze non si fossero verificate, esso sarebbe perfetto; se invece non fosse stato perfetto, queste cose non sarebbero state compiute in conformità a tale numero»⁷¹.

L'accostamento di questi due testi permette di comprendere a pieno l'intenzione di Agostino di interpretare il significato della struttura "esameronale" della creazione ricorrendo alla dottrina della perfezione del numero sei. Egli non intende fondare il carattere perfetto di tale numero nella volontà divina di compiere la creazione in sei giorni, poiché ciò significherebbe ridurre la proprietà di tale cifra ad un mero dato estrinseco. Inoltre, una simile spiegazione renderebbe ragione della perfezione del numero sei e non di ciò che rappresenta il vero punto d'interesse dell'indagine, ossia della struttura "esameronale" della creazione.

Al contrario, affermando che il sei è per ragioni intrinseche il *primus numerus perfectus* e che Dio lo ha per questo motivo eletto a riassumere la struttura della creazione, Agostino intende manifestare la perfezione del Creatore nella creatura: il numero sei trascende allora le singole opere e, esprimendo la loro totalità, si erge a simbolo della loro relazione al Creatore⁷².

4.2.2 *Dies unus*: il ruolo della creatura angelica nella creazione

Le considerazioni aritmologiche di cui abbiamo dato conto permettono ad Agostino di collocare un tassello importante nell'ampio mosaico della grandiosa visione metafisica esposta nel *De Genesi ad litteram*. Tuttavia, ancora non risulta manifesta la natura propria dei giorni della creazione. Questa difficoltà emerge in maniera stringente in rapporto all'interpretazione del settimo giorno: le Scritture ci informano che Dio stesso creò i giorni della creazione secondo il numero sei e che, nel settimo giorno, Egli si riposò dalle opere che aveva compiute. Questi elementi non sembrano quindi essere conciliabili: se i giorni sono il prodotto della creazione divina, non si vede quale possa essere la ragione in base

⁷¹ *Ivi* IV,vii,14 (CSEL 28/1, p. 103, xvi-xxi).

⁷² Cfr. Solignac, Note complémentaire "La perfection du nombre six", in Saint Augustin, *La Genèse*, cit., p. 635.

alla quale possa esistere un giorno non creato e, in quanto tale, caratterizzato dalla cessazione da ogni attività.

Quest'aporia consente innanzitutto di chiarire il rapporto, indagato sin dall'esordio del libro quarto, tra le giornate della creazione e i giorni che compongono la settimana ordinaria:

«unde probabilius est istos quidem septem dies illorum nominibus et numero alios atque alios sibimet succedentes currendo temporalia peragere spatia, illos autem primos sex dies inexperta nobis atque inusitata specie in ipsis rerum conditionibus explicatos, in quibus et uespera et mane sicut ipsa lux et tenebrae, id est dies et nox, non eam uicissitudinem praebuerunt, quam praebent isti per solis circuitus: quod certe de illis tribus fateri cogimur, qui ante condita luminaria commemorati atque numerati sunt».

«Quindi certamente è più probabile che questi sette giorni, avvicinandosi gli uni agli altri con il numero e con i nomi di quei giorni, determinino scorrendo l'estensione dei tempi: e che quegli altri primi sei giorni siano trascorsi in un modo insolito e a noi sconosciuto durante la creazione stessa degli esseri. Durante questi giorni la sera e il mattino, così come la luce e le tenebre, cioè il giorno e la notte, non produssero quell'alternanza che i giorni ordinari producono mediante le rotazioni del sole; siamo costretti ad ammettere questa soluzione, almeno per quanto riguarda i primi tre giorni che sono ricordati e annoverati prima che i luminari fossero creati»⁷³.

Inoltre, possiamo osservare come nel tentativo di risolvere tale difficoltà Agostino concentri il proprio interesse su di un'ipotesi di notevole interesse, che si rivelerà essere precisamente *aliquid etiam tertium probabilius* di cui Agostino aveva parlato all'inizio del quarto libro:

«An unum tantummodo diem creauit deus, ut eius repetitione multi, qui dicuntur dies, praeterirent atque transcurrerent; nec opus erat, ut septimum diem crearet, quia illius, quem creauerat, septima repetitio hunc utique faciebat?».

«Creò forse Dio solamente un unico giorno, in modo che mediante la sua ripetizione trascorressero e passassero i molti intervalli di tempo che sono detti giorni, e non c'era forse necessità che Egli creasse il settimo giorno, dal momento che questo non era che il risultato della settima ripetizione del giorno che aveva creato?»⁷⁴.

La considerazione dell'aporia relativa al settimo giorno, il quale non solo non avrebbe ragione di essere in quanto non creato, ma di cui pure viene dalle Scritture menzionato solamente il mattino, costringe Agostino a rivedere l'ipotesi espressa nel corso dei primi due libri e menzionata come seconda soluzione possibile in IV, i, 1⁷⁵. Le caratteristiche appena espresse in rapporto al settimo giorno non lasciano spazio

⁷³ Gn. litt. IV, xviii, 33 (CSEL 28/1, p. 116, xvi-xxiv).

⁷⁴ Ivi IV, xx, 37 (CSEL 28/1, p. 119, xxiii-xxvii).

⁷⁵ Cfr. ivi IV, i, 1; IV, xviii, 32; IV, xxvi, 43;

all'interpretazione che considera i singoli giorni e le parti di tali giorni come riferibili rispettivamente ad una nuova creatura che di volta in volta giungerebbe al piano dell'essere. Non si può quindi in altri termini interpretare, coerentemente con la natura del settimo giorno, i termini *dies*, *nox (tenebrae)*, *vespera*, *mane*, come parti di singole e distinte unità temporali che corrisponderebbero alle diverse opere portate a compimento in successione da Dio.

L'elemento che consente ad Agostino di risolvere questo groviglio esegetico è rappresentato dall'identificazione del *dies unus* con la creazione/formazione della *lux*: se infatti la creatura angelica altro non è che il primo giorno, che le stesse Scritture definiscono mediante l'attributo "uno", appare chiaro come la serie dei giorni possa essere letta come la reiterazione di questa singola unità e come le varie fasi cronologiche (*dies*, *nox/tenebrae*, *vespera*, *mane*) debbano conseguentemente essere messe in relazione con il movimento di questa natura intellettuale e con il ritmo del suo processo conoscitivo⁷⁶.

Ciò che dunque a questo punto rimane da determinare è come l'ipotesi sopra esposta, che alla luce del testo della *Genesi* assume un carattere di manifesta certezza (*falsum esse non potest*), si adatti nello specifico al racconto della creazione. In altri termini, occorre precisare in quale modo il ripetersi della presenza della luce (*praesentia lucis illius*) coincida con il giorno di volta in volta corrispondente alla creazione di una nuova creatura⁷⁷.

Per la prima volta, il § 39 enuncia in maniera completa e coerente il legame che intercorre tra la *praesentia* della creatura angelica e la struttura "esameronale" della creazione:

«Ut, si lux illa, quae primitus creata est non corporalis sed spiritalis est, sicut post tenebras facta est, ubi intellegitur a sua quadam informitate ad Creatorem conuersa atque formata, ita et post uesperam fiat mane, cum post cognitionem suae propriae naturae, qua non est quod deus, refert se ad laudandam lucem, quod ipse deus est, cuius contemplatione formatur. et quia caeterae creaturae, quae infra ipsam fiunt, sine cognitione eius non fiunt, propterea nimirum idem dies ubique repetitur, ut eius repetitione fiant tot dies, quoties distinguuntur rerum genera creatarum, perfectione senarii numeri terminanda».

«Se quella luce, che fu creata in principio, non è corporea ma spirituale, allora essa fu creata dopo le tenebre, ossia a partire da un certo stato di informità si volse al Creatore e ottenne la propria formazione: così anche successivamente alla sera viene creato il mattino, quando dopo aver conosciuto la propria natura, per cui non è Dio, essa si volge alla glorificazione della Luce, che è Dio stesso, nella cui contemplazione riceve la propria formazione. E dal momento che le altre creature ad essa inferiori, non sono create senza che la luce le conosca, è senza dubbio per questo che l'unico giorno si ripete di volta in volta, perché grazie alla sua ripetizione siano creati tanti giorni, quanti

⁷⁶ Cfr. A. Solignac, Note complémentaire "La connaissance angélique et les jours de la création", in Saint Augustin, *La Genèse*, cit., pp. 645-653, p. 647.

⁷⁷ Cfr. *Gn. litt.* IV, xxi, 38.

sono i distinti generi delle cose, i quali devono trovare compimento nella perfezione del numero sei»⁷⁸.

La creazione della luce, ossia della creatura spirituale angelica, che abbiamo visto essere coincidente con il *dies unus* di cui parlano le Scritture, è scandita da una serie di fasi distinte che determinano la scansione della prima giornata della creazione: 1) la luce, dopo esser stata creata in una condizione di originaria informità, riceve la propria forma mediante un processo di con-versione nei confronti del Verbo creatore (*dies*); 2) essa si volge verso se stessa per conoscere la propria natura, distinta da quella divina (*vespera*); 3) essa si ri-volge verso il Verbo divino ai fini di glorificare la vera Luce (*mane*). Come nota giustamente Aimé Solignac, il triplice movimento mediante cui è esplicita la creazione della luce ripercorre da vicino la struttura tripartita del processo di costituzione del Noûç plotiniano: visione dell'Uno, distacco e separazione dall'Uno, desiderio e amore dell'Uno⁷⁹.

Da quanto appena detto, consegue che la ri-petizione, il ri-presentarsi dell'unico e primo giorno secondo la perfezione del numero sei si svolge secondo la medesima scansione in occasione della creazione di ciascuna creatura menzionata dall'autore sacro. Ciò risulta evidente dalla considerazione del racconto relativo alla creazione del *firmamentum*:

1) durante il mattino che segue alla sera sopra menzionata, quando cioè si conclude il primo giorno e inizia il secondo, la creatura angelica non solo si volge al Creatore in atto di lode, ma riceve la conoscenza della creatura che dopo di lei è destinata ad essere creata. Questo primo momento (*dies*) comprende due fasi, quella in cui la creatura angelica contempla l'eterna *ratio* del *firmamentum* nel Verbo divino, espressa dalle Scritture mediante la formula *Et sic est factum*, e quella in cui la natura del *firmamentum* è effettivamente creata nella propria natura, espressa dalle Scritture mediante la formula *Et fecit Deus firmamentum*;

2) il secondo momento riguardante la luce spirituale (*vespera*) coincide con la conoscenza che essa acquisisce del *firmamentum* nella sua propria natura (*in ipsa eius natura*);

3) il terzo momento (*mane*), nel quale si fondono la conclusione del secondo e l'inizio del terzo giorno, coincide con la lode profusa dalla luce spirituale a Dio per aver creato il *firmamentum* e con la conoscenza che essa riceve della creatura destinata ad essere successivamente creata⁸⁰.

Risulta quindi evidente come la creazione delle distinte creature nella ri-presentazione del medesimo giorno viene scandito dal medesimo ritmo tripartito inerente al processo conoscitivo della creatura razionale angelica.

⁷⁸ Cfr. *ivi* IV, xxii, 39 (CSEL 28/1, p. 121, xvi-xxvi).

⁷⁹ Cfr. Solignac, "La connaissance angélique", cit., p. 647.

⁸⁰ Cfr. *ivi* IV, xxii, 39.

È necessario a questo punto descrivere più dettagliatamente il significato di ciascuna delle distinte fasi noetiche della luce spirituale che Agostino individua in rapporto al testo genesiaco. Prendiamo dunque le mosse da quello che si può definire il frangente “diurno” della conoscenza angelica. Esso si fonda propriamente nella intrinseca costituzione conferita da Dio alla *lux spiritalis* nel momento della sua creazione:

«Quapropter cum sancti angeli, quibus post resurrectionem coaequabimur, si uiam (quod nobis christus factus est) usque in finem tenuerimus, semper videant faciem dei, uerboque eius unigenito filio sicut patri aequalis est perfruantur, in quibus prima omnium creata est sapientia; procul dubio uniuersam creaturam, in qua ipsi sunt principaliter conditi, in ipso uerbo dei prius nouerunt, 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 nouerunt tamquam infra despicientes, eamque referentes ad illius laudem, in cuius incommutabili ueritate rationes secundum quas facta est, principaliter uident.».

«Da quanto detto deriva che gli angeli santi, ai quali saremo uguali dopo la risurrezione, se seguiremo fino alla fine quella via che Cristo è divenuto per noi, sempre contemplano il volto di Dio e godono alla vista del Verbo, il Figlio Unigenito che è uguale al Padre; risulta inoltre che, prima fra tutte le cose, fu creata in loro la sapienza; per questo senza dubbio essi conoscono tutta la creazione, nella quale essi sono creati per primi, dapprima nel Verbo di Dio, in cui si trovano le eterne ragioni di tutte le cose - anche di quelle create nel tempo - come in Colui per mezzo del quale tutto fu creato; quindi nella creazione stessa, che essi conoscono come osservandola dall'alto e offrendo la lode a Colui, nella cui verità immutabile contemplano le ragioni secondo cui dal principio ogni cosa venne creata»⁸¹.

La creatura angelica quindi, poiché all'interno della creazione è *principaliter condita* e poiché le viene innanzitutto conferita la sapienza, è in grado di contemplare direttamente nel Verbo divino, sommo fattore di ogni cosa, le ragioni eterne di ciascun essere creato sia durante i sei giorni, sia durante i tempi successivi. Tale conoscenza avviene in sostanza “a priori”, poiché precede la creazione effettiva dei singoli esseri e si fonda propriamente nella stessa condizione di possibilità del loro essere⁸². Questa condizione privilegiata sembra infine in questo brano esser posta come l'approdo degli spiriti beati successivamente alla risurrezione in Cristo.

Il frangente “diurno” della conoscenza angelica si scinde, come detto in precedenza, in due ulteriori momenti, quello cioè in cui il contenuto ideale e noetico viene contemplato nel Verbo divino e quello in cui tale contenuto si oggettiva e si produce all'interno dello stesso intelletto angelico. Sebbene non si possa che considerare separatamente questi due momenti, essi non sono altro che due versanti, soggettivo e

⁸¹ *Ivi* IV, xxiv, 41 (CSEL 28/1, pp. 123-124, xix-v).

⁸² Cfr. Solignac, *Exégèse et Métaphysique*, in *In Principio*, cit., p. 165.

oggettivo, di un medesimo processo conoscitivo, i quali rappresentano il punto di congiunzione tra l'ordine del creato e dell'increato⁸³.

Questa conoscenza diretta e immediata dei contenuti del Verbo è detta appunto "giorno", poiché differisce al contempo dalla conoscenza della creatura nella sua propria natura, dall'ignoranza e dall'errore di coloro che non conoscono la creatura nemmeno in se stessa e dallo statuto limitato della conoscenza che conviene agli esseri terreni, termini di paragone questi che possono tutti a buon diritto ricevere il nome di "notte"⁸⁴.

Il privilegio di cui gode la creatura angelica, quello cioè che abbiamo definito il frangente "diurno" della sua conoscenza, pur essendo di natura permanente, non costituisce un elemento ad essa appartenente per essenza. Tale prerogativa infatti è il frutto di una libera scelta e di una predilezione (*electione ac dilectione*) permanenti, per mezzo di cui il desiderio di contemplare le creature nel Verbo è anteposto a quello di contemplarle in se stesse. La sottolineatura della libertà che caratterizza questa condizione spiega da un lato il motivo per cui ad essa potranno partecipare solamente coloro tra gli uomini che risorgeranno in Cristo, dall'altro la ragione per cui nel dettato genesiaco non vengano menzionate le notti corrispondenti ai singoli giorni⁸⁵.

Il secondo frangente che caratterizza la scansione della conoscenza angelica e, rispettivamente, dei singoli giorni della creazione, è quello che possiamo definire "vespertino". Esso coincide, come detto, con l'atto mediante il quale la creatura razionale volge lo sguardo dai contenuti del Verbo divino in direzione delle singole creature, considerate in se stesse secondo la propria natura. Anche questa seconda modalità conoscitiva rappresenta, al pari della prima, una prerogativa del solo intelletto angelico:

«Quod si ita est, diesque ille societas atque unitas super coelestium angelorum atque uirtutum est; procul dubio longe aliter nota est angelis creatura dei, aliter nobis: excepto quod eam in uerbo dei nouerunt, per quod facta sunt omnia; etiam in seipsa dico longe aliter notam eis esse quam nobis. Illis enim primordialiter, ut ita dicam, uel originaliter, sicut eam deus primitus condidit, et post eam conditionem a suis operibus requieuit, non condendo aliquid amplius: nobis autem secundum rerum antea conditarum administrationem, iam per ordines temporum, secundum quam deus iam illis rebus senaria perfectione consummatis, usque modo operatur».

«Se le cose stanno così, e cioè quel giorno è l'insieme e l'unità degli Angeli e delle Virtù sovracelesti, senza dubbio la creazione di Dio è nota agli angeli secondo una modalità di gran lunga differente da quella con cui noi le conosciamo. Prescindendo dal fatto che essi la conoscono nel Verbo di Dio, per mezzo del quale ogni cosa è stata fatta, ritengo che anche in se stessa essa sia loro nota in un modo che molto differisce da quello con cui lo è a noi. Essi la conoscono nella sua originalità e, per così dire, primordialità, così come Dio la creò in principio e, dopo la sua creazione, si riposò dalle sue opere, non creando più alcuna cosa. Noi invece conosciamo secondo il governo divino delle cose create che

⁸³ Cfr. *ivi*, p. 166.

⁸⁴ Cfr. *Gn. litt.* IV, xxiii, 40.

⁸⁵ Cfr. *ivi* IV, xxv, 42.

si svolge nella successione dei tempi, secondo cui Dio, una volta portate a compimento quelle opere in ossequio alla perfezione del numero sei, continua senza posa ad operare»⁸⁶.

Al pari della contemplazione della creazione *in Verbo Dei*, anche quella della creazione *in se ipsa* che gli Angeli possono vantare differisce in maniera sostanziale dalla conoscenza delle singole realtà che possiedono gli esseri umani. Anche in questo caso, come nel precedente, ciò che rende questa modalità conoscitiva *longe aliter* rispetto a quella umana è il suo essere "a priori". Così come nel caso dell'osservazione dei contenuti razionali del Verbo divino, anche la conoscenza delle realtà create nei sei giorni è caratterizzata da Agostino mediante gli avverbi *primordialiter* e *originaliter*. Ciò significa che, in occasione della creazione, dire che gli Angeli conobbero le creature in se stesse equivale a dire che le conobbero nelle *rationes causales* presenti negli elementi originari: questa conoscenza extra-temporale riguarda sostanzialmente il nucleo razionale e la legge intrinseca dello sviluppo di ogni singola creatura.

Questa consapevolezza è invece preclusa agli esseri umani, il cui approccio conoscitivo è destinato ad essere unicamente "a posteriori": essi infatti conoscono le cose solamente mediante l'osservazione del loro essere costituite come realtà presenti in atto e soggette al divenire temporale controllato dall'*administratio* divina. Il procedimento gnoseologico caratteristico della ragione umana è espresso in maniera mirabile dall'Apostolo in *Rm 1, 20*, passo al quale Agostino ricorre per avvalorare la distinzione sopra esposta:

«Mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit: et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas peruenire principaliter atque incommutabiliter manentes in uerbo dei, ac sic invisibilia eius, per ea quae facta sunt, intellecta conspiceret».

«Dunque, l'intelletto umano dapprima sperimenta le realtà create mediante i sensi del corpo e ricava il loro concetto secondo la misura dell'umana debolezza, quindi ricerca le loro cause, per quanto è in grado di giungere sino ad esse, che risiedono originariamente e inalterabilmente nel Verbo di Dio, e di contemplare razionalmente le perfezioni invisibili di Dio mediante le sue creature»⁸⁷.

Il cammino della conoscenza umana si configura quindi precisamente in maniera inversa rispetto a quello compiuto dalla creatura angelica. Esso prende le mosse dalla conoscenza empirica ed estrinseca dell'oggetto, mentre trova nella contemplazione della sua costituzione intrinseca e del suo archetipo razionale esistente *principaliter atque incommutabiliter in Verbo Dei* solamente il proprio punto di approdo.

Come nota Aimé Solignac, contrariamente alla conoscenza della creatura razionale angelica, la *mens humana* apprende risalendo dagli effetti alle cause e dalle

⁸⁶ *Ivi* V, iv, 10 (CSEL 28/1, p. 144, vii-xvii).

⁸⁷ *Ivi* IV, xxxii, 49 (CSEL 28/1, pp. 129-130, xxvii-vi).

manifestazioni alle sostanze. Solamente al termine di questo processo ascendente essa raggiunge la condizione di cui eternamente godono le creature celesti, ossia quella di attingere al massimo grado di verità posseduto dai contenuti ideali presenti nell'Intelletto divino. Bisogna quindi concludere che, benchè questi due paradigmi conoscitivi si muovano in direzioni inverse, la conoscenza "ideale" della creatura angelica, sia nel frangente "diurno", sia in quello "vespertino", rappresenta la norma e il modello della conoscenza umana⁸⁸.

Il terzo momento inerente al processo conoscitivo dispiegato dalla creatura angelica è quello che Agostino associa al frangente "mattutino" delle singole giornate. Come abbiamo visto in occasione dell'esplicazione della creazione della luce, il mattino in cui termina il primo e comincia il secondo dei sei giorni della creazione coincide con la conversione della creatura angelica nei confronti del Verbo divino, al quale essa innalza la lode per il fatto di essere stata creata. Nel medesimo istante, essa contempla le ragioni della creatura destinata ad esser creata nel corso del secondo giorno, ossia del *firmamentum*. Il ripetersi dell'unico giorno implica di conseguenza che anche questo momento venga reiterato: nel corso del mattino dei successivi sei giorni la creatura angelica esprime così la lode per la realtà creata durante il giorno precedente e partecipa della conoscenza dell'opera destinata ad essere creata durante il giorno successivo⁸⁹.

La struttura circolare del singolo giorno, che trova in Dio il punto di partenza e di arrivo, non solo rende possibile l'inizio di un nuovo giorno e, quindi, il compimento della creazione nella sua totalità, ma assume anche in sé un significato e un valore più profondo. La riconduzione al Creatore della natura propria e di quella di ciascuna creatura non implica infatti una piena *coincidentia* del punto iniziale e di quello terminale del processo conoscitivo della creatura angelica, dal momento che quest'ultimo nel suo frangente "mattutino" raggiunge un livello gnoseologico e metafisico superiore a quello di partenza.

La scelta volontaria di far ritorno alla sorgente dell'essere e di profondersi nella lode per l'esistenza ricevuta consente infatti alla luce spirituale di contemplare il contenuto del Verbo divino secondo una modalità superiore:

«Sed continuo fit mane (quod in omnibus sex diebus animaduerti potest), quia non remanet angelica scientia in eo quod creatum est, quin hoc continuo referat ad eius laudem atque caritatem, in quo id non factum esse, sed faciendum fuisse cognoscitur; in qua ueritate stando dies est».

«Ma senza interruzioni giunge il mattino - fatto che si può riscontrare in ciascuno dei sei giorni - poiché la conoscenza angelica non indugia in ciò che è creato, ma lo riferisce subito alla gloria e alla carità di Colui nel quale la creatura è conosciuta non come è stata fatta, ma come doveva esserlo. Rimanendo in questa Verità gli Angeli sono il giorno»⁹⁰.

⁸⁸ Cfr. Solignac, *Exégèse et Métaphysique*, in *In Principio*, cit., pp. 166-167.

⁸⁹ Cfr. *Gn. litt.* IV, xxii, 39.

⁹⁰ *Gn. litt.* IV, xxiv, 41 (CSEL 28/1, p. 124, viii-xiii).

Come detto, ciò che permette alla luce razionale di essere il giorno che si ripete e che partecipa attivamente alla creazione è proprio il rimanere al cospetto della Luce divina. Questa volontà, che si esprime, dopo aver conosciuto le singole creature in se stesse, mediante la conversione e la lode nei confronti del Creatore, consente alla creatura angelica di contemplare la creazione non solo sul piano dell'essere, ma anche su quello della sua normatività. La conoscenza "mattutina" ritorna quindi certamente alla contemplazione delle ragioni eterne degli esseri, ma, a differenza di quanto avvenuto nei frangenti precedenti, è ora in grado di cogliere, insieme all' "essere" (*non factum esse*), il "dover essere" (*sed faciendum fuisse*) di ciascuna creatura.

Le ragioni di questa sorta di incremento conoscitivo non vengono apertamente argomentate dal vescovo d'Ippona, ma devono esser ricercate nell'ampio tessuto della sua riflessione. Operando infatti un parallelo con la triade *mensura, numerus, pondus* che compare in *Sap* 11, 21 e che viene da Agostino discussa in IV, iii, 7-vi, 12⁹¹, il frangente "mattutino" della conoscenza angelica è chiaramente riconducibile all'ultimo dei tre termini. Questa corrispondenza assume un significato estremamente profondo, poiché esprime il riferimento alla destinazione e alla finalità ultima della creatura: ciò significa che la decisione angelica di attuare la "mattutina" *conversio ad laudem Dei* equivale all'instaurazione di un rapporto di identità tra il proprio amore e quello divino. Questa sovrapposizione genera a sua volta nell'intelletto angelico la consapevolezza del processo razionale dispiegato dalla Bontà divina in occasione della creazione e quindi, come abbiamo visto sopra, del carattere normativo e delle ragioni intime soggiacenti all'essere della totalità delle creature⁹².

L'appropriatezza di questo accostamento risulta evidente se si considera la spiegazione del significato del riposo divino nel corso del settimo giorno, durante il quale e a differenza degli altri giorni, come affermano le Scritture, al mattino non seguì la sera. Non potendo analizzare i molteplici spunti offerti da questa tamatica, è utile fare riferimento ad alcuni testi che permettono di far luce sul nesso evidenziato precedentemente.

Dopo aver ammesso che non è lecito credere che il riposo divino in sé considerato abbia avuto un inizio o un termine, il vescovo d'Ippona precisa:

«Consummatae autem creaturae habere initium, eandem requiem dei. quoniam rei cuiusque perfectio, non tam in uniuerso cuius pars est, quam in eo a quo est, in quo et ipsum uniuersum est, pro sui generis modulo stabilitur ut quiescat, id est, ut sui momenti ordinem teneat».

⁹¹ Cfr. W. Beierwaltes, "Augustins Interpretation von *Sapientia* 11, 21", *RÉtAug.*, 15 (1969), pp. 51-61 (tr. it. in W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 143-157); A. Solignac, Note complémentaire "Mesure, nombre et poids", in Saint Augustin, *La Genèse*, cit., pp. 635-639; M. Bettetini, *La misura delle cose. Strutture e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rosconi, Milano 1994, pp. 127-242.

⁹² Cfr. Solignac, *Exégèse et Métaphysique*, cit., p. 167.

«Al contrario, una volta portate a compimento le creature il riposo divino ha un inizio, poiché la perfezione di ciascuna creatura, nei limiti della propria natura, è stabilita non tanto nell'universo, di cui è parte, quanto piuttosto in Colui dal quale riceve l'essere ed in cui l'intero universo sussiste: in questo modo può trovar quiete, ossia mantenere il grado del proprio peso»⁹³.

La nozione di "peso" ritorna nel medesimo capitolo, laddove Agostino sente l'esigenza di capire in quale senso egli abbia utilizzato il termine "luogo" per indicare nella *quies Dei* la destinazione ultima di ciascuna creatura:

«Scio quod non proprie dixerim locum; nam proprie dicitur in spatiis quae corporibus occupantur: sed quia et ipsa corpora non manent in loco, nisi quo sui ponderis tamquam appetitu perueniunt, ut eo comperto requiescant; ideo non incongruenter a corporalibus ad spiritalia uerbum transfertur, ut dicatur locus, cum res ipsa plurimum distet».

«Sono consapevole di non aver utilizzato propriamente il termine luogo; infatti esso propriamente è riferito agli spazi che sono occupati dai corpi. Ma poiché anche quei corpi non si acquietano in un luogo, se non in quello in cui giungono come spinti dal desiderio che è una specie di peso, affinché trovatolo riposino, non è incongruente trasferire questo termine dalle cose corporee a quelle spirituali e parlare di "luogo", benché [questo termine] indichi una realtà da queste molto distante»⁹⁴.

Il testo del § 34 dimostra a mio avviso in maniera esplicita quanto ho tentato di dire più sopra circa il significato dell'incremento gnoseologico che avviene in occasione del frangente "mattutino" della conoscenza angelica. Se il riposo divino non conosce in sé né inizio né fine (*nec initium eidem ipsi habere nec terminum*), diventa necessario spiegare come in rapporto alla creazione dei sei giorni esso conosca unicamente un inizio. Tale *initium* coincide esattamente con il mattino (*mane*) citato dalle Scritture in seguito al compimento del sesto giorno.

Nel settimo giorno quindi, che indica il riposo divino in rapporto alla creazione e che possiamo concepire nei termini di un perpetuo mattino, ciascuna creatura può "mantenere il grado del proprio peso", ossia può sperimentare la propria natura nell'orizzonte della pienezza ontologica alla quale essa è intrinsecamente destinata. Al mattino del settimo giorno, che è il *locus* a cui la creazione è ricondotta "da un desiderio che è una specie di peso", non segue perciò la sera, poiché esso rappresenta ad un tempo la perenne sicurezza e stabilità delle creature in Dio e la perfetta beatitudine di nulla manchevole di cui gode il Creatore⁹⁵. In questo senso, il frangente "mattutino" della conoscenza angelica raggiunge il massimo grado di perfezione possibile e apprende il

⁹³ *Gn. litt.* IV, xviii, 34 (CSEL 28/1, p. 117, iv-viii).

⁹⁴ *Gn. litt.* IV, xviii, 34 (CSEL 28/1, p. 117, xvi-xxii).

⁹⁵ Cfr. *ivi* IV, xviii, 35-xix, 36.

grado di normatività della creazione che si radica non nella manchevolezza, ma nell'essenza stessa della Bontà divina⁹⁶.

4.2.3 La conoscenza angelica e l'ordinamento della creazione

Sono stati ormai messi in luce quasi tutti gli elementi necessari per poter delineare compiutamente la soluzione agostiniana relativa alla questione della struttura "esameronale" della creazione. Rimane tuttavia da affrontare un'ultima questione riguardante la modalità effettiva della conoscenza angelica.

Abbiamo infatti visto come la riconduzione ciclica da parte della creatura angelica dei propri contenuti razionali al Creatore determini la reiterazione dell'unico giorno scandito di volta in volta dalle medesime fasi. Ciò è stato sinora espresso riferendosi costantemente alla scansione temporale *dies-vespera-mane*, che sembra in quanto tale implicare l'avvicendamento diacronico di un "prima" (*prius*) e di un "poi" (*posterius*).

Tuttavia, non si deve dubitare del dato biblico e metafisico dell'istantaneità dell'azione creatrice e, conseguentemente, del processo conoscitivo angelico che ad essa si accompagna. È necessario dunque stabilire se le giornate della creazione debbano essere intese come caratterizzate da un'effettiva successione di istanti o se, al contrario, la scansione rispondente alle fasi della conoscenza angelica non possieda un carattere istantaneo e simultaneo, cosicché in un solo istante avrebbero gli Angeli giorno, sera e mattina (*simul ergo habent et diem et vesperam et mane*)⁹⁷. Come abbiamo notato in precedenza, una costitutiva distanza ontologica (*longe aliter*) separa la conoscenza angelica da quella umana, cosicché sarebbe sbagliato escludere a priori che per l'intelletto degli Angeli, come accade per quello degli uomini, non possa essere "sempre giorno [...] sempre sera [...] sempre mattino" (*semper dies [...] semper vespera [...] semper mane*)⁹⁸.

Il vescovo d'Ippona, pur non intendendo negare l'istantaneità della creazione, considera effettiva la successione delle distinte fasi della conoscenza angelica: dapprima (*primitus*) infatti dovevano essere contemplati i contenuti razionali presenti nella mente divina perché fosse possibile, in seguito (*deinde*), la contemplazione delle nature appartenenti ai singoli esseri. Inoltre, solamente una volta trascorsa la sera (*deinde facta vespera*) poteva essere innalzato a Dio il "mattutino" canto di lode degli Angeli per l'avvenuta creazione. Non sembra dunque possibile asserire che gli intervalli temporali chiamati in causa separatamente dall'autore sacro siano trascorsi in occasione della creazione in maniera simultanea (*non ergo tunc simul omnia*), mentre appare più

⁹⁶ Cfr. *ivi* IV, xvi, 27.

⁹⁷ Cfr. *ivi* IV, xxix, 46.

⁹⁸ Cfr. *ivi* IV, xxx, 47.

attendibile che essi furono scanditi da un'ordinata successione (*sed singillatim per ordinem*)⁹⁹.

Per suffragare la convinzione appena espressa, e per fornire una spiegazione dell'apparente successione delle fasi conoscitive angeliche che non contrasti con il dato della simultaneità della creazione divina, Agostino ricorre ad una definizione mutuata indirettamente (forse mediante la riflessione di Ambrogio) da Filone¹⁰⁰. Sebbene infatti la creatura angelica possedesse un rango tale che le avrebbe permesso di afferrare simultaneamente i differenti e molteplici contenuti delle realtà create, non bisogna credere che la sua conoscenza procedette senza attenersi all'ordine in cui appare la "connessione delle cause precedenti e seguenti" (*connexio praecedentium sequentiumque causarum*)¹⁰¹.

Nei paragrafi successivi compaiono inoltre analoghe formulazioni finalizzate all'accentuazione dell'ordinamento razionale soggiacente alla creazione: Agostino parla di "ordine delle cause connesse tra loro" (*ordinem connexarum causarum*)¹⁰², di creazione avvenuta "ordinatamente" (*per ordinem*)¹⁰³, di "ordine di presenza uguale a quello di conoscenza" (*ordine praesentiae, quo ordine scientiae*) e di "connessione delle creature" (*connexione creaturarum*)¹⁰⁴, di "ordine delle creature create" (*creaturarum conditarum ordinem*)¹⁰⁵, di "connessione delle cause" (*connessione causarum*)¹⁰⁶, di "ordine di causalità" (*causali ordine*)¹⁰⁷, di "ordine della creazione ordinata gerarchicamente" (*ordine creaturae ordinatae*) e di "ordine delle cose create" (*propter ordinem conditorum*)¹⁰⁸.

La meticolosità con la quale il vescovo d'Ippona evidenzia l'ordine causale vigente nella creazione da un lato intende mettere in luce la razionalità dell'azione creatrice, dall'altro vuole dar conto del significato della scansione conoscitiva messa in atto dalla creatura angelica. La sottolineatura della connessione ordinata delle molteplici cause non mette in discussione la facoltà di apprendimento istantaneo e simultaneo di cui gode la creatura angelica, ma pone l'accento sulla distinzione e sull'ordine di produzione delle realtà conosciute, che si manifesta appunto in una concatenazione di cause antecedenti e susseguenti.

In altri termini Agostino, affermando che la creatura angelica è in grado di conoscere con eccezionale facilità (*mirabili facilitate*) tutte le cose simultaneamente

⁹⁹ Cfr. *ivi* IV, xxxi, 48.

¹⁰⁰ Cfr. *Op. mun.* xxviii.

¹⁰¹ Cfr. *Gn. litt.* IV, xxxii, 49.

¹⁰² Cfr. *ivi* IV, xxxii, 51.

¹⁰³ Cfr. *ivi* IV, xxxiv, 55.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi* IV, xxxv, 56.

¹⁰⁵ Cfr. *ivi* V, ii, 4.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi* V, v, 12.

¹⁰⁷ Cfr. *ivi* V, v, 13.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi* V, v, 15.

(*omnia simul*), non mette in secondo piano né elimina il dato dell'antiorità logica e ontologica dell'oggetto conosciuto rispetto al soggetto conoscente, e delle ragioni eterne presenti nell'Intelletto divino rispetto alla natura propria delle opere ad esse corrispondenti¹⁰⁹. Come nota giustamente Aimé Solignac, la dottrina della conoscenza angelica possiede una struttura dialettica che pone e distingue nello stesso tempo la simultaneità della visione e la de-totalizzazione dei suoi momenti, con un andamento che ricorda quello delle analisi della memoria e del tempo presenti nei libri X e XI delle *Confessiones*¹¹⁰.

L'aver definito il carattere simultaneo e razionale della conoscenza posseduta dalla creatura angelica in rapporto all'opera della creazione consente dunque ad Agostino di comprendere lo statuto autentico dell'azione creatrice divina che ad essa fa capo. Se infatti l'assemblea degli Angeli possiede un'istantanea intellesione della totalità dell'opera creata, sembra lecito affermare che l'azione divina di cui essa non è che il risultato debba a maggior ragione possedere un carattere simultaneo ed extra-temporale. Lasciando momentaneamente da parte la questione dell'inerenza della dimensione della temporalità alle opere create eternamente (questione che Agostino risolve ricorrendo alla dottrina delle ragioni causali e che affronteremo in seguito in relazione al terzo modo di essere delle creature), si considerino alcuni elementi utili per precisare come il vescovo d'Ippona concepisca la natura istantanea della creazione.

È innanzitutto una semplice riflessione che si impone a proposito del testo genesiaco che dimostra il carattere non diacronico dell'origine dei singoli esseri. Se infatti le singole realtà fossero state create all'interno di un tempo fisico, una sola giornata ordinaria non sarebbe stata sufficiente per permettere il loro pieno sviluppo: ciò vale per la crescita delle piante, per la piena maturazione degli uccelli, e, per estensione, per tutte le opere dei sei giorni.

In secondo luogo, sono le stesse Scritture a rendere certa la tesi della simultaneità della creazione originaria degli esseri:

«Ac per hoc et istos dies sex uel septem, uel potius unum sexies septiesue repetitum simul fecit, qui fecit omnia simul. quid ergo opus erat sex dies tam distincte dispositeque narrari? quia scilicet ii qui non possunt uidere quod dictum est: *Creavit omnia simul*, nisi cum eis sermo tardius incedat; ad id quo eos ducit, peruenire non possunt».

«Per questa ragione fece simultaneamente anche questi sei o sette giorni, o meglio l'unico giorno ripetuto sei o sette volte, *Colui che tutto creò nello stesso tempo*. Che bisogno c'era dunque che fossero enumerati sei giorni in modo tanto accurato e ordinato? Lo era ben inteso perché coloro che non possono intendere ciò che dice la Scrittura: *Dio tutto creò nello stesso tempo*, non riescono a

¹⁰⁹ Cfr. *ivi* IV, xxxi, 48-xxxii, 51.

¹¹⁰ Cfr. Solignac, *Exégèse et Métaphysique*, in *In Principio*, cit., p. 169.

giungere a ciò verso cui li conduce la narrazione, se questa non incede assecondando la loro lentezza»¹¹¹.

Sono dunque le stesse Scritture ad affermare in *Sir* 18, 1 che tutte le cose furono create da Dio *simul*, ossia nello stesso tempo, simultaneamente, istantaneamente, in una parola eternamente. L'andamento espositivo seguito dal testo genesiaco, che espone il racconto della creazione secondo una struttura "esameronale", non rispecchiando quindi fedelmente la verità dell'eterna creazione di un unico giorno che ritorna su se stesso ripetendosi per sei volte, può essere spiegato unicamente dalla volontà dell'autore sacro di non confondere gli spiriti dei lettori meno abili o istruiti.

Non bisogna inoltre ritenere che una simile scelta possa pregiudicare l'attendibilità del testo sacro, poiché le affermazioni apparentemente contrastanti della struttura "esameronale" della creazione e dell'istantaneità dell'azione creatrice trovano la ragione della propria coesistenza proprio nell'unità e nell'unicità delle Scritture sacre:

«Immo uero et prius atque posterius per sex dies quae commemorata sunt facta sunt, et simul omnia facta sunt: quia et haec scriptura, quae per memoratos dies narrat opera dei, et illa quae simul eum dicit fecisse omnia, uerax est; et utraque una est, quia uno spiritu ueritatis inspirante conscripta est».

«Dunque in realtà tutte le cose furono create sia "prima" e "dopo" durante i sei giorni che sono enumerati, sia simultaneamente, poiché è verace sia il luogo delle Scritture che espone le opere divine nel corso dei sei giorni, sia quello che sostiene che tutte le cose furono compiute nello stesso tempo; ed entrambi questi luoghi sono l' unica Scrittura, dal momento che essa fu composta sotto l'ispirazione dell'unico Spirito di Verità»¹¹².

Questo brano, nel quale Agostino espone la tesi della perfetta conciliabilità di *Gen* 1-2, 3 e di *Sir* 18, 1, contiene un importantissimo principio guida dell'ermeneutica biblica espressa nel *De Genesi ad litteram*. Già in fase introduttiva ho accennato al fatto che l'interpretazione "letterale" del testo genesiaco affonda le proprie radici in una considerazione più ampia relativa al valore complessivo delle Scritture. Possiamo ora constatare come la conciliazione tra due testi dai contenuti apparentemente eterogenei venga fondata dal vescovo d'Ippona sulla convinzione che le Scritture possiedano un carattere unitario, frutto della rivelazione divina avvenuta per mezzo dello Spirito di verità. Questa considerazione, che svolge un ruolo centrale nell'economia dell'ermeneutica esposta nel *De Genesi ad litteram*, determinerà come vedremo il quadro interpretativo che condurrà Agostino a formulare la dottrina delle ragioni causali.

La certezza dell'assunto secondo cui l'azione creatrice possiede un carattere istantaneo, pur mantenendo un ordinamento fondato sulla successione causale in essa

¹¹¹ *Gn. litt.* IV, xxxii, 52 (CSEL 28/1, p. 133, xiv-xix).

¹¹² *Ivi* IV, xxxiv, 53 (CSEL 28/1, p. 134, vii-xii).

operante, non elimina tuttavia la difficoltà dinnanzi alla quale si trova l'intelletto umano nel tentativo di concepire tale verità. Per rendere meno ardua la comprensione del riferimento di termini quali "prima" e "poi" alla dimensione della simultaneità piuttosto che a quella della successione temporale, Agostino ricorre all'immagine, quasi di carattere lirico, dell'osservazione del sorgere del sole.

La condizione necessaria perché sia possibile percepire visivamente lo spettacolo del sorgere del sole è quella che il raggio emesso dagli occhi dell'osservatore percorra lo spazio che lo divide dall'oggetto osservato. È perciò necessario che esso superi successivamente la porzione di spazio occupata dalle singole realtà che precedono il punto d'arrivo del suo percorso lineare: nello specifico esso dovrà attraversare in successione, ossia uno dopo l'altro, gli intervalli spaziali della terra, dell'oceano e dei diversi strati dell'atmosfera prima di poter raggiungere il sole. Non si può mettere in discussione quindi che si tratti di fasi distinte che si avvicendano, in modo che la precedente lasci il passo continuamente a quella successiva. Tuttavia, sembra al contempo evidente che l'estensione spaziale e la composizione diacronica di questo processo possiedano una durata istantanea:

«Num igitur quia toties hic diximus: prius, et postea, ideo non simul omnia uno ictu transit noster obtutus?».

«Dunque per il fatto che abbiamo utilizzato più volte i termini "prima" e "poi", non è forse vero che la nostra vista percorre tutti gli spazi in un solo tempo e nel medesimo istante?»¹¹³.

L'esperienza quotidiana che possiamo fare del carattere subitaneo della visione diviene il trampolino di lancio per potersi elevare, per via analogica, alla comprensione della natura istantanea dei diversi frangenti di cui si compongono l'azione creatrice e la conoscenza angelica:

«Quod si oculorum carnalium acies celeritate tantum potest, quid mentis acies uel humanae? quanto magis angelicae? quid iam de ipsius summae dei sapientiae celeritate dicatur, quae attingit ubique propter suam munditiam, et nihil inquinatum in eam incurrit».

«Se dunque la vista dei nostri occhi carnali è capace di una sì grande rapidità, che dire della vista dell'intelletto umano? E quanto maggiore deve essere la velocità dell'intelletto angelico? E che dire della celerità della Somma Sapienza divina, che giunge ovunque grazie alla sua purezza e nella quale non si infila nulla che non sia mondo?»¹¹⁴.

¹¹³ *Ivi* IV, xxxiv, 54. (CSEL 28/1, p. 135, ix-x).

¹¹⁴ *Ivi* IV, xxxiv, 55 (CSEL 28/1, p. 135, xviii-xxvii).

Il processo fisico della visione, spiegato mediante una teoria di tipo emissionistico¹¹⁵, consente dunque ad Agostino di individuare una realtà empirica nella quale un processo evidentemente caratterizzato da una scansione spazio-temporale possiede una durata brevissima, quasi istantanea (*uno ictu*). Rimanendo all'interno della sfera dell'umano, esiste però un'altra tipologia di visione che sembra impiegare ancora meno tempo nel raggiungere l'oggetto a cui si riferisce la sua attenzione (*intentio*): si tratta precisamente della visione intellettuale operata dalla *mens*¹¹⁶.

A questo punto il vescovo d'Ipbona trascende la dimensione dell'umano e prende in considerazione la velocità con la quale procede l'intelletto della creatura angelica: se infatti la *mens humana* è in grado di cogliere le realtà intelligibili con una rapidità maggiore rispetto a quella posseduta dalla vista fisica, che come detto agisce quasi istantaneamente, *a fortiori* dovrà essere ancora maggiore la celerità della conoscenza angelica, che a sua volta differisce grandemente (*longe aliter*) da quella umana.

Il passaggio che conduce al vertice di questo processo ascensionale coincide infine con il trascendimento del piano della creaturalità: l'ingresso nella dimensione del divino non permette più di parlare di *celeritas*, ma richiede che si ricorra alle idee di simultaneità, istantaneità, extra-temporalità nel loro senso più pieno. Non a caso, per indicare la modalità di svolgimento di una delle azioni divine più peculiari, quella della risurrezione, l'Apostolo è stato costretto a forzare i limiti del linguaggio, dicendo che essa avviene in un batter d'occhio (*in ictu oculi*)¹¹⁷. Si comprende allora come Agostino potrà definire lo

¹¹⁵ Nelle pagine del *De Genesi ad litteram* è attestata la presenza di questa stessa teoria "emissionistica" della visione in I, xvi, 31 e XII, xvi, 32.

¹¹⁶ Come noto, nel libro XII del *De Genesi ad litteram* Agostino distingue "nella medesima anima" (*in eadem anima*) la formazione di tre differenti tipologie di visione: la prima è detta "corporale" (*corporalis*), la seconda "spirituale" (*spiritalis*), la terza "intellettuale" (*intellectualis*), termine tradizionale preferito al neologismo "mentale" (*mentalis*). La visione corporale permette di percepire attraverso la sensibilità corporea gli oggetti materiali. La distinzione espressa poi tra le altre due rimanenti tipologie di visione si fonda sulla rispettiva distinzione tra "spirito" (*spiritus*) e "mente" (*mens*) presente in *1 Cor* 14, 14. La visione spirituale concerne non la produzione di oggetti materiali, ma più precisamente la creazione di "immagini di oggetti" (*corporum similitudines*). Quella intellettuale infine esercita una duplice funzione, "giudicante" in rapporto alle conoscenze inferiori, "intuitiva" per quanto riguarda le realtà che non sono corpi e non possiedono immagini simili ai corpi, ossia "la stessa mente" (*ipsa mens*) e "ogni buon sentimento dell'anima" (*omnis animae affectio bona*). Tra le tre distinte tipologie di visione vige inoltre un ordinamento gerarchico che le dispone inversamente rispetto a come sono state da noi elencate. È importante tener presente che Agostino non concepisce questi differenti livelli come indipendenti tra loro, ma ritiene che l'esercizio attuale di un determinato tipo di visione implichi necessariamente il contemporaneo esercizio di quello ad esso superiore: conseguentemente, la visione intellettuale possiede un carattere autosufficiente e "non abbisogna" (*non indiget*) di alcun sussidio, mentre da essa dipendono la visione spirituale prima, quella corporale poi. La formula *acies mentis* che Agostino cita in IV, xxxiv, 55 sembra dunque dover essere ricondotta al grado sommo di visione dell'anima, quella che cioè nel libro XII è definita "intellettuale" o, appunto, "mentale". Citiamo di seguito alcuni testi del libro XII che sono più significativi ai fini di ricostruire la teoria agostiniana delle tipologie di visione dell'anima: cfr. *ivi* XII, vii, 16-xi, 22; XII, xvi, 32-33; XII, xix, 41-xxi, 44; XII, xxiv, 50-52.

¹¹⁷ Cfr. *1 Cor* 15, 52.

statuto istantaneo dell'altra operazione divina per eccellenza, la creazione, ricorrendo all'espressione "*in ictu condendi*"¹¹⁸.

5 Uno sguardo d'insieme

Siamo a questo punto in grado di individuare quali siano gli elementi principali della comprensione agostiniana della seconda modalità di esistenza delle creature, ossia quella riguardante *illa eius opera a quibus in die septimo requievit*. La definizione di questo dato teoretico implica dunque la formulazione di un'adeguata interpretazione del primo capitolo della *Genesi*, nel quale appunto vengono enumerate le opere narrate nel corso dei sei giorni della creazione.

Una prima fondamentale questione per poter descrivere la natura di questa seconda modalità ontologica delle creature - che secondo Agostino si pone al di là dei limiti dell'apprendimento sensoriale o dell'esercizio dell'umana facoltà intellettuale - è quella relativa al significato conferito dall'autore sacro alla struttura "esameronale" del racconto della creazione. Benché alcuni importanti tentativi di districare questa difficoltà compaiano nei primi due libri, è propriamente nei libri IV e V del *De Genesi ad litteram* che il vescovo d'Ippona raggiunge la più completa formulazione della propria soluzione.

Il primo risultato che viene messo a fuoco riguarda la scelta di enumerare le opere della creazione secondo una scansione "senaria". Agostino interpreta questa decisione dell'autore sacro non come il frutto di un procedimento arbitrario, ma facendo ricorso alla dottrina dei numeri perfetti. Nella serie dei numeri interi, il "sei" è infatti il primo numero "perfetto", ossia il primo numero risultante sia dalla somma, sia dal prodotto dei propri divisori (1, 2, 3). Tale soluzione, che dimostra la conoscenza da parte di Agostino di opere contenenti dottrine di matrice neo-pitagorica, si iscrive pienamente nell'interpretazione patristica tradizionale del racconto genesiaco. Essa è infatti attestata già in Filone¹¹⁹ (allo stato attuale della ricerca, mi risulta che non sia stato ancora chiarito

¹¹⁸ Cfr. *Gn. litt.* IV, xxxiii, 51.

¹¹⁹ Cfr. *Op. mun.* xiii-xiv; ix. L'attributo "τέλειος" impiegato da Filone possiede sia il significato di "perfetto", sia quello di "completo": in questo senso la traduzione latina che parla del numero sei come di un numero *perfectus* non rende ragione di questa pluralità semantica, privilegiando il primo significato. Filone al contrario sembra porre l'accento sul secondo, volendo indicare mediante l'analogia con il numero sei, come il cosmo raggiunga la propria perfezione risultando dalla totalità e dalla completezza dei propri elementi. È in questo senso indicativo che Filone, parlando della somma delle parti del numero sei, ricorre nel § 13 allo stesso verbo (συνπλερώω) impiegato da Platone in *Tim.* 92c a proposito della pienezza del cosmo. Per un commento puntuale al passo in questione rimandiamo a Philo of Alexandria, *On the creation of the cosmos according to Moses*, Introduction, Translation and Commentary by D. T. Runia, (Philo of Alexandria Commentary Series, Vol. 1), Brill, Leiden 2001, pp. 127-131 e per la ripresa del tema filoniano in età patristica specialmente alle pp. 130-131.

se Agostino ebbe la possibilità di consultare direttamente il testo filoniano)¹²⁰, e viene ripresa tra gli altri da Basilio¹²¹, le cui omelie sull'*Hexaemeron* erano probabilmente note ad Agostino nella traduzione di Eustazio, e nell'*Epistola 44* da Ambrogio¹²², delle cui omelie sull'*Hexaemeron* non è escluso che il futuro vescovo d'Ippona sia stato un uditore diretto.

In secondo luogo, il vescovo d'Ippona si interroga relativamente alla natura intrinseca posseduta dalle giornate della creazione. A tal proposito egli fa leva sull'identificazione compiuta nel primo libro tra il *dies unus* di cui parlano le Scritture e la *lux*, che riceve appunto il nome di *dies* al momento della sua creazione. Se infatti vige un rapporto di identità tra la *lux spiritalis* (ossia la creatura angelica) e il *dies unus*, diventa possibile armonizzare le differenti fasi di quest'ultimo (*dies, vespera, mane*) con i frangenti che danno vita al ritmo della conoscenza della creatura razionale angelica.

L'assegnazione di una struttura "esameronale" alla creazione viene giustificata in questo senso mediante l'alternanza delle fasi "diurna", "vespertina" e "mattutina" di cui si compone la conoscenza angelica. Questa convinzione conduce Agostino ad interpretare l'andamento diacronico della narrazione genesiaca come il risultato della volontà dell'autore sacro di non confondere i lettori meno esperti.

Se dunque si riferiscono i distinti momenti creativi alle diverse fasi della conoscenza di una creatura capace di contemplare la creazione direttamente nel Creatore, senza prima dover passare per la creatura¹²³, si comprende anche come non si abbia a che fare con una successione di tipo fisico, quanto piuttosto di tipo "ideale" e "noetico". Siamo in presenza, come ricordato precedentemente, di uno schema che ricorda quello adottato da Plotino per spiegare l'origine dell'ipostasi del Noûç. Agostino esplica in questo senso la natura delle tre fasi conoscitive della creatura angelica alla luce di altrettante tipologie di conversione: "trascendente e formatrice" nel caso del frangente diurno, "immanente e coscienziale" nel caso di quello vespertino, infine "ascendente e lodante Dio" nel caso di quello mattutino¹²⁴.

Non bisogna dubitare inoltre che non solo l'azione creatrice produca tutte le realtà istantaneamente (*Sir 18, 1*), ma anche che la conoscenza che di esse possiede la creatura angelica si dispieghi simultaneamente. Come abbiamo visto, Agostino si preoccupa dunque di garantire un rapporto di reciproca implicazione tra l'istantaneità della conoscenza angelica ed il suo essere composta da differenti fasi: in questo senso egli sottolinea a più riprese l'ordinata trama causale soggiacente all'intera creazione. Mediante l'analisi del processo visivo Agostino cerca di fornire, a partire da un dato

¹²⁰ Sulla questione della conoscenza agostiniana di Filone rimandiamo a P. Courcelle, "Saint Augustin a-t-il lu Philon d'Alexandrie", *Revue des études anciennes*, 63 (1961), pp. 75-85.

¹²¹ Cfr. *Hom. Hex.* II, 8.

¹²² Cfr. *Ep. 44*, 2.

¹²³ Cfr. *Gn. litt.* V, v, 14.

¹²⁴ Cfr. Solignac, *Exégèse et Métaphysique*, in *In Principio*, cit., p. 164.

empirico, un esempio adeguato alla comprensione dell'“ordinata istantaneità” della conoscenza angelica.

Quest'ordine di considerazioni mette completamente fuori gioco l'ipotesi che la struttura “esameronale” della creazione esprima l'effettivo svolgimento di altrettante giornate conformi a quelle che determinano la successione ordinaria dei tempi. Il racconto della creazione espone al contrario la ri-presentazione del *dies unus* che abbiamo visto coincidere con la creatura angelica. La conoscenza che il “primo giorno” acquisisce simultaneamente della creazione secondo l'ordinamento causale ad essa appartenente trova infatti adeguata espressione nell'immagine del ritornare ciclico su di sé, la quale coniuga infatti le idee del movimento e della stasi.

Secondo Agostino la dottrina della ri-presentazione dell'unico giorno della creazione e della scansione della conoscenza angelica soddisfa pienamente il carattere di “letteralità” posto come obiettivo sin dall'inizio dell'opera. Sarebbe sbagliato infatti ritenere che, poiché riferita all'avvicinarsi di una luce di natura differente da quella che siamo abituati ad osservare, una simile interpretazione possieda un carattere “figurato” (*figurate*). Bisogna invece ritenere che, essendo in presenza di una “luce più eccellente e più vera” (*melior et certior lux*), l'autore sacro presenti anche “un giorno più vero” (*verior etiam dies*), così come “più veri” devono essere considerati la sera e il giorno (*verior vespera et verius mane*).

Ciò risulta evidente anche dalla comparazione degli appellativi di *lux* e di *lapis* riferiti a Cristo: mentre quest'ultimo non può che essere inteso “in senso figurato” (*figurate*), il primo viene impiegato evidentemente “in senso proprio” (*proprie*)¹²⁵. Queste affermazioni avvalorano la precedente comprensione del significato dell'interpretazione “letterale” esposta nel *De Genesi ad litteram*: il fine di Agostino non è quello di limitarsi alla mera parafrasi letterale del testo, ma è quello di partire dalle realtà in esso contenute per giungere alla contemplazione delle verità intelligibili a cui esse si riferiscono. In questo senso, tale metodo ermeneutico è profondamente e coerentemente “meta-fisico”¹²⁶.

È quindi possibile chiarire definitivamente come Agostino concepisca il rapporto tra eternità e temporalità in rapporto a questa seconda modalità ontologica delle creature. Come ho avuto modo di accennare precedentemente, ma come chiarirò soprattutto analizzando la dottrina delle ragioni causali, le opere della creazione originaria furono realizzate istantaneamente e potenzialmente. Questo significa che *al di fuori del tempo* Dio costituì la creazione e immise al suo interno le *rationes causales* delle singole opere (lo spazio di un singolo giorno non sarebbe stato sufficiente ad ospitare la formazione delle creature nella loro condizione fisica completa), ponendo cioè in essere le condizioni di possibilità e le leggi di sviluppo del futuro divenire temporale.

¹²⁵ Cfr. *Gn. litt.* IV, xxviii, 45.

¹²⁶ Cfr. Solignac, *Exégèse et Métaphysique*, in *In Principio*, cit., p. 168.

È possibile perciò interpretare la *prima conditio*, la creazione cioè delle distinte realtà di cui parla il primo capitolo della *Genesi*, come la fondazione extra-temporale della necessità della temporalità stessa. In conformità a questa considerazione, il secondo livello ontologico delle creature concepito da Agostino può essere interpretato come una dimensione di passaggio, come cioè il punto di raccordo in cui eternità e temporalità si fondono e si relazionano originariamente.

Prima di concentrarci sulla terza condizione ontologica delle creature, e di osservare come Agostino declini in relazione al testo genesiaco il dispiegarsi del divenire temporale a partire dalle sue condizioni di possibilità eternamente poste, deve essere fatta un'ultima osservazione. Essa riguarda l'originalità della spiegazione agostiniana della struttura esameronale della creazione mediante il riferimento alla rispettiva articolazione della conoscenza angelica.

6 Agostino e la tradizione: la riflessione sulla creatura angelica nel *De Genesi ad litteram*

La parsimonia di citazioni esplicite che caratterizza la riflessione agostiniana rende difficile l'identificazione delle fonti effettive a cui essa si ispira. Tuttavia, si può affermare con certezza che, come nel caso della dottrina della perfezione inerente al numero sei, Agostino fa tesoro anche in quest'occasione di alcuni elementi divenuti tradizionali nell'ambito dell'esegesi patristica. Questo risulta evidente anche solo dal confronto con la riflessione dei tre pensatori menzionati precedentemente, ossia Filone (che deve essere considerato il primo ad aver operato una compenetrazione organica tra pensiero biblico e pensiero filosofico, benché, come detto, non sappiamo se Agostino ne ebbe diretta conoscenza), Basilio e Ambrogio (sicuramente la loro riflessione rappresentò un punto di riferimento diretto per Agostino).

Come abbiamo visto, Agostino identifica il primo giorno, o meglio il "giorno uno", con la creatura razionale angelica, primizia della creazione. La preferenza per la lettura "giorno uno" (ἡμέρα μία) rispetto a "primo giorno" - in accordo con l'originale testo ebraico che utilizza il numero cardinale in luogo di quello ordinale - si ritrova ancora una volta già in Filone¹²⁷: questi infatti ritiene che questo giorno non faccia parte del divenire cronologico, bensì rispecchi la natura divina incorporea. Quest'ultima si esplicherebbe attivamente in esso mediante la generazione del mondo intelligibile (νοητός κόσμος), a sua volta modello per quanto riguarda la creazione dell'universo corporeo portata a

¹²⁷ *Op mun xv-xxv.*

compimento nel corso delle rimanenti giornate¹²⁸. Filone dunque, ispirandosi alle tradizionali dottrine filosofiche che assegnano uno statuto privilegiato alla “monade” in quanto principio (ἀρχή) separato della serie numerica, ritiene che il “giorno uno” possieda una natura non assimilabile a quella delle giornate successive: esso infatti si caratterizza per la sua “unicità” (μόνωσις) e, pur facendo parte della creazione, si differenzia dagli altri giorni collocandosi unicamente sul piano delle realtà intelligibili.

Anche in Basilio si riscontra la presenza di un'interpretazione per molti versi analoga a quella filoniana. Commentando *Gen* 1, 5, il vescovo di Cesarea si interroga relativamente all'attribuzione divina dei nomi “giorno” e “notte” rispettivamente alla luce e alle tenebre. Egli ritiene che il significato di questi appellativi non debba essere compreso anteriormente alla creazione dei luminari secondo l'alternanza delle fasi solari, ma in rapporto all'“effondersi” (ἀναχεμένου) e al “ritirarsi” (συστελλόμενου) della luce primigenia. Come abbiamo osservato in precedenza, quest'ipotesi era nota ad Agostino, che ne fa oggetto di critica in *I*, xvi, 31.

A conferma del carattere eccezionale del giorno in cui la luce venne creata e distinta dalle tenebre, Basilio adduce il fatto che le Scritture non parlano di primo giorno (πρώτη ἡμέρα), ma di giorno uno (ἡμέρα μία). Non si tratterebbe dunque di un giorno ordinario, quanto piuttosto di un'unità di tempo istituita ai fini di determinare la misura del giorno e della notte, ossia di scandire in una durata di ventiquattro ore il tempo necessario affinché, una volta creato, il sole potesse compiere il suo tragitto celeste tornando al medesimo segno zodiacale di partenza.

A questo punto Basilio fa menzione di una seconda ipotesi desunta da alcune tradizioni misteriose (ὁ ἐν ἀπορρήτοις παραδιδόμενος λόγος)¹²⁹, secondo cui al momento dell'istituzione dell'ordine temporale, fu ordinato alla settimana di ritornare ciclicamente su di sé e all'unico giorno (ἡμέρα μία) di dare vita alla settimana. La peculiarità di tornare senza posa su di sé avrebbe precisamente il significato di accomunare il giorno uno all'eterno (αἰών): al pari di quanto avviene in Filone, i caratteri di questo giorno sono quelli dell'unicità e della non comunanza con gli altri giorni¹³⁰. Il giorno uno viene quindi definito immagine dell'eternità (τοῦ αἰῶνος τὴν εἰκόνα), primizia dei giorni (τὴν ἀπαρχὴν τῶν ἡμερῶν) e coetaneo della luce (τὴν ὁμήλικα τοῦ φωτός). All'unico giorno deve quindi essere assegnato un valore eminentemente escatologico, motivo questo per cui dall'autore sacro esso non è menzionato insieme agli altri giorni¹³¹.

¹²⁸ Cfr. Philo of Alexandria, *On the Creation of the Cosmos*, cit., pp. 128-155; M. G. Crepaldi, *La concezione del tempo tra pensiero biblico e filosofia greca. Saggio su Filone di Alessandria*, 1+1, Brugine 1985, pp. 29-38.

¹²⁹ Secondo M. Naldini si tratta di “una tradizione cristiana gnostica”: cfr. Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi*, Introduzione, Traduzione e Note a cura di M. Naldini, Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 1990, pp. 329-330.

¹³⁰ *Hom. Hex.* II, 8.

¹³¹ *Ivi* III, 1.

Appare immediatamente evidente come alcuni elementi della prima soluzione basiliana vengano discussi e rielaborati da Agostino nei primi due libri del *De Genesi ad litteram*, mentre altrettanto chiare affinità si riscontrano tra la seconda ipotesi citata dal vescovo di Cesarea e la dottrina agostiniana della reiterazione extra-temporale del *dies unus*.

Un'esegesi del medesimo tenore si trova anche nelle pagine di Ambrogio. Anche il vescovo di Milano ripropone infatti la convinzione secondo cui la distinzione del giorno dalla notte vuole significare l'istituzione della misura di ventiquattro ore in cui si compie il percorso solare¹³². Pur non enunciando esplicitamente il tema dell'affinità tra le dimensioni del giorno uno e dell'eternità, Ambrogio non trascurava di porre l'accento sulla struttura circolare del giorno. Egli infatti afferma che, come vi è un unico genere di cerchio, allo stesso modo non vi è che un giorno (*sicut igitur circuitus unus ita unus dies*). La struttura circolare (*circuitus figura*) per estensione viene a rappresentare l'asse portante della costituzione intrinseca dell'intero divenire temporale: sia la settimana (*hebdomada*), sia il secolo (*saeculum*), possiedono la prerogativa dell'unità, la quale deriva loro per l'appunto dal possedere un andamento circolare che li rende capaci di tornare ciclicamente al proprio punto di partenza¹³³.

La linea diretta che unisce l'esegesi di Ambrogio a quella di Basilio risulta inoltre evidente dalla scelta dei rimandi scritturistici: entrambi gli autori infatti, al fine di far luce sul significato dell'espressione giorno uno, citano la medesima coppia di testi, ossia "Il giorno del Signore è grande e splendido"¹³⁴ e "A che scopo cercate il giorno del Signore?"¹³⁵.

Come nel caso precedente, anche alcuni elementi relativi alla dottrina della creazione della creatura angelica, che come noto non è esplicitamente narrata nel testo genesiaco, si ritrovano nei testi dei tre pensatori sopra menzionati.

Filone non menziona apertamente, come ci si potrebbe aspettare, la creazione della creatura angelica durante l'esame dell'espressione "giorno uno". Se è vero che egli stesso dichiara l'impossibilità di enumerare tutte le realtà prodotte in questo frangente¹³⁶, occorre precisare che a rigor di termini il mondo intelligibile di cui si parla rappresenta il modello ideale in base al quale sarebbe stato in seguito creato l'universo corporeo. Potrebbe comportare qualche difficoltà in questo senso ricondurre al "giorno uno" la creazione degli angeli, dal momento che non sembra plausibile intenderli al pari delle idee divine costituenti il modello di riferimento per la creazione del mondo sensibile. D'altro canto, se si colloca l'origine della creatura angelica nel corso delle giornate

¹³² *Hexaem.* I, 36.

¹³³ *Ivi* I, 37.

¹³⁴ *GI* 2, 11.

¹³⁵ *Am* 5, 18.

¹³⁶ *Op. mun.* xv.

successive ci si imbatte nella difficoltà di dover precisare il rapporto che tale creatura intrattiene con la dimensione della corporeità.

L'unico dato certo è invece che, in almeno due occasioni, nel *De opificio hominis* Filone fa esplicita menzione dell'esistenza delle creature angeliche. La prima occasione coincide con la spiegazione delle molteplici ragioni per cui la creazione dell'uomo occupa l'ultimo posto all'interno della serie dei giorni della creazione. Uno di questi motivi coincide con la volontà divina di porre l'uomo al vertice della creazione e di sottomettere la totalità degli esseri viventi della sfera sublunare. Da questa forma di soggezione sono invece escluse secondo Filone «le creature celesti, poiché esse hanno ottenuto una porzione di spazio più divina»¹³⁷.

La seconda circostanza è inerente allo stato in cui si deve credere vivesse originariamente il primo uomo. Da un lato non sembra che Adamo abbia potuto essere “κοσμοπολίτης”, come suggerito da Filone all'inizio del trattato, dal momento che era verosimilmente l'unico reale cittadino del cosmo. Dall'altro, non si può credere che, facendo parte del cosmo creato da Dio, più volte paragonato da Filone a una città ben governata, il primo uomo non fosse sottomesso alla giusta legge di natura (ὁ τῆς φύσεως ὀρθός λόγος) in esso vigente. La metafora “cosmo-politica” non reggerebbe però se fosse mantenuto il dato dell'assoluta solitudine del primo uomo, circostanza questa che spinge Filone ad affancargli “le creature razionali e divine, alcune delle quali sono esseri incorporei e intelligibili, mentre altre hanno corpi del genere posseduto dagli astri”¹³⁸.

Anche Basilio cerca di giustificare l'assenza nel testo genesiaco del racconto della creazione degli Angeli. Secondo il vescovo di Cesarea è infatti effettivamente esistita da prima di questo mondo (πρὸ τοῦ κόσμου τούτου) una realtà visibile con gli occhi della mente (ὁ τῆ μὲν διανοίᾳ ἡμῶν ἐστὶ θεωρετόν), la cui creazione non sarebbe stata esposta per non turbare le menti più inferme. Questa realtà è identificabile con le potenze sovracelesti (ταῖς ὑπερκοσμίαις δυνάμεσι), la cui natura è sovra-temporale (ὑπέρχρονος), eterna (αἰωνία), perenne (αἰδίος).

Sembra quindi che Basilio distingua nella creazione divina due fasi distinte, la prima in cui vennero create le creature di ordine intelligibile, la seconda in cui venne alla luce l'universo materiale. Egli infatti ribadisce quanto detto in precedenza affermando che, nella condizione anteriore alla creazione dell'universo fisico, Dio aveva provveduto ad alcune creazioni (δημιουργήματα), ossia a quelle della luce intelligibile (φῶς νοητὸν) che conviene a coloro che amano il Signore, e a quella delle nature razionali e invisibili (λογικὰς καὶ ἀοράτους φύσεις) che eccedono la nostra comprensione e di cui non si possono conoscere neppure i nomi. Queste realtà, comedito, riempiono la sostanza del mondo invisibile (τοῦ ἀοράτου κόσμου), e sono identificabili con i Troni, le Dominazioni, i

¹³⁷ *Ivi* I, 84.

¹³⁸ *Ivi* I, 142-144.

Principati e le Potestà di cui parla l’Apostolo¹³⁹, e, in ultima analisi, con le Potenze, gli eserciti degli angeli e le sovranità degli arcangeli. Solo in un secondo momento Dio avrebbe ritenuto opportuno creare questo mondo fisico, perché fungesse da luogo d’istruzione e di formazione (διδασκαλεῖον καὶ παιδευτήριον) per le anime umane, nonché da adatta dimora per tutte le creature soggette alla nascita e alla morte¹⁴⁰.

La creazione degli angeli dunque, secondo il vescovo di Cesarea, appartiene ad una fase creativa anteriore a quella menzionata dalle Scritture, la quale propriamente deve essere riferita unicamente al mondo materiale. Questa convinzione pone Basilio sulla scia della distinzione tra le creazioni del mondo intelligibile e del mondo fisico già presente in Filone. Sembra però che la prima creazione in Basilio non debba essere ricondotta al giorno uno, poiché trattando della creazione della luce egli non fa menzione in rapporto ad essa del possesso di una natura intelligibile. La creatura angelica è invece definita espressamente come luce intelligibile, razionale e invisibile, in possesso, come sosterrà anche Agostino, di una condizione di dignità accessibile all’uomo che giunge alla perfezione (τελειούμενος ἄνθρωπος)¹⁴¹.

Ricercando nelle omelie di Ambrogio alcune note riguardanti la condizione della creatura angelica, si percepisce ancora una volta la loro forte ispirazione basiliana. Basti solo un breve accenno ad un paio di passi in cui Ambrogio dimostra di attingere in modo quasi letterale alle formulazioni del vescovo di Cesarea.

Il primo di essi segue una lunga spiegazione dedicata al significato delle parole “*In principio*” culminata con l’affermazione della totale dipendenza del mondo in rapporto a Dio. Dopo aver infatti collocato il Verbo divino nella dimensione dell’eternità, Ambrogio afferma che anche gli angeli conobbero un inizio temporale (*coeperunt*), sebbene esistessero già quando venne alla luce questo mondo (*erant tamen iam, quando hic mundus est factus*). Come Basilio inoltre, il vescovo di Milano ricorre per avvalorare la tesi della preesistenza delle creature intelligibili rispetto all’universo materiale alla citazione di *Col. 1, 16*¹⁴².

La seconda occasione è data dal commento alla narrazione della creazione dell’uomo e, precisamente, alla spiegazione del motivo per cui Dio avrebbe fatto ricorso ad un verbo declinato alla prima persona plurale. Con parole molto simili a quelle di Basilio, Ambrogio nega che il Creatore si stesse riferendo agli angeli, i quali infatti non parteciparono alla creazione dell’uomo in quanto essi stessi creature poste al servizio (*servi*) di Dio¹⁴³. Non solo Ambrogio sottolinea l’essere al servizio di Dio da parte degli Angeli - Basilio aveva impiegato a tal proposito i termini “servitori” (οἰκέταις) e

¹³⁹ *Col 1, 16*.

¹⁴⁰ *Hom. Hex. I, 5*.

¹⁴¹ *Ivi IX, 6*.

¹⁴² *Hexaem. I, 19*.

¹⁴³ Sarà possibile ritrovare questa dottrina di Ambrogio, presente già in Basilio, anche in *Gn. litt. IX, xv, 26*, dove Agostino commenta l’episodio della creazione della donna.

“compagno di servizio” (ὁμοδούλος) - ma riferisce ai Giudei, come aveva fatto il vescovo di Cesarea, la tesi della partecipazione angelica alla creazione dell'uomo. L'unico tratto che non si ritrova in Basilio è l'ampliamento dell'orizzonte polemico dalla menzione dei soli Giudei a quella degli Ariani¹⁴⁴.

Le pur sommarie attestazioni fornite circa la presenza di una riflessione “comune” in ambito patristico in rapporto all'esistenza della creatura angelica testimoniano come Agostino, inserendosi all'interno di questo ambito letterario e speculativo, non abbia affrontato questa tematica con un'assoluta originalità. Ciò tuttavia non deve sminuire il profondo grado di innovazione e la notevole portata degli sviluppi apportati in materia dal vescovo d'Ippona.

Ricorrendo alla dottrina della conoscenza angelica, egli non solo riesce a risolvere una complessa questione di tipo ermeneutico, ma riesce a dar vita ad un'articolata ed imponente visione metafisica in cui sono riuniti ed armonizzati elementi provenienti dalla narrazione biblica, dalla riflessione esegetica dei Padri e dalla speculazione plotiniana.

Mediante questa sottile operazione di sintesi, la creatura angelica viene a rivestire nell'orizzonte del pensiero teologico cristiano non solamente uno statuto eminente, ma anche un ruolo cruciale per quanto riguarda l'economia della creazione. Al pari del Νοῦς plotiniano, la creatura angelica rappresenta la prima creatura capace, secondo uno schema tripartito, di contemplare direttamente nella sorgente dell'essere l'insieme della creazione.

Analogamente alla riflessione patristica in rapporto al testo della *Genesi*, essa non riveste un ruolo attivo o di compartecipazione nel dispiegamento della creazione, poiché solamente Dio è in grado di trarre gli esseri dal nulla. Nonostante questo, la creatura angelica opera un importante ruolo di mediazione, poiché nelle pagine del *De Genesi ad litteram* essa viene descritta come «lo specchio, il testimone, l'intermediario del ritorno delle creature, al punto che ad esse viene assegnata un'esistenza noetica nell'intelletto angelico»¹⁴⁵.

Con Agostino la riflessione filosofica e teologica patristica riguardante la natura e la funzione della creatura angelica in occasione della creazione raggiunge un livello di organicità di cui in precedenza era sprovvista: il mondo angelico appare pienamente integrato nell'universo creato da un lato, mentre dall'altro diviene «l'archetipo, la coscienza e l'ideale della creazione nel suo rapportarsi a Dio»¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Cfr. *ivi* VI, 40.

¹⁴⁵ Cfr. Solignac, *Exégèse et Métaphysique*, in *In Principio*, cit., p. 170.

¹⁴⁶ *Ibid.*

CAPITOLO SESTO

Genesi e sviluppo della dottrina delle *rationes causales*

È dunque giunto il momento di prendere in esame la terza modalità ontologica secondo cui si presentano le creature, ossia quella che si dispiega ordinariamente durante il corso dei tempi. Dobbiamo dunque prendere in considerazione la dottrina agostiniana delle ragioni causali, osservandone la genesi e lo sviluppo nelle pagine del *De Genesi ad litteram*. Ciò da un lato permetterà di gettare una luce nuova sul contenuto della sezione precedente, ossia sulla modalità in cui avvenne la creazione durante i sei giorni, mentre dall'altro mostrerà pienamente la conciliazione operata da Agostino tra i dati apparentemente contraddittori dell'eternità dell'azione creatrice e della natura temporale del creato.

1 L'origine della dottrina delle *rationes causales*

Come noto, la motivazione teoretica che muove Agostino alla formulazione della dottrina delle ragioni causali consiste nella necessità di far coesistere: (i) la tesi della simultaneità dell'azione creatrice divina, (ii) la tesi della sua "cessazione" e (iii) l'elemento di evidenza empirica costituito dall'apparire senza soluzione di continuità di creature sempre nuove sulla scena del mondo. Tuttavia, la problematica sopra esposta non si impone primariamente in quanto tale alla mente di Agostino, ma rappresenta per così dire la traduzione in termini concettuali di una difficoltà dai tratti originariamente ermeneutici ed esegetici.

La difficoltà diventa stringente nel momento in cui il vescovo d'Ippona si interroga relativamente al significato dell'affermazione scritturistica secondo cui Dio nel settimo giorno si riposò dalle opere compiute precedentemente e dichiarò sacro quello stesso giorno. La comprensione di questo passo si rivela da subito non semplice per Agostino, il quale si premura di escludere l'eventualità di concepire il riposo divino ricorrendo a spiegazioni di carattere antropomorfo. Una corretta interpretazione di questo passaggio del testo genesiaco passa attraverso l'attribuzione di un valore causativo alla forma verbale "si riposò": così come la Scrittura afferma che "Dio conosce" quando permette che siano gli uomini a poter conoscere, allo stesso modo essa afferma che "Dio si riposa" quando fa in modo che essi si riposino.

Tuttavia, questa spiegazione, seppur pienamente valida, non soddisfa pienamente i requisiti dell'esegesi letterale che Agostino intende esporre. Il vescovo d'Ippona ritorna quindi sui suoi passi affermando:

«Sed nos huius sententiae scripturarum consideratione suscepta, urgemur quaerere quodammodo et ipse requiescere potuerit; quamvis requie sua nobis insinuata, sperare admonuerit in se requiem nostram futuram. [...] ut prius omnia quae scripta sunt facta monstrentur, et deinde si opus est, etiam aliquid significasse doceantur».

«Ma noi, intrapresa l'attenta considerazione di questa sentenza delle Scritture, sentiamo la necessità di indagare in quale modo anche Dio poté riposarsi, sebbene coll'indicarci il suo riposo ci esorti a sperare di ottenere in lui il nostro riposo futuro. [...] quindi prima tutte le cose che sono scritte devono essere mostrate come realmente accadute, e quindi, se c'è bisogno, si può insegnare che quei fatti simboleggiavano anche qualcos'altro»¹.

Un'esegesi autenticamente letterale non può accontentarsi di una spiegazione di tipo "causativo", ma deve mostrare in modo necessario che tutte le affermazioni del testo (*scripta*) corrispondono a degli avvenimenti realmente accaduti (*facta*). Solo dopo aver fatto questo in un primo tempo (*prius*), l'esegeta può in un secondo tempo (*deinde*) dedicarsi all'esposizione del significato figurato del testo. L'interpretazione letterale non esclude dunque la presenza di diversi livelli di lettura del testo, i quali, a loro volta, presuppongono sempre l'autenticità dei fatti narrati dalle Scritture.

È proprio la fedeltà a questo principio ermeneutico a spingere Agostino ad affrontare la difficoltà esegetica a cui sopra abbiamo accennato, la quale si rivelerà decisiva ai fini della formulazione della dottrina delle ragioni causali:

«Quapropter iustissima ratione compellimur indagare, si ualeamus, atque eloqui, quomodo utrumque sit uerum, et quod hic scriptum est, in septimo die requieuisse deum ab omnibus operibus suis, quae fecit; et quod in evangelio dicit ipse, per quem facta sunt omnia: *Pater meus usque nunc operatur, et ego operor*».

«Proprio per questo giustissimo principio siamo chiamati ad indagare, se ne siamo all'altezza, e a spiegare, in che modo sia vero sia ciò che è scritto riguardo al fatto che Dio si riposò nel settimo giorno da tutte le sue opere che aveva create, sia ciò che nel Vangelo afferma il Signore stesso, per mezzo del quale tutte le cose furono fatte: *Il Padre mio opera sino ad oggi, e così faccio anch'io*»².

L'aporia a cui il vescovo d'Ippona si trova d'innanzi è quindi di natura propriamente esegetica, e riguarda la conciliazione di due testi presenti rispettivamente nell'Antico e nel Nuovo Testamento: il primo è quello di *Gen 2, 2* dove si dice: *Requieuit Deus in die septimo ab omnibus operibus suis, quae fecit*, il secondo è quello di *Gv 5, 18* dove Gesù, rispondendo a chi lo accusava di non rispettare il precetto del riposo sabbatico, afferma: *Pater meus usque nunc operatur, et ego operor*. Questi due luoghi scritturistici devono a loro volta essere compresi in modo compatibile con l'affermazione contenuta in *Sir 18, 1*, secondo cui: *Deus creavit omnia simul*.

¹ *Gn. litt.* IV, x, 20 (CSEL 28/1, pp. 106-107, xvii-iv).

² *Ivi* IV, xi, 21 (CSEL 28/1, p. 107, x-xv).

La soluzione offerta da Agostino a questa difficoltà di ordine esegetico possiede un grande interesse e porta finalmente a compimento la complessa visione metafisica che nelle pagine del *De Genesi ad litteram* viene dispiegata in rapporto alla volontà di comprendere in modo “letterale” l’esordio delle Scritture.

Dato che quella che Agostino è impegnato a risolvere è una problematica di tipo esegetico, il primo passo per comprendere il modo di procedere del vescovo d’Ippona è quello di capire come egli concepisse l’articolazione del testo genesiaco e, più precisamente, il rapporto tra i due differenti racconti della creazione in esso contenuti.

La moderna critica testuale ha distinto tra loro i due racconti della creazione tramandati dal libro della *Genesi*, riconducendoli ad altrettante tradizioni narrative e denotandoli rispettivamente con le sigle P (*Priestly* = sacerdotale) e Y (*Jahwist* = Jahvista). Agostino però, che non poteva essere a conoscenza di questi elementi, concepisce i due racconti come redatti da un unico autore (Mosé) e avverte quindi la necessità di fornire una lettura armonica e complementare. Dopo aver dedicato i primi capitoli del libro V ad avvalorare, mediante la spiegazione di *Gen 2, 4-5*, la dottrina del *dies unus* esposta nel libro precedente, il vescovo d’Ippona si interroga riguardo al significato di *Gen 2, 6: Fons autem ascendebat de terra et irrigabat omnem faciem terrae*:

«Quod ergo autem sequitur: *Fons autem ascendebat de terra, et irrigabat omnem faciem terrae*; hinc iam, quantum arbitror, intimatur quae fiant secundum intervalla temporum ex prima illa conditione creaturarum, ubi facta sunt omnia simul».

«Quanto dunque all’affermazione seguente: *Una sorgente poi sgorgava dalla terra e irrigava tutta la superficie della terra*, essa lascia ormai intendere, a mio parere, quali esseri sono creati secondo gli intervalli temporali in seguito a quella prima creazione delle creature, in cui tutte le cose furono fatte nello stesso istante»³.

Secondo Agostino dunque, *Gen 2, 6* possiede un ruolo decisivo nell’economia dell’unico racconto della creazione. Si tratta infatti ai suoi occhi del momento in cui l’autore sacro modifica il proprio registro narrativo, iniziando a presentare gli eventi esposti con un significato differente da quello impiegato in precedenza. Mentre infatti il blocco narrativo di *Gen 1-2, 5* deve essere riferito alla *prima conditio creaturaum* avvenuta senza intervalli di tempo (*simul*) e mediante la settima rappresentazione dell’unico giorno (*dies unus*), a partire da *Gen 2, 6* viene descritta la produzione delle creature *secundum intervalla temporum*.

A conferma di quanto appena detto, Agostino ritorna a distanza di pochi capitoli sulla medesima distinzione, esprimendola però con un maggior rigore terminologico:

³ *Ivi* V,vii,20 (CSEL 28/1, p. 150, iii-vii).

«Sed illud etiam atque etiam consideremus, utrum possit nobis per omnia constare sententia qua dicebamus, aliter operatum deum omnes creaturas prima conditione, a quibus operibus in die septimo requieuit; aliter ista eorum administrationem, qua usque nunc operatur: id est, tunc omnia simul sine ullis temporalium morarum interuallis; nunc autem per temporum moras».

«Ma questo dobbiamo considerare più e più volte, se cioè possiamo giudicare del tutto evidente l'affermazione secondo cui dicevamo che differente fu l'operato di Dio quando fece nella creazione primordiale tutte le creature, dalle quali si riposò il settimo giorno, e differente è il suo operato in questo suo governo delle creature nel quale sino ad ora è all'opera: cioè, allora creando tutte le cose nello stesso istante, senza alcuna successione di intervalli temporali, ora invece attraverso distinte porzioni di tempo»⁴.

Il primo blocco narrativo (*Gen 1-2, 5*), quello che espone la struttura "esameronale" della creazione e il successivo riposo divino, riceve il nome di *prima conditio* (*condere* significa appunto "fondare", "istituire", "formare"), e si caratterizza per l'assenza di svolgimento diacronico e per l'istantaneità del compimento delle operazioni menzionate al suo interno. Il secondo invece (*Gen 2, 6-3, 24*), quello inaugurato dall'immagine del *fons*, viene indicato con il nome di *administratio*, e si caratterizza per l'essere rivolto alle creature che si sviluppano nel corso del divenire temporale. La polarità tra questi due distinti momenti viene espressa dal vescovo d'Ipbona mediante il ricorso alle due particelle di natura avverbiale *tunc* e *nunc*.

Ciò che nel brano precedente viene indicato come soggetto del cambiamento (*aliter/aliter*) è precisamente la modalità con cui Dio agisce nei due frangenti: se nel caso della *prima conditio* si tratta di un'azione di tipo propriamente creativo dal carattere simultaneo ed istantaneo, alla quale fece seguito il riposo narrato nel settimo giorno, nel caso dell'*administratio* ci troviamo dinnanzi ad una tipologia d'azione continuativa e che si rapporta al creato non con un intento creativo, ma per esplicare una funzione di governo e di sostentamento.

Vediamo meglio come Agostino precisi questo schema relativo ai rapporti tra la dimensione del Creatore e della creazione, e come ciò si ripercuota sulla modalità d'essere delle singole creature.

La prima questione investe l'effettiva natura della *prima conditio* e si pone alla ricerca di una possibile conciliazione tra l'istantaneità dell'azione divina e lo sviluppo di creature che, verosimilmente, dovrebbe aver richiesto il trascorrere di intervalli temporali conformi alla natura di ciascuna di esse. Già nel quarto libro Agostino accenna una risposta a questa prima difficoltà:

«An forte non, sicut ea secundum motus eorum naturales nunc experimur, ita etiam cum primitus instituta sunt cogitare debemus; sed secundum mirabilem atque ineffabilem uirtutem sapientiae dei, quae attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter? [...] ut hoc quod nunc

⁴ *Ivi* V, xi, 27 (CSEL 28/1, pp. 154-155, xxiv-iv).

uidemus temporalibus interuallis ea moueri ad peragenda quae suo cuique generi competunt, ex illis insitis rationibus ueniat, quas tamquam seminaliter sparsit deus in ictu condendi, cum *dixit, et facta sunt; mandauit, et creata sunt*».

«O forse dobbiamo ritenere che le cose, quando furono costituite nella loro origine primordiale, non lo furono secondo il loro naturale movimento che noi oggi sperimentiamo, ma secondo la mirabile e ineffabile potenza della Sapienza di Dio, che *si estende con forza da un'estremità all'altra del mondo e governa con bontà ogni cosa?* [...] se dunque vediamo le creature muoversi attraverso intervalli di tempo per portare a compimento le azioni che competono alla loro propria specie, ciò dipende da quelle ragioni insite in esse, che Dio ha sparso come fossero dei semi nell'istante della creazione, quando *disse, e le cose furono fatte; comandò, e furono create*»⁵.

E nel paragrafo successivo:

«Hos enim numeros tempora peragunt, quos cum crearentur, non temporaliter acceperunt».

«I tempi infatti portano a compimento le potenzialità, che gli esseri quando furono creati ricevettero al di fuori del tempo»⁶.

Da queste due brevi estratti si evince che la *prima conditio*, in quanto operata direttamente dalla Sapienza divina secondo la sua inarrivabile potenza, non coincide con la procedura con cui tutti gli esseri vengono normalmente alla luce. Mentre quest'ultima infatti richiede che trascorrono i periodi di tempo necessari affinché avvenga l'adeguato sviluppo fisico di ciascuna specie, la *prima conditio* si compie istantaneamente: come afferma l'Apostolo in *1 Cor 15, 51* essa avviene *in ictu oculi*. La ragione di questa differenza deve essere ricercata nel rapporto di eterogeneità che intercorre tra i due termini sopra considerati.

La creazione avvenuta durante i sei giorni consiste secondo Agostino nell'azione con cui Dio distribuì alla guisa di semi (*sparsit [...] seminaliter*) le ragioni delle singole creature. Oltre all'analogia tra le nature delle ragioni primordiali e dei semi, su cui ci sarà modo di tornare in seguito, alcuni elementi interessanti possono essere tratti dal testo. Innanzitutto tale collocazione delle *rationes* negli elementi è operata dalla Sapienza divina mediante l'istantanea realizzazione del proprio comando. La citazione tratta dal *Sal 32* intende proprio ribadire la coincidenza nel Verbo divino tra espressione verbale e realizzazione effettiva.

Un secondo dato molto significativo è rappresentato dal termine *insitis* riferito a *rationibus*, espressione che è stata tradotta letteralmente con "ragioni insite". Il termine *insitus* corrisponde alla forma participiale del verbo *insero*, il quale esprime proprio l'idea del seminare, del piantare, dell'incorporare, dell'innestare un corpo dentro ad un altro.

⁵ *Ivi* IV, xxxiii, 51 (CSEL 28/1, p. 132, ii-xiii).

⁶ *Ivi* IV, xxxiii, 52 (CSEL 28/1, p. 132, xvi-xvii).

Risulta chiaro allora come l'utilizzo di questo vocabolo si colleghi alla successiva metafora della distribuzione seminale delle ragioni primordiali, e veicoli quasi materialmente l'idea del loro essere impresse nelle singole realtà e in origine, come vedremo, negli elementi del mondo.

Lo sviluppo successivo di tutti i viventi, il quale avviene nel frangente che Agostino denomina *administratio*, è invece innanzitutto caratterizzato dal movimento e, di conseguenza, dal trascorre di intervalli temporali definiti. La temporalità costituisce dunque in rapporto ai viventi non solo una condizione ontologica originaria, ma anche, dal punto di vista fisico, la condizione di possibilità del costituirsi della loro conformazione specifica. Questo carattere della temporalità si spiega a partire dalla funzione ad essa assegnata dal vescovo d'Ippona, ossia quella di portare a compimento le potenzialità di tutti gli esseri secondo la loro specie. La forma verbale *peragere*, che compare in entrambi i brani citati, veicola sia l'idea del portare a termine, dell'ultimare, del finire, sia quella del portare a compimento, del realizzare compiutamente: utilizzata in rapporto al contenuto potenziale intrinseco ai singoli esseri, il verbo lascia pensare ad un processo di progressiva estrinsecazione e di compimento della totalità delle virtualità ad esso inerenti.

Estremamente complesso è invece il valore semantico del termine *numerus* con cui Agostino indica il contenuto intrinseco agli esseri che i tempi devono portare a compimento. Non è possibile approfondire quanto meriterebbe questa importantissima tematica⁷: bisogna tuttavia almeno accennare all'orizzonte teoretico cui Agostino allude quando parla dei *numeri* degli enti. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, il termine *numerus* compare come secondo membro nella triade di *Sap* 11, 21: è estremamente significativo che, ritornando nel corso della sua produzione su questo luogo scritturistico, il vescovo d'Ippona associ a tale sostantivo i termini *species*, *similitudo*, *aequalitas*, *Filius*, *sapientia*, *forma*. Risulta evidente dunque che il termine *numerus* possiede uno spettro di significati molto ampio e ha ripercussioni rilevanti in ambito teologico, ontologico, estetico, scientifico.

Nei brani presi in esame, il termine *numerus* assume precisamente il significato di costitutivo ontologico di una determinata realtà. La creazione stessa nella sua totalità è stata prodotta secondo una struttura razionale e numerica, se si pensa che Dio, in quanto possessore delle idee e degli archetipi del mondo sensibile, viene definito emblematicamente *numerus sine numero*.

"Numeri" sono dunque innanzitutto le idee divine, eterne, capaci di regolare e determinare la costituzione intrinseca dell'universo. È a partire dal numero, riflesso della Sapienza divina, che gli enti ricevono, secondo un'equivalenza che ad Agostino giunge

⁷ Cfr. M. Bettetini, *La misura delle cose. Strutture e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994, pp. 177-206; Beierwaltes, "Augustins Interpretation von *Sapientia* 11, 21", *REAug*, 15 (1969), pp. 51-61 (tr. it. In W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milano 1995, pp. 143-157); W. I. Roche, "Measure, Number and Weight in Saint Augustine", *NSc*, 15 (1941), pp. 350-376.

attraverso la mediazione stoica e ciceroniana⁸, la propria *species* o *forma*. Ciò significa che è il numero a veicolare la struttura ontologica dei singoli esseri, a far sì che essi siano ciò che propriamente sono, a permettere che possano essere conosciuti in quanto tali. Questa concezione del numero come costitutivo ontologico ancor prima che come ente matematico affonda le proprie radici nel pensiero neopitagorico e neoplatonico, e trova un'importante esposizione nel trattato VI 6 delle *Enneadi*.

Se poi si aggiunge al significato appena esposto quello di elemento ritmico soggiacente ad ogni tipo di movimento, si comprende cosa intenda Agostino parlando di *numeri* degli enti nei brani citati. Si tratta infatti delle *rationes insitae*, che sono state sparse *seminaliter* negli elementi materiali originari e, quindi, nelle singole realtà da essi derivate. Tali *rationes* rappresentano una sorta di "incorporazione" dei principi eterni e immutabili presenti nell'Intelletto divino, che è *numerus sine numero*. Esse da un lato permettono dunque che la realtà fisica cui ineriscono assuma la propria determinata configurazione ontologica, dall'altro determinano "ritmicamente" e delimitano il processo del suo sviluppo. I *numeri* conoscono dunque la propria realizzazione completa mediante lo scorrere di porzioni temporali che variano in base alla specie. A partire da questo momento, l'impiego frequente da parte di Agostino del termine *numerus* dovrà essere inteso alla luce di quanto è stato brevemente detto in quest'occasione.

Un'ultima nota deve essere fatta in rapporto all'espressione *suo cuique generi*, che può essere reso con "secondo la specie di ciascuno". Come vedremo, espressioni simili verranno impiegate frequentemente da Agostino ai fini di evidenziare da un lato il carattere razionale della creazione, dall'altro il legame di assoluta dipendenza dello sviluppo diacronico dell'*administratio* dai contenuti messi in atto in occasione della *prima conditio*. In altre parole, sono i medesimi *genera* costituiti originariamente a svilupparsi nel corso dei tempi secondo un piano prestabilito e ordinato.

La seconda questione riguarda il modo di intendere la natura dell'*administratio* divina nei confronti della totalità del creato. Agostino affronta a più riprese questa tematica a partire dalla considerazione del significato del riposo divino:

«Potest etiam intellegi deum requieuisse a condendis generibus creaturae, quia ultra iam non condidit aliqua genera noua: deinceps autem usque nunc et ultra operari eorumdem generum administrationem, quae tunc instituta sunt; [...] quae uirtus ab eis quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. neque enim, sicut structor aedium cum fabricauerit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus eius; ita mundus uel ictu oculi stare poterit, si ei deus regimen sui subtraxerit».

«Si può anche pensare che Dio si sia riposato dal creare altre specie di creature, poiché in seguito non diede vita a nuove specie, ma che a partire da quel momento sino ad oggi operi governando le realtà allora create, e che così sarà anche in futuro. [...] se dunque questa energia cessasse di governare le realtà create per un solo istante, istantaneamente avrebbero fine anche la loro specie

⁸ Cfr. Bettetini, *La misura delle cose*, cit., p. 190.

ed ogni natura. Dio infatti non è come un costruttore di edifici, il quale si allontana terminata la costruzione, e la sua opera sussiste nonostante la sua lontananza e la sua assenza: il mondo al contrario non potrebbe sussistere nemmeno per un batter d'occhio se Dio lo privasse della propria azione reggitrice»⁹.

Tali affermazioni trovano la loro logica conclusione nella chiusa del paragrafo seguente:

«Claret igitur ne uno quidem die cessasse deum ab opere regendi quae creavit, ne motus suos naturales quibus aguntur atque uegetantur, ut omnino naturae sint, et in eo quod sunt pro suo quaeque genere maneant, illico amitterent, et esse aliquid omnino desinerent, si eis subtraheretur motus ille sapientiae dei, quo disponit omnia suaviter. quapropter sic accipimus deum requievisse ab omnibus operibus suis quae fecit, ut iam novam naturam ulterius nullam conderet; non ut ea quae coniderat, continere et gubernare cessaret. unde et illud verum est, quod *septimo die requievit deus*; et illud, quod *usque nunc operatur*».

«È chiaro dunque che Dio non ha cessato per un solo giorno di reggere le opere che aveva creato, perché non perdessero all'istante i loro movimenti naturali, per mezzo dei quali si muovono e vivono, in modo da essere nature complete e rimanere nello stato in cui sono, ciascuna secondo la propria specie; altrimenti cesserebbero completamente di esistere, se fosse loro tolto il moto impresso dalla divina Sapienza, in cui essa dispone armoniosamente ogni cosa. Perciò in questo modo comprendiamo il fatto che Dio si sia riposato da tutte le opere che aveva compiute, e cioè che egli non creò da quel momento nessun'altra nuova natura; e non nel senso che cessò di sostenere e governare gli esseri che aveva creato. È dunque vero sia che *Dio si riposò nel settimo giorno*, sia che *continua ad agire fino al presente*»¹⁰.

A partire dal riposo divino del settimo giorno bisogna dunque ritenere, secondo Agostino, che sia cessata l'azione creatrice vera e propria. Tuttavia, questo non significa che l'esito di tale azione sia un universo immobile o privo di dinamismo, un universo in ultima analisi popolato di esseri privi di vita, che non trascorrerebbero la propria esistenza nello spazio di tempo delimitato dalla nascita e dalla morte. Questo infatti sarebbe l'esito di un ritirarsi integrale del Creatore dalla creazione, una realtà statica che perderebbe completamente la propria energia vitale.

Questo dato ipotetico non solo è contraddetto dall'esperienza comune che l'uomo fa della presenza e del perpetuarsi della vita in ogni angolo del cosmo, ma anche dall'affermazione di Gesù riportata in Gv 5, 17: "Il Padre mio continua ad agire sino al presente, e così faccio anch'io". Occorre quindi che lo statuto del riposo divino, coincidente con la cessazione dell'attività di creazione, venga meglio definito.

Quando la Scrittura afferma che Dio si riposò dalle sue opere, si riferisce propriamente al fatto che a partire dal settimo giorno terminò la generazione di nuove specie di viventi (*aliqua genera nova*). Nel portare a compimento istantaneamente

⁹ Gn. litt. IV, xii, 22 (CSEL 28/1, p. 108, ix-xxii).

¹⁰ Ivi IV, xii, 23 (CSEL 28/1, pp. 109-110, xxiii-vii).

l'intera creazione nelle sue ragioni causali in occasione della *prima conditio*, il Creatore si premurò di disporre le potenzialità relative allo sviluppo di tutte le specie di viventi che ritenne opportuno creare, e alle quali poi, nel corso dei tempi, nessuna nuova specie avrebbe potuto aggiungersi.

Si comprende dunque come al riposo divino non corrisponda la cessazione di ogni azione divina, ma solamente di quell'azione che si costituisce come propriamente creatrice. Con il termine *administratio* deve invece essere intesa l'attività di governo che presiede allo sviluppo della totalità delle creature create in origine, ognuna secondo la propria specie. Come nel brano precedente, quest'ultima espressione ribadisce l'ordinamento intrinseco e la totale dipendenza dello sviluppo della creazione dalle condizioni potenziali immesse da Dio nel suo tessuto originario. Rispetto ad esse, i tempi non possono apportare in senso assoluto alcuna novità, la cui possibilità non giaccia già in origine nella costituzione delle singole realtà. Questa considerazione si giustifica tenendo conto del fatto che ogni realtà o è creata *ex nihilo* da Dio, o deriva per generazione da realtà create a loro volta e dei cui effetti Dio stesso possiede una completa conoscenza.

L'ultimo elemento che è interessante osservare in rapporto all'*administratio* divina è il suo essere pienamente coincidente sin dall'origine con il corso della temporalità. Questo rapporto di coestensione viene espresso da Agostino mediante il paragone delle relazioni intercorrenti tra un costruttore e la sua opera e tra il Creatore e la creazione. Nel primo caso, l'intervento del costruttore è necessario unicamente per edificare la costruzione a partire da materiali preesistenti, e può, una volta raggiunto questo scopo, dirsi concluso. Nel secondo caso, invece, Dio trae l'intera creazione dal nulla, conferendole l'essere non come se si trattasse di un dono estemporaneo, ma vincolando la sussistenza del creato alla propria presenza vivificante.

Ciò significa che *ab initio* nemmeno un singolo istante può essere trascorso senza che Dio abbia sostenuto le opere create durante la *prima conditio*. L'immagine agostiniana è davvero suggestiva: così come *in ictu condendi* l'intera creazione è passata dal non essere all'essere, sarebbe bastato un singolo istante di lontananza del mondo da Dio perché esso *ictu oculi* passasse dall'essere al non essere. Si spiega così la necessità della totale sovrapposizione tra la durata complessiva dei tempi e l'azione di governo e sostentamento esercitata da Dio nei confronti della creazione. Ogni singolo evento e ogni singola realtà esistiti in passato o che esisteranno in futuro possono quindi essere giustificati unicamente in rapporto al dispiegamento nella fase dell'*administratio*, delle potenzialità create da Dio nel corso della *prima conditio*.

2 Statuto e funzione delle *rationes causales*

Dopo aver individuato i tratti principali dei due momenti della creazione, proviamo ad enucleare ulteriori informazioni sulla dottrina agostiniana delle ragioni causali a partire da alcuni testi in cui Agostino ricorre a tale soluzione esegetica.

L'esordio del quinto libro del *De Genesi ad litteram* è dedicato all'interpretazione di *Gen 2, 4-5*, testo dal quale Agostino ricava una serie di elementi comprovanti la dottrina del compimento simultaneo della creazione e della ripetizione dell'unico giorno intelligibile. Come abbiamo notato in precedenza, egli non trascura alcun particolare del testo, nemmeno quelli che per un lettore ordinario potrebbero apparire insignificanti o non problematici. Un'espressione che attira l'attenzione del vescovo d'Ippona conformemente alla sua volontà di comprendere il dettato genesiaco in tutti i suoi dettagli è quella che si trova in *Gen 2, 5*: *Cum factus est dies, fecit Deus caelum et terram et omne viride agri, antequam esset super terram, et omnem fenum agri, antequam exortum est*. Tale affermazione suscita la necessità di interrogarsi riguardo alla modalità, evidentemente non ordinaria, con cui le piante selvatiche e le piante coltivate furono create prima di essere sulla terra e prima di germogliare:

«Ubi ergo? an in ipsa terra causaliter et rationabiliter; sicut in seminibus iam sunt omnia, antequam evoluant quodammodo, atque explicent incrementa et species suas per numeros temporum?».

«Dove furono fatte dunque le piante selvatiche? Forse nella stessa terra sotto forma di ragioni causali, così come nei semi già si trovano tutti gli elementi di una cosa, prima che si sviluppino in un modo o nell'altro ed esplichino la propria crescita e i propri tratti specifici nella successione dei tempi?»¹¹.

Nel paragrafo che precede il brano citato, facendo riferimento alla formula *cum factus est dies*, Agostino aveva scartato l'ipotesi che tali forme di vegetali fossero create eternamente *in Verbo*. Per risolvere quindi la spinosa questione della loro creazione, il vescovo d'Ippona ricorre ora ad una nuova soluzione: le piante selvatiche sarebbero state create in concomitanza con il giorno spirituale "sotto forma di ragioni causali". Con quest'ultima è stata resa la coppia di avverbi *causaliter et rationaliter*. Il loro accostamento è di estrema importanza, poiché esprime ad un tempo il carattere causativo/produttivo e quello formale/razionale della creazione avvenuta in concomitanza con il ripresentarsi dell'unico giorno spirituale¹². Le ragioni causali

¹¹ *Ivi* V, iv, 9 (CSEL 28/1, p. 143, i-iv).

¹² F. J. Thonnard parla di causalità «à la fois efficiente et exemplaire au sens platonicien» in "Le raisons séminales selon Saint Augustin", *Actes du XI^e Congrès International du Philosophie*, voll XII, North Holland-Nauwelaerts, Amsterdam-Louvain pp. 146-152, p. 148. Solignac esprime il medesimo concetto nella Note complémentaire "Le double moment de la création et les «raisons causales»", in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres*, (I-VII). Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac

rivestono dunque il duplice compito di porre in essere la creatura, conferendole al contempo un'intrinseca struttura e delle leggi capaci di determinarne lo sviluppo.

Per spiegare lo statuto della creazione che avvenne *causaliter et rationaliter* in concomitanza con quella dell'unico giorno, Agostino ricorre all'immagine del seme. Deve subito essere notato che si tratta di un paragone (*sicut in seminibus*), e che sarebbe perciò sbagliato dedurre da esso l'esistenza di un rapporto di identità tra le ragioni originarie delle creature e i comuni semi materiali che possiamo conoscere mediante i nostri sensi¹³. Il vescovo d'Ippona intende solamente istituire un paragone tra due rapporti: quello vigente tra la ragione causale e l'essere compiuto ad essa corrispondente e quello che intercorre tra il seme e la creatura vegetale che ne deriva. In entrambi i casi la realtà di partenza contiene in potenza le leggi dello sviluppo che determineranno il processo di formazione di un essere specifico nel suo stato attuale.

Tale distinzione viene chiaramente espressa dalle Scritture quando in *Gen 1, 12* l'autore sacro afferma: *Germinet terra herbam feni seminans semen*. Questo passo scritturistico è testimone secondo Agostino del fatto che non furono i vegetali a derivare dai semi, ma, al contrario, questi ultimi dai primi. Ciò significa che l'esistenza dei semi materiali possiede un carattere derivato e che, conseguentemente, i vegetali si svilupparono a partire da un qualcosa di antecedente ed originario, ossia appunto dalle loro ragioni causali. I semi materiali si inseriscono nella catena causale ad un grado inferiore, svolgendo l'importante funzione di perpetuare l'azione svolta dalle ragioni causali quando i tempi ebbero inizio.

A questo proposito Agostino, concludendo la propria spiegazione relativa alla creazione dei vegetali, fornisce alcuni spunti di ulteriore interesse:

«Causaliter ergo tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, id est producendi accepisse uirtutem. in ea quippe iam tamquam in radicibus, ut ita dixerim, temporum facta erant, quae per tempora futura erant [...] sed creat haec modo ex iis quae iam sunt: tunc autem ab illo, cum omnino nulla essent, creata sunt, cum factus est dies ille, qui etiam ipse omnino non erat, spiritalis uidelicet atque intellectualis creatura».

«La Scrittura dunque afferma che fu in virtù delle loro ragioni causali che la terra produsse allora l'erba e gli alberi, intendendo dire che ricevette la potenzialità di produrli. Al suo interno erano già state create, per così dire, nelle radici dei tempi, le creature future che sarebbero esistite nel corso

(Bibliothèque augustinienne 48), Desclée de Brouwer, Paris 1972, pp. 653-668, pp. 663-664: «Ce sont des *raisons*; elles confèrent par suite l'intelligibilité et la rationalité aux êtres de l'univers; [...] Ce sont *raisons causales*: elles contiennent en effet comme *causes* le dynamisme du développement des êtres, et comme *raisons* les lois de ce développement». La distinzione delle funzioni "causativa" e "razionale" delle ragioni causali è sottolineata efficacemente anche da A. Holl, "*Seminalis Ratio*". *Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften*, Verlag-Herder, Wien-Freibourg 1961, pp. 37-39, p. 17, p. 43; J.M. Brady, "St. Augustine's Theory of Seminal Reasons", *NSc*, 38 (1964), pp. 141-158, pp. 156-157.

¹³ A tal proposito è utile segnalare con Solignac ("Le double moment de la création", cit., p. 662) che, benché in molte occasioni Agostino ricorra al paragone tra le ragioni causali e i semi, l'espressione "ragioni seminali" compare solo due volte nel *De Genesi*, e precisamente in IX,xvii,32 e in X,xx,35).

dei tempi. [...] Ma Dio ora crea gli esseri mediante quelli che già esistono; allora invece furono da Lui creati non essendo nulla, quando fu fatto il giorno, ossia la creatura spirituale e intellettuale, anch'essa priva di esistenza»¹⁴.

Nella prima parte del brano vengono ripresi gli elementi fondamentali espressi precedentemente. La creazione delle piante innanzitutto avvenne *causaliter*, avverbio sul cui significato mi sono già soffermato: il suo valore "causale" si lega in questo testo al conferimento di una specifica *virtus producendi* all'elemento terrestre. Non è secondario il fatto che la causalità delle ragioni venga conferita alla terra: oltre al dato della precisa collocazione materiale delle *rationes* all'interno di uno degli elementi primordiali, tale annotazione deve essere messa in relazione al ruolo particolare che l'elemento terrestre (assieme, come vedremo, a quello acquatico) gioca nell'attivazione delle virtualità originarie¹⁵.

L'avverbio *tunc*, secondo l'uso consueto adottato da Agostino nel *De Genesi ad litteram*, esprime la collocazione temporale, o meglio pre-temporale, in cui tale creazione viene ad essere svolta. Ad esso deve essere affiancata l'espressione *in radicibus temporum*, che ben si inserisce nell'ambito semantico delle metafore arboree ripreso nel corso dell'opera da Agostino. Essa però sembra anche porsi in linea di continuità con la formula *sicut in seminibus* utilizzata poco prima dal nostro autore: così come la creazione mediante le ragioni causali riguarda gli esseri, ma unicamente ad un livello potenziale, allo stesso modo bisogna riconoscere che essa avviene nelle radici dei tempi, ossia in una dimensione che è solo virtualmente temporale, ma che dona già linfa e nutrimento al corso successivo della temporalità stessa.

Il contenuto forse più fecondo di questo brano è comunque quello che riguarda la distinzione dell'azione divina nei due momenti della *prima conditio* e dell'*administratio*: entrambi i frangenti denotano infatti, secondo quanto Agostino lascia intendere, un'azione divina di tipo creativo. Mentre però nel primo caso (*tunc*) si tratta di una creazione in senso forte, quella che comunemente è detta *creatio ex nihilo*, nel secondo caso Dio agisce creativamente a partire dalle creature che già esistono. Si tratta solo di un utilizzo improprio del verbo *creare*, o di un ripensamento che mette in discussione il dato scritturistico della *quies* divina?

Certamente questa seconda ipotesi deve essere esclusa, al pari però, credo, della prima. A mio avviso infatti Agostino, affermando paradossalmente che Dio continua a creare mediante gli esseri che già esistono, intende con consapevolezza ribadire la necessità già in precedenza segnalata che Dio offra costantemente il proprio sostentamento alla creazione. Ciò significa che, affinché il cosmo possa continuare ad

¹⁴ *Gn. litt.* V, iv, 11 (CSEL 28/1, pp. 144-145, xviii-xi).

¹⁵ Cfr. *Gn. litt.* IX, iii, 5, dove Agostino istituisce un significativo paragone tra la terra, luogo che accoglie il seme dei vegetali e offre le condizioni materiali perché esso si sviluppi pienamente, e il grembo materno, che accoglie il seme e presiede alla procreazione dei figli.

esistere, il Creatore deve ad ogni istante rinnovare il proprio apporto creativo nei confronti dell'universo.

Questa presenza stabile e senza soluzione di continuità si manifesta nella partecipazione divina allo sviluppo della storia cosmica mediante l'*administratio* dell'avvicendamento dei singoli esseri finiti. Si tratta insomma di permettere che venga perpetuata di volta in volta nel corso dei secoli la catena causale immessa nel cosmo grazie al conferimento della *virtus generandi* agli elementi primordiali. Sono d'accordo con Boyer nel considerare l'azione, mediante la quale Dio continua ad operare amministrando il cosmo con l'aiuto delle ragioni causali, non come semplicemente direttiva, ma come un'azione produttrice e creatrice¹⁶. Mi sembra inoltre che questo sia un elemento non trascurabile, che può essere opposto alla convinzione di coloro che hanno preteso di fare di Agostino un sostenitore della piena autonomia dello sviluppo della vita, e quindi, in ultima analisi, un fautore della moderna teoria evoluzionista.

L'affermazione riguardante l'esistenza di due distinte modalità creatrici esercitate in rapporto ai vegetali che popolano la terra induce Agostino a precisare l'esatto istante in cui avvenne il passaggio dalla *prima conditio* all'*administratio*. Esso coincide, come detto in precedenza, con la menzione della fonte d'acqua che viene operata in *Gen 2, 6*:

«Quod autem sequitur: *Fons autem ascendebat de terra, et irrigabat omnem faciem terrae*; hinc iam, quantum arbitror, intimatur quae fiant secundum intervalla temporum ex prima illa conditione creaturarum, ubi facta sunt omnia simul. et recte ab eo coepit elemento, ex quo cuncta genera nascuntur uel animalium uel herbarum atque lignorum, ut agant temporales numeros suos naturis propriis distributos. omnia quippe primordia seminum, siue unde omnis caro siue unde omnia fruteta gignuntur, humida sunt, et ex humore concrescunt. Insunt autem illis efficacissimi numeri, trahentes secum sequaces potentias ex illis perfectis operibus Dei, a quibus in die septimo requieuit».

«Per quanto concerne l'espressione seguente: *Una sorgente poi sgorgava dalla terra e irrigava tutta la superficie della terra*, essa già, a mio parere, lascia intendere quali esseri sono creati secondo intervalli temporali a partire dalla prima creazione delle creature, in cui tutte le cose furono compiute simultaneamente. E giustamente il racconto inizia dall'elemento dal quale nascono tutte le specie di animali, di erbe e di piante, affinché portino a compimento le potenzialità temporali assegnate loro conformemente alla propria natura. Infatti tutti i semi primordiali, sia quelli da cui deriva ogni tipo di carne, sia da quelli da cui provengono tutti i tipi di vegetali, sono umidi e si sviluppano a partire dall'elemento umido. Al loro interno vi sono inoltre efficacissimi principi di sviluppo che portano con sé le potenzialità derivanti dalle opere compiute da Dio, dalle quali egli si riposò il settimo giorno»¹⁷.

L'episodio della creazione di una fonte d'acqua capace di irrigare l'intera superficie terrestre svolge dunque in primo luogo la funzione di descrivere il passaggio dalla *prima*

¹⁶ Cfr. C. Boyer, "La théorie augustinienne des raisons séminales", *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de St. Augustin*, Marzorati, Milano 1970, pp. 35-69, pp. 45-46.

¹⁷ *Gn. litt.* V, vii, 20 (CSEL 28/1, p. 150, ii-xiv).

conditio creaturarum, svoltasi in maniera simultanea, alla creazione temporale degli esseri che tutt'ora avviene diacronicamente. Benché Agostino non ricorra espressamente in questo secondo caso al verbo *creare*, ho ritenuto opportuna, conformemente al contenuto di V, vi, 11 precedentemente esaminato, l'attribuzione di un significato ad esso analogo alla forma verbale *fiant*.

L'espressione *secundum intervalla temporum* deve essere messa in relazione con le espressioni *temporales numeros* ed *efficacissimi numeri* che compaiono nel corso del testo. Questo accostamento è il risultato di una serie di affermazioni contenute nei paragrafi precedenti a proposito dello sviluppo fisico degli esseri creati. In V, v, 14 Agostino, utilizzando una formula che conferma l'accostamento proposto, afferma che le piante furono prodotte nella *prima conditio* non in senso compiuto, ma ricevendo *omnes numeros eorum, quos per tempora exsereret secundum suum genus, ossia potentialiter in numeris, qui per congruos temporum motus exsererentur*, mentre in V, vi, 19 ribadisce che esse si sviluppano *per moras temporum, quae tunc non erant*.

È chiaro che ci troviamo in presenza della concezione già individuata nei testi precedenti, presentata però qui con maggior rigore. In questo testo si trovano infatti menzionati insieme i tre elementi fondamentali ai fini della comprensione del significato della dottrina delle *rationes causales*: carattere potenziale e normativo, sviluppo diacronico, razionalità specifica. In assenza di uno di questi tre dati sarebbe impossibile comprendere appieno le intenzioni agostiniane legate all'impiego di tale dottrina.

La creazione originaria consiste dunque nella collocazione all'interno degli elementi materiali di principi potenziali di direzione (*numeri*) dello sviluppo degli esseri futuri. Tali principi esercitano la loro funzione direttiva scandendo ordinatamente e "ritmicamente" la successione degli intervalli di tempo necessari allo sviluppo degli esseri. Essi in ultima analisi costituiscono la ragione fondativa del nesso che lega la temporalità alla parabola della maturazione fisica dei viventi. L'assegnazione delle porzioni temporali ai singoli viventi non avviene in maniera casuale, ma al contrario in maniera razionale e specifica: ciò significa che essa trova la propria ragion d'essere nella distinzione tra le diverse *rationes* innestate negli elementi originari, dalle quali discendono altrettante tipologie di creature animali e vegetali. È in questo senso che Agostino può definire i movimenti dei tempi mediante l'attributo *congruos*, ed è alla luce di questa convinzione che egli ricorre insistentemente ad espressioni quali *naturis propriis, secundum suum genus, pro suo quaeque genere*.

Bisogna infine aggiungere che l'assegnazione di determinati limiti cronologici non riguarda solamente gli estremi dell'esistenza dei singoli esseri, ma che ciascuna fase del loro sviluppo è circoscritta e ordinata mediante l'esaurimento di una misura temporale stabilita razionalmente in base alla loro natura specifica. Troveremo una conferma relativa a questa considerazione allorché affronteremo la questione relativa alla creazione

del primo uomo, posto in essere presumibilmente secondo Agostino già nel pieno della sua maturità fisica¹⁸.

La seconda funzione che Agostino attribuisce alla menzione della sorgente effettuata in *Gen 2, 6* concerne il ruolo attivo assegnato all'elemento acquatico, che risulta in qualche modo analogo a quello messo in luce in rapporto all'elemento terrestre. Occorre in primo luogo fare attenzione alle formulazioni impiegate dal vescovo d'Ippona per non rischiare di sovrapporre elementi che devono invece essere distinti. Egli infatti sostiene che, all'interno del sostrato materiale costituito dagli *elementa mundi*, che tradizionalmente sono individuati nell'aria, nel fuoco, nella terra e nell'acqua, vengono collocati i *primordia seminum*, espressione che ho tradotto con "semi primordiali". All'interno di questi ultimi sono presenti a loro volta i principi "numerici" dello sviluppo degli esseri futuri.

Ha ragione innanzitutto Holl quando distingue i *primordia seminum*, formula che egli traduce ricorrendo al vocabolo tedesco *Ursamen*, da un lato da dagli *Elemente*, ossia dal contesto materiale in cui sono inseriti, dall'altro dai *Nachweltsamen*, ossia dai semi che conoscono la propria esistenza nel mondo attuale¹⁹. A partire da questa distinzione riguardante le differenti tipologie di realtà, deve essere indagata la relazione che intercorre da un lato tra i *primordia seminum* e gli *elementa mundi*, e dall'altro tra i *primordia seminum* e gli *efficacissimi numeri* di cui parla il testo.

La terminologia agostiniana sembra infatti istituire tra questi elementi una relazione di inerenza materiale, nel quale la realtà dotata di maggiori dimensioni conterrebbe sempre a sua volta quella in possesso di un'estensione inferiore. Dal testo che stiamo prendendo in esame si ricava infatti l'impressione che i semi primordiali, per quanto in possesso di uno statuto differente da quello che caratterizza i semi ordinari, siano collocati materialmente nel sostrato elementare, in questo caso quello terrestre irrigato dalle acque, e che al loro interno siano posti dei principi capaci di dirigere lo sviluppo futuro dei viventi. Il fatto poi che Agostino li descriva come *umida* sembra essere un segnale inequivocabile del possesso di una natura di tipo fisico.

Non bisogna tuttavia lasciarsi ingannare da questa parvenza, dal momento che Agostino stesso è perentorio nel negare qualsiasi rapporto di inerenza corporea tra i termini appena elencati. Commentando infatti la sentenza presente nelle Scritture, secondo cui gli uccelli vennero posti in essere a partire dall'elemento acquatico, il vescovo d'Ippona afferma che le ragioni causali degli esseri futuri sono *incorporaliter corporeis rebus intextae*²⁰. Tale affermazione è molto importante perché sintetizza e chiarisce il pensiero agostiniano. Le ragioni causali sono infatti da un lato considerate pienamente inerenti al mondo creato, aspetto questo già di per sé estremamente considerevole perché distingue, come detto nel primo capitolo, la formulazione agostiniana di tale

¹⁸ Cfr. C. Boyer, "La théorie agustinienne", cit., p. 51.

¹⁹ Cfr. Holl, *Seminalis Ratio*, cit., p. 50.

²⁰ Cfr. *Gn. litt.* IV, xxxiii, 52.

dottrina da quella stoica e da quella plotiniana. Per esprimere con incisività questa relazione di immanenza Agostino ricorre alla forma participiale del verbo *intexo*, richiamandosi così ad un'immagine tratta dal vocabolario tessile.

L'espressione avverbiale *incorporaliter* è altrettanto decisiva perché chiarisce le modalità di questa relazione di inerenza. Tra gli *elementa mundi*, a cui nell'espressione sopra citata corrispondono i termini *res corporeae*, e le *rationes intextae* non vige un rapporto di inerenza per cui i primi contengano fisicamente le seconde, a loro volta dotate di estensione spaziale. L'essere *intextae* delle ragioni in occasione della *prima conditio* è un'azione che avviene non solo istantaneamente, *simul*, ma anche in un modo immateriale e incorporeo, *incorporaliter*.

Questo dato permette quindi di gettare una luce nuova anche sull'entità dell'altra relazione presa in esame, quella vigente tra le *rationes intextae* e gli *efficacissimi numeri*. Questi ultimi non appartengono alle *rationes* nel modo in cui le potenzialità di sviluppo di un essere appartengono alla sua struttura corporea. Non mi sembra quindi che possa essere individuata una distinzione significativa tra i due elementi della relazione, ma che piuttosto tra di essi intercorra un legame causale per cui le *rationes* esplicitino a livello effettivo l'insieme dei dati intelligibili iscritti potenzialmente e non materialmente nel proprio statuto.

Al pari dei semi ordinari, dai quali si distinguono per la loro natura immateriale, i *primordia seminum* traducono in atto il proprio contenuto potenziale mediante l'interazione che essi intrattengono con il sostrato materiale costituito dagli elementi originari. L'analisi della spiegazione agostiniana relativa alla creazione delle piante e dei vegetali ha messo in luce come l'elemento terrestre e l'elemento acquatico esercitino una funzione in questo senso decisiva. Prendendo le mosse dalla constatazione che ancora oggi le creature di questo tipo derivano la propria esistenza e gli elementi necessari al proprio sostentamento dalla cooperazione tra il suolo e l'elemento liquido, Agostino attribuisce un ruolo "attivo" agli elementi terrestre e acquatico in occasione dello sviluppo originario delle ragioni causali.

Si delinea quindi una distinzione nell'ambito degli elementi a partire dai quali la realtà cosmica riceve la propria costituzione: da un lato vi sono quelli capaci di produrre e accogliere, ma non a partire unicamente da sé stessi, determinate specie di viventi, dall'altro vi sono quelli che mediante una mutua cooperazione (terra, acqua) sono in grado di generare la vita e di aiutare i primi a portare a compimento la propria funzione²¹.

Sono stati dunque analizzati i testi più significativi del libro quinto del *De Genesi ad litteram*, nei quali viene interpretata la descrizione biblica della creazione delle piante. Bisogna ora considerare alcuni brani, tratti dalla parte conclusiva del medesimo libro, che sono decisivi ai fini di delineare correttamente il significato dell'azione provvidenziale

²¹ Cfr. Boyer, "La théorie agostinienne", cit., pp. 47-48; Holl, *Seminalis Ratio*, cit., p. 21.

esercitata da Dio in rapporto al mondo mediante il ricorso alle ragioni causali poste originariamente in esso.

Agostino, dopo aver delineato i tre modi di essere nei quali si presentano le creature, e dopo aver discusso i primi due di essi, ripone il proprio interesse sulla considerazione della terza modalità ontologica degli esseri creati. Sviluppando la discussione a proposito di questo tema, il vescovo d'Ippona avverte la necessità di opporsi ad un'opinione sostenuta da alcuni pensatori in rapporto alla relazione Dio-mondo:

«Sunt enim, qui arbitrentur tantummodo mundum ipsum factum a deo, caetera iam fieri ab ipso mundo, sicut ille ordinavit et iussit; deum autem ipsum nihil operari».

«Ci sono alcuni, i quali ritengono che solamente il mondo è stato fatto da Dio, mentre tutte le altre cose esistono a partire dallo stesso mondo secondo il comando e l'ordine di Dio, mentre Dio stesso non opera più nulla»²².

La tesi che Agostino intende confutare è esposta molto chiaramente: essa prevede che Dio sia stato l'autore unicamente del mondo creato in origine, mentre tutto ciò che dopo la creazione originaria è apparso e continua ad apparire sulla scena cosmica deriverebbe certo in conformità al comando espresso dalla volontà divina, ma in ultima analisi unicamente *ab ipso mundo*. Traducendo questa tesi nel contesto del discorso del *De Genesi ad litteram*, ci si troverebbe di fronte ad una situazione in cui Dio avrebbe creato l'intero universo e le *rationes causales* della totalità dei viventi durante la *prima conditio*, per poi dedicarsi nel corso dell'*administratio* unicamente a "verificare", ritiratosi dal mondo, che queste ultime in maniera autonoma portino a compimento le leggi naturali ad esse affidate.

Questa ipotesi, la cui paternità non viene precisata²³, come fa notare lo stesso vescovo d'Ippona, si oppone a due dati acquisiti precedentemente nel corso dell'opera: da un lato essa tradisce quanto la Scrittura afferma in *Gv* 5, 17, dall'altro non tiene conto del fatto che, se anche Dio facesse mancare per un solo momento la propria presenza al mondo, quest'ultimo perdendo il contatto con la sua *ratio subsistendi* cesserebbe all'istante di esistere. Nonostante siano sufficienti queste osservazioni per mostrare l'errore presente nell'ipotesi presa in esame, Agostino sente l'esigenza di precisare ulteriormente quale sia la natura dell'azione divina che si esercita in rapporto al mondo nel frangente dell'*administratio*:

²² *Gn. litt.* V, xx, 40 (CSEL 28/1, p. 163, xxii-xxiv).

²³ Secondo Edmund Hill, potrebbe trattarsi di «a naive Christian variation on the Stoic idea of a "world soul"». Cfr. Augustine, *On Genesis: A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The Literal Meaning of Genesis*, Introductions, translations and notes by E. Hill, Hyde Park (NY): New York City Press, 2002, p. 296, n. 29.

«Sed plane, si aliquam creaturam sic eum nunc instituere putauerimus, ut genus eius primae illi suae conditioni non inseruit, aperte contradicimus dicenti scripturae, quod consummauerit omnia opera sua in die sexto. secundum illa enim genera rerum, quae primo condidit, noua eum multa facere, quae tunc non fecit, manifestum est. nouum autem genus instituere credi recte non potest, quotiam tunc omnia consummuit. mouet enim occulta potentia uniuersam creaturam [...] esplica saecula, quae illi, cum primum condita est, tamquam placita indiderat, quae tamen in suos cursus non explicarentur, si ea ille qui condidit, prouido motu administrare cessaret».

«Se, con franchezza, supponessimo che Dio crei ora una qualche creatura, la cui specie non sia stata incorporata durante la creazione primordiale, contraddiremmo apertamente quanto dice la Scrittura, che cioè Dio portò a compimento tutte le sue opere al termine del sesto giorno. È infatti manifesto che, secondo le specie di creature che creò in origine, Dio crea un gran numero di nuovi esseri, che allora non fece. Non si può invece credere ragionevolmente che Dio crei una nuova specie, poiché tutte le specie furono allora portate a compimento. Dio dunque con un'occulta potenza conferisce un impulso all'intera creazione; [...] in questo modo egli dispiega i secoli che, creati nella creazione originaria, pose nel mondo come avvolti. Questi tuttavia non esplicherebbero il proprio corso se Colui che li ha creati cessasse di dirigerli con la sua azione provvidenziale»²⁴.

Questo brano agostiniano è ricco di importanti implicazioni filosofiche che si possono sintetizzare nel modo seguente. La *prima conditio*, se correttamente intesa, deve essere spiegata come la creazione della totalità delle specie viventi che sarebbero apparse nel corso del tempo sulla scena del mondo. Il testo non precisa se tale creazione abbia riguardato tutte le specie di viventi che Dio avrebbe potuto creare, né se nel corso dei tempi esse siano apparse nello stesso momento o secondo fasi e periodi distinti, ma assicura in conformità alle Scritture che nessuna specie di viventi presente sulla terra può vantare una provenienza differente rispetto all'originaria creazione divina.

In secondo luogo, come in precedenza, l'azione divina, i cui effetti si ripercuotono temporalmente in rapporto al mondo, viene descritta nei termini di una creazione. Se in precedenza essa era stata descritta da Agostino come un creare a partire da esseri che già esistono, in questo brano viene caratterizzata come una produzione continua di nuovi viventi *secundum illa genera rerum*. Mentre l'affermazione di una creazione a partire da esseri già esistenti pone l'accento sulla distinzione rispetto all'operare *ex nihilo* messo in atto da Dio durante la *prima conditio*, l'atto di vincolare l'operare divino ad un'azione rivolta alle specie originariamente create evidenzia il rapporto di assoluta dipendenza dello sviluppo cosmico rispetto alle condizioni eternamente dettate da Dio.

Nel mondo quindi si riscontrano sicuramente i risultati di una vicenda progressiva, di una "evoluzione" – termine che non va inteso in un senso tecnico riconducibile al moderno paradigma scientifico - ma essi non per questo devono essere compresi come una testimonianza di una deriva imprevista da Dio al momento della fondazione cosmica. Quando Agostino afferma che Dio crea *multa nova* che non videro la luce al momento

²⁴ *Gn. litt.* V, xx, 41 (CSEL 28/1, pp. 164-165, xiii-iii).

della *prima conditio*, si riferisce chiaramente alla creazione di esseri individuali, non all'apparizione nel mondo di nuove e impreviste specie. Per quanto riguarda le specie dei viventi, è infatti ragionevole affermare che Dio *tunc omnia ea consummavit*. Non appartiene inoltre ad Agostino nemmeno la convinzione che a partire da specie determinate poste in essere direttamente da Dio possano derivare in maniera autonoma (per via evolutiva o regressiva) tipologie di viventi differenti. In questo senso, la posizione del vescovo d'Ipbona è irremovibile e nota: *de grano tritici non nascatur faba vel de faba triticum vel de pecore homo vel de homine pecus*²⁵.

La sezione conclusiva del testo precisa invece in altro modo quale sia il tenore dell'azione divina in rapporto al mondo. Essa possiede per Agostino una natura difficilmente descrivibile: si tratta infatti di una *occulta potentia* capace di dispiegare l'intera vicenda cronologica del cosmo, riposta al suo interno come avvolta su se stessa (*plicita*) nell'istante della creazione. Questa *occulta potentia*, che dunque viene esercitata mediante una dinamica di tipo provvidenziale (*provido motu*), rappresenta ad un tempo la *ratio essendi* e la *ratio subsistendi* della totalità della creazione, che risulta dunque pienamente dipendente dall'azione costante e ininterrotta esercitata dall'*administratio* divina.

Questo testo, al pari di quello citato poco sopra dal libro nono, possiede a mio avviso un'importante valenza teoretica, soprattutto in rapporto alla pretesa avanzata nel secolo scorso di accostare il pensiero agostiniano alla moderna visione evoluzionistica. Esso infatti presenta una modalità relazionale coinvolgente i due poli della creazione, Dio e mondo, completamente incompatibile con qualsiasi teoria dell'evoluzione considerata in senso stretto.

Dio e mondo non sono infatti due estremi separati di una relazione a distanza, isolabili l'uno dall'altro e perciò stesso ipostatizzabili. Questo non fa di Agostino un fautore del panteismo, poiché ai suoi occhi Dio non è *nel* mondo, e neppure il mondo è divino, ma è invece il mondo, la creazione, ad essere *in* Dio, è il mondo a trovare in Dio la propria ragion d'essere e la possibilità stessa di continuare ad esistere.

L'affermazione secondo cui Dio non crea alcuna specie nuova all'infuori di quelle create in origine, se considerata indebitamente separata dal contesto, potrebbe sembrare un elemento giocato a favore di una possibile visione evoluzionistica. Essa infatti potrebbe essere letta come un'interruzione del vincolo che avrebbe unito Dio e mondo unicamente in occasione della creazione, la quale a sua volta assumerebbe i tratti del conferimento dell'essere ad un insieme di realtà, abbandonate poi ad un destino autonomo. Potrebbe sembrare insomma che Dio sia stato l'autore di un certo numero di specie di esseri create in origine, a partire dalle quali sarebbe possibile ipotizzare una derivazione autonoma per via evolutiva di altre specie. Se però viene contestualizzata, se viene ricondotta ad una posizione filosofica secondo cui Dio perpetua la propria azione

²⁵ Cfr. *ivi* IX, xvii, 32.

all'interno del cosmo portando a compimento gli elementi specifici in esso posti a livello potenziale, essa perde all'istante la propria legittimità. Nel cosmo può sicuramente esistere uno sviluppo della vita, ma esso non si muove mai al di fuori di quelle specie, di cui Agostino afferma che Dio *tunc omnia ea consummavit*.

Sul versante opposto, occorre smarcare la posizione agostiniana dalle maglie di un rigido fissismo. L'affermazione secondo cui Dio pose nella creazione l'insieme dei secoli *tamquam plicata* potrebbe infatti lasciar pensare alla vicenda temporale del cosmo come ad un blocco preconstituito e da sempre definito. Questo comporterebbe che la totalità degli eventi e dei mutamenti cronologici perderebbe la propria autonomia, dovendo essere interpretata alla stregua della mera esecuzione di contenuti predeterminati nella loro interezza. Se dunque tutto fosse esistito nel suo stato attuale all'interno dell'insieme dei tempi già costituito originariamente, non si potrebbe a rigor di termine impiegare i termini "mutamento", "sviluppo", "processo" né in campo storico né in ambito fisico.

Agostino però intende affermare che, al momento della *prima conditio*, Dio dotò la creazione della facoltà di sviluppare le potenzialità poste al suo interno, stabilendo, come condizione necessaria per questo processo di attualizzazione, l'esistenza di una porzione di estensione temporale corrispondente a ciascuna di esse. Non credo quindi che si debba comprendere l'immagine agostiniana come se i contenuti effettivi dei tempi fossero da sempre in essi impressi come in un nastro, disavvolgendo il quale si assisterebbe unicamente al loro passivo scorrere l'uno dopo l'altro. Ciò che sin dall'origine è *tamquam plicatum* non sono i contenuti dei *saecula*, ma l'insieme delle condizioni del divenire temporale. Nell'affermazione agostiniana non sembra esserci spazio né per una sorta di fissismo né per un rigido predeterminismo.

Ritornando alla necessità di chiarire il rapporto intercorrente tra la dimensione divina e quella mondana, Agostino insiste sull'intima dipendenza della seconda dalla prima, prendendo posizione contro uno degli elementi filosofici che sarà forse maggiormente valorizzato a livello scientifico all'interno del paradigma evolucionistico di stampo darwiniano, il caso:

«Nec omnino audiendi sunt qui putauerunt sublimes quidem mundi partes, id est a confinio corpulentioris aeris huius et supra, diuina prouidentia gubernari; hanc autem imam partem terrenam et humidam, aerisque huius uicinioris qui terrarum et aquarum exhalationibus humescit, in quo uenti nubesque consurgunt, casibus potius et fortuitis motibus agitari».

«Non dobbiamo inoltre prestar ascolto a coloro che ritengono che dalla divina provvidenza sono governate solo le regioni più eminenti del mondo, cioè quelle che si trovano al margine esterno e al di sopra della nostra atmosfera più densa, mentre la parte inferiore che comprende la terra, le acque, e l'atmosfera a noi più prossima, che trattiene le esalazioni della terra e delle acque, nella quale si formano i venti e le nubi, è piuttosto sconvolta da eventi casuali e da moti fortuiti»²⁶.

²⁶ *Ivi* V, xxi, 42 (CSEL 28/1, p. 165, viii-xiv).

Questo brano suona come una conferma esplicita di quanto lo stesso Agostino aveva lasciato intendere in precedenza. Ogni modalità di pensiero che concepisca una relazione estrinseca tra Dio e mondo, come nello specifico potrebbe essere quella epicurea, nella quale quest'ultimo sia isolabile da ogni relazione con il primo, deve essere destituita di plausibilità. Non solo l'azione provvidenziale divina non può essere disgiunta dalla creazione, ma neppure può essere limitata alla sua parte superiore, facendo così in modo che la rimanente porzione mondana rimanga in balia della più cieca casualità.

La parte conclusiva del capitolo a cui il precedente brano appartiene è in questo senso ancor più perentoria:

«[...] ore suo salvator, cum dicit unum passerem non cadere in terram sine dei voluntate, et quod fenum agri post paululum mittendum in clibanum, ipse tamen uestiat; nonne confirmat non solum totam istam mundi partem rebus mortalibus et corruptibilibus deputatam, uerum etiam uilissimas eius abiectissimasque particulas divina prouidentia regi?».

«Il Salvatore, dicendo di propria bocca che non cade in terra un solo passero senza che Dio non lo voglia, e che Dio riveste l'erba dei campi nonostante poco dopo sia destinata ad esser gettata in forno, non conferma forse che non solo tutta questa parte del mondo assegnata alle creature mortali e corruttibili, ma invero anche le sue parti più vili e più abiette sono governate dalla divina provvidenza?»²⁷.

Agostino ricorre alla citazione di due versetti del secondo Vangelo (*Mt 10, 29, Mt 6, 10*) per avvalorare la tesi della dipendenza totale della creazione dalla continua presenza divina, esercitantesi continuamente sotto forma di una provvidenziale *administratio* delle vicende del cosmo. Essi infatti suggeriscono come non solo la parte inferiore del mondo non sfugga ai dettami della volontà divina, ma come ad essa facciano capo persino gli eventi apparentemente più insignificanti e privi di importanza.

Da capo, questo non significa che la creazione venga destituita della sua autonomia e della sua libertà, ma semplicemente che Dio è presente, conosce e permette che essa segua il proprio corso naturale. Si è inoltre accennato al fatto che la valorizzazione agostiniana della presenza del mondo in Dio, e la conseguente critica dell'ammissione di ogni forma di casualità indipendente, costituiscano un argomento decisivo contro la pretesa di fare del vescovo d'Ippona un evoluzionista *ante litteram*.

Senza entrare eccessivamente nel dettaglio, basti tenere a mente che una delle componenti principali della spiegazione evolutiva di tipo darwiniano (che si distingue in questo senso dal modello lamarckiano) è costituito dal massiccio intervento del "caso" nella variazione improvvisa del patrimonio genetico individuale. Tale intervento (la cui funzione è riassumibile nella produzione di variazioni nell'ambito del processo di

²⁷ *Ibid.* (CSEL 28/1, pp. 165-166, xxv-vi).

trascrizione e traduzione della sequenza nucleotidica di un gene nella sequenza di aminoacidi della proteina ad esso corrispondente) è un dato che deve essere presupposto alla stessa selezione naturale, la quale agisce infatti unicamente sulle varianti fenotipiche prodottesi in seguito ai vari mutamenti genetici. Sia che si possa parlare di “casualità”, sia che invece sia più opportuno parlare di “non-direzionalità” o di “non-intenzionalità”²⁸, ritengo che Agostino non sarebbe stato disposto a lasciare alcuno spiraglio ad un simile elemento concettuale neppure, per usare le sue stesse parole, *in eius vilissimis abiectissimisque particulis*.

È bene riflettere su di un ultimo testo, con il quale Agostino suggella e sintetizza la riflessione svolta nelle pagine del libro quinto, per poi passare all’esame dei brani più significativi contenuti nel libro successivo.

Per esprimere lo statuto della creazione delle opere avvenuta in occasione della *prima conditio* e il legame che intercorre tra quest’ultima e il frangente dell’azione divina che prende il nome di *administratio*, il vescovo d’Ippona decide di ricorrere ad un registro di tipo metaforico. Egli fa infatti riferimento alla bellezza di un albero (*arbor*) nel pieno della sua maturità, sviluppatosi secondo una precisa scansione temporale a partire dalle radici (*a radice*), a loro volta derivanti da un germe (*germen*) piantato nel terreno. Tuttavia, quest’ultimo non sembra essere il punto terminale della catena causale soggiacente allo sviluppo completo dell’albero:

«Porro illud germen ex semine: in semine ergo illa omnia fuerunt primitus, non mole corporeae magnitudinis, sed ui potentiaque causali. nam illa magnitudo, copia terrae humorisque congesta est. sed illa in exiguo grano mirabilior praestantiorque uis est, qua ualuit adiacens humor commixtus terrae tamquam materies uerti in ligni illius qualitatem, in ramorum diffusionem, in foliorum uiriditatem ac figuram, in fructuum formas et opulentiam, omniumque ordinatissimam distinctionem. quid enim ex arbore illa surgit aut pendet, quod non ex quodam occulto thesauro seminis illius extractum atque depromptum est?».

«Inoltre il germe deriva dal seme: nel seme dunque erano presenti da principio tutti quegli elementi, non secondo la grandezza della loro estensione corporea, ma sotto forma di una forza e potenza causale. Infatti quella mole imponente si costituì grazie all’abbondanza di terra e di umidità. Ma la forza che risiede in un piccolo granello è più mirabile e notevole, e grazie ad essa l’umidità circostante, congiunta alla terra, forma una specie di materia che si muta nel legno di quella qualità, nella proliferazione dei rami, nel colore verde e nell’aspetto delle foglie, nella costituzione e nell’abbondanza dei frutti e nell’ordinatissima distinzione di tutti questi elementi. Che cosa dunque sorge o pende dall’albero, che non sia estratto o ricavato da quella sorta di tesoro segreto che è il seme?»²⁹.

²⁸ E. Boncinelli, *Le forme della vita. L’evoluzione e l’origine dell’uomo*, Einaudi, Einaudi 2006², p. 12: «Non si tratta quindi di una casualità incondizionata ma di una casualità specificamente riferita a un’ipotetica direzionalità degli eventi evolutivi. Più che di *casualità* si dovrebbe parlare di *non-direzionalità* o di *non-intenzionalità*».

²⁹ *Gn. litt.* V, xxiii, 44 (CSEL 28/1, pp. 167-168, xix-iv).

Come detto, Agostino, per spiegare la natura delle opere compiute da Dio nel corso della *prima conditio*, si affida alla descrizione dello sviluppo fisico di un albero. Che quest'immagine rivesta questo particolare significato è confermato dal fatto che nel paragrafo seguente il vescovo d'Ippona paragona esplicitamente il processo che dal granello conduce all'albero formato a quello che dagli elementi potenziali contenuti nella creazione originaria conduce all'apparizione di esseri dotati di una costituzione attuale (*Sicut autem in ipso grano...ita ipse mundus cogitandus est*)³⁰.

Come aveva già fatto precedentemente nel corso del quinto libro, Agostino opera una distinzione tra la natura del *germen* e quella che appartiene alla realtà in questo passo denominata *semen*. È evidente che quest'ultima realtà non deve essere equiparata a quella dell'ordinario seme di natura fisica che si pone all'origine del processo biologico di sviluppo degli esseri: questo ruolo spetta propriamente alla realtà che riceve da Agostino l'appellativo di *germen*. Non posso a questo proposito che rifarmi alla spiegazione fornita da Holl³¹: tutti i tentativi di tradurre il contenuto della realtà indicata da Agostino mediante il termine *semen* ricorrendo ai vocaboli "germi originari" (*Urkeime*), "potenze germinali" (*Keimkräfte*), "principi seminali" (*Samengründe*) si rivelano inadatti. Il *germen* agostiniano rappresenta solo un prodotto intermedio tra il *samen* e l'esito terminale del suo processo di sviluppo. Il concetto di "seme" possiede perciò un valore semantico più ampio rispetto a quello che appartiene al concetto di "germe".

Considerando la dinamica di attuazione della *ratio seminalis*, alla quale propriamente in questo contesto rimanda il termine *samen*, occorre rimarcare che in essa coesistono in modo immateriale la ragione preesistente (*präexistierende Gedanke*) di sviluppo degli esseri e la rispettiva potenza attuativa (*bewirkende Kraft*). Entrambe le componenti (razionale e causale) si compenetrano e procedono unitamente secondo la totalità degli stadi di sviluppo degli organismi, i quali vanno dal seme fisico (*germen*) come fattore iniziale al vivente pienamente formato come fattore finale: il seme fisico rappresenta quindi a livello materiale il primo stadio di sviluppo degli organismi vegetali e animali, ma deve essere distinto dal principio immateriale che rende possibile e dirige l'intero processo di maturazione organica. Il chiarimento di questa distinzione permette di precisare dunque secondo Agostino il significato della creazione potenziale negli elementi originari.

Proprio gli elementi originari costituiscono l'oggetto della seconda osservazione che è possibile precisare in rapporto al brano citato. Esso infatti, facendo riferimento agli elementi terrestri e acquatici, opera un'interessante considerazione riguardo alla loro funzione. Ho in precedenza notato che essi posseggono una sorta di facoltà attiva che permette loro di condurre a compimento le potenzialità insite al loro interno e di avviare

³⁰ Cfr. *ivi* V, xxiii, 45.

³¹ Cfr. Holl, *Seminalis Ratio*, cit., p. 41.

il processo di sviluppo delle potenzialità presenti negli elementi in questo senso non auto-sufficienti. Si deve ora integrare questa affermazione notando che è propriamente la *vis* presente nelle *rationes intextae* ad essere il principio attivo di sviluppo dei viventi, mentre gli elementi acquatico e terrestre svolgono una funzione di “attivazione” delle potenzialità ad essi affidate. Mi sembra quindi corretto definire il contesto elementare nel quale operano le ragioni causali non come un “principio di attività”, ma come un “principio di attivazione”. Essi rappresentano la capacità di accogliere e sviluppare materialmente i contenuti presenti nel principio della vita attivo e immateriale posto al loro interno.

Un’ultima sottolineatura deve essere operata in rapporto alla sentenza conclusiva del brano. A livello macroscopico, afferma Agostino, non vi è spazio per alcuna forma che non sia precedentemente contenuta razionalmente e causalmente nel seme (*semen*). Ciò significa non solo che non sono possibili a livello *singolare* mutamenti imprevisi o casuali degli organismi viventi, ma anche, tenuto conto che la totalità delle *rationes* presenti nella creazione venne collocata in essa in principio da Dio, che Dio stesso a livello *generale* è l’origine e il garante di ogni forma di vita che appare nel corso dei tempi sulla scena del mondo.

3 La creazione dell’uomo: *rationes causales*, miracolo e natura

La dottrina delle *rationes casuales* è impiegata da Agostino anche nel libro sesto dell’opera per render ragione di un altro episodio di difficile intendimento narrato dalle Scritture, quello cioè della creazione dell’uomo. Non può sfuggire come esso rappresenti un tema di discussione dalla portata assolutamente rilevante, la cui comprensione diventa decisiva ai fini della salvaguardia dell’intero impianto della fede cristiana.

Commentando *Gen 2, 7: Et finxit Deus hominem pulverem de terra et insufflavit in faciem eius flatum vitae. Et factus est homo in animam viventem*, Agostino ancora una volta si trova innanzi al problema costituito dal rapporto tra le due distinte versioni della creazione offerte dal libro della *Genesis*:

«Hic primo videndum est utrum ista recapitulatio sit, ut nunc dicatur quomodo factus sit homo quem sexto illo die factum legimus; an uero tunc quidem cum fecit omnia simul, in his etiam latenter hominem fecit, sicut fenum terrae antequam esset exortum».

«Questo bisogna in primo luogo considerare, se questa sia una ricapitolazione con cui ora si dice in che modo viene creato l’uomo, del quale leggiamo che fu fatto il sesto giorno, o se invece allora, quando creò simultaneamente tutte le creature, tra queste fece in germe anche l’uomo, come l’erba della terra prima che fosse germinata»³².

³² *Gn. litt.* VI,i,1 (CSEL 28/1, p. 170, iv-viii).

Considerando quindi la seconda narrazione scritturistica della creazione umana, il vescovo d'Ipbona presenta una duplice opzione ermeneutica. Da un lato essa potrebbe essere una *recapitulatio* del racconto precedente, che avrebbe la funzione di precisare i particolari riguardanti la modalità (*quomodo*) con cui avvenne la creazione dell'uomo. Dall'altro, in parallelo alla soluzione adottata per dar conto della creazione dell'erba dei campi avvenuta prima che questa potesse germogliare, si tratterebbe dell'attuazione temporale delle potenzialità conferite *latenter* agli elementi in occasione della *prima conditio*. La medesima incertezza viene esposta in termini differenti nel corso del paragrafo seguente: o infatti l'uomo venne in origine creato, in accordo con la tesi della *recapitulatio*, già in possesso della sua forma specifica al pari degli astri, oppure egli al pari degli altri viventi venne creato *in elementis mundis e in occulto*³³.

Il vescovo d'Ipbona sceglie di esaminare in primo luogo l'ipotesi secondo cui il secondo racconto della creazione umana non sarebbe che una *recapitulatio* più particolareggiata di quanto esposto in occasione della prima narrazione genesiaca. Questa soluzione, come detto, implica che l'unica narrazione della creazione dell'uomo sia assimilabile a quella degli astri: essa da un lato riguarderebbe dunque l'essere umano immediatamente nel suo *stato formato*, dall'altro farebbe riferimento ad un evento dallo statuto *istantaneo ed extratemporale*.

Da subito però l'esame del testo delle Scritture tradisce le difficoltà che una simile soluzione esegetica comporta. Non sembra infatti credibile che la creazione dell'uomo mediante il fango e la creazione della donna a partire dalla costola dell'uomo siano elementi simultanei in grado di essere sottratti alla successione temporale³⁴. La medesima considerazione deve essere applicata agli eventi della collocazione dell'uomo all'interno del paradiso e dell'azione mediante la quale quest'ultimo pose un nome ai singoli animali posti al suo cospetto da Dio³⁵. La menzione di questa successione di accadimenti lascia dunque pensare che la Scrittura riconduca la creazione dell'uomo narrata nel secondo capitolo della *Genesi* non alla *prima conditio*, ma all'*administratio* divina che accompagna la vicenda temporale del cosmo.

Scartata dunque la prima soluzione, è necessario esaminare la seconda ipotesi, la quale presenta la creazione del primo uomo e della prima donna nella loro costituzione fisica come l'esito temporale di una precedente fondazione intemporale e potenziale:

«Aliter ergo tunc ambo et nunc aliter ambo: tunc scilicet secundum potentiam per uerbum dei tamquam seminaliter mundo inditam, cum creauit omnia simul, a quibus in die septimo requieuit, ex quibus omnia suis quaeque temporibus iam per saeculorum ordinem fierent; nunc autem secundum operationem praebendam temporibus, qua usque nunc operatur, et oportebat iam tempore suo fieri adam de limo terrae, eiusque mulierem ex uiri latere».

³³ Cfr. *ivi* VI, i, 2.

³⁴ Cfr. *ivi* VI, iii, 4.

³⁵ Cfr. *ivi* VI, iii, 5.

«La creazione di entrambi avvenne quindi allora in un modo, ora in un altro; allora evidentemente furono posti nel mondo mediante il Verbo di Dio in potenza e per così dire allo stato seminale, quando Dio creò simultaneamente tutte le opere dalle quali si riposò il settimo giorno, e dalle quali ogni cosa sarebbe stata fatta, ciascuna al proprio tempo, secondo l'ordine dei secoli; ora invece secondo l'azione che deve prodursi nel corso dei tempi, e con cui sino ad oggi Dio continua ad operare, in base alla quale era già stabilito che al tempo opportuno Adamo fosse tratto dal fango della terra e che la sua donna lo fosse dal fianco dell'uomo»³⁶.

La seconda ipotesi chiamata in causa per rendere ragione della narrazione della creazione umana contenuta nel secondo capitolo della *Genesi* rispecchia dunque lo schema concettuale delineato nel corso del libro quinto a proposito dei due momenti della creazione, come conferma la presenza della consueta opposizione avverbiale *tunc-nunc*. L'uomo e la donna sarebbero stati creati il sesto giorno in maniera istantanea e collocati nel seno degli elementi mondani in uno stato potenziale o seminale. Quando poi ebbe inizio il divenire temporale, essi vennero posti in essere da Dio secondo lo sviluppo dei contenuti posti nelle rispettive ragioni causali mediante il concorso degli elementi materiali. Si noti a tal proposito come il *limus terrae* di cui parlano le Scritture corrisponda all'insieme degli elementi terrestri e acquatico, che, come detto, rivestono per Agostino un'importante funzione di attivazione nel processo di costituzione della vita.

Ulteriori conferme dell'applicazione della dottrina delle ragioni causali alla narrazione della creazione dell'uomo si desumono dal prosieguo del testo. Nel corso della *prima conditio* l'uomo viene per Agostino creato *in involucris primordialibus*³⁷, *invisibiliter*, *potentialiter*, *causaliter*, mentre nella successiva fase dell'*administratio* egli viene alla luce *visibiliter*, *sicut species humanae constitutionis nota nobis est*³⁸.

Benché ritenga che una simile spiegazione sia data *non importune neque absurde*³⁹, il vescovo d'Ippona è pienamente conscio del suo carattere controintuitivo. Negando infatti che in occasione della *prima conditio* l'essere umano sia stato creato sia in uno stato maturo, come se fosse un bambino, sia in una condizione embrionale, l'esegeta potrebbe dar l'impressione di ritenere che l'uomo e la donna in origine neppure esistessero. Agostino individua consapevolmente e con precisione le cause di un simile misconoscimento:

«Hic forte non intelleget. subtrahuntur enim ei cuncta quae nouit, usque ad ipsam seminum corpulentiam. neque enim uel tale aliquid homo iam erat, cum in prima illa sex dierum conditione factus erat. datur quidem de seminibus ad hanc rem nonnulla similitudo, propter illa quae in eis futura conserta sunt; uerumtamen ante omnia uisibilia semina sunt illae causae».

³⁶ *Ivi* VI, v, 8 (CSEL 28/1, p. 176, vii-xiv).

³⁷ Cfr. *ivi* V, vi, 9.

³⁸ Cfr. *ivi* VI, vi, 10.

³⁹ Cfr. *ivi* VI, v, 7.

«Questi però forse non capirà. Gli vengono infatti sottratti tutti gli elementi che gli sono noti, sino ad arrivare alla stessa materialità dei semi. Quando venne costituito nella creazione originaria dei sei giorni, l'uomo non era già infatti qualcosa di simile. Esiste infatti una certa somiglianza tra i semi e ciò di cui trattiamo a causa delle realtà future riposte al loro interno; e tuttavia quelle cause esistono prima di ogni seme visibile»⁴⁰.

La difficoltà di intendere razionalmente il contenuto delle Scritture da parte del semplice lettore viene individuata da Agostino nella progressiva sottrazione al suo intelletto di tutti i dati conoscitivi ad esso familiari. Tale processo di privazione contenutistica culmina con il coinvolgimento del dato minimo di conoscibilità di un oggetto, ossia della sua estensione materiale. Questo testo si riaggancia a quanto ho avuto occasione di dire in precedenza a proposito della distinzione tra *semen* e *germen*: essi si pongono su due livelli ontologici nettamente distinti, il primo dei quali è di ordine razionale e immateriale, il secondo invece di ordine fisico e materiale. Il passaggio dall'uno all'altro piano coincide appunto con il venir meno dell'*ipsa corpulentia seminum*⁴¹.

Il testo in esame esplica inoltre, seppur in modo piuttosto vago, il rapporto intercorrente tra le *causae*, a partire dalle quali trae origine la creazione temporale dell'uomo, e i semi ordinari dotati di una seppur minima *corpulentia*. Agostino parla infatti di una *nonnulla similitudo*, la quale riguarda non tanto lo statuto ontologico delle due realtà, quanto la dinamica in base alla quale esse pervengono all'attuazione del proprio contenuto potenziale.

Dopo aver fornito un'acuta diagnosi della difficoltà che si cela dietro il coglimento del reale significato della narrazione della creazione dell'essere umano, il vescovo d'Ippona offre un consiglio al lettore inesperto che si trovi attanagliato da irrisolvibili incertezze interpretative. Laddove infatti egli non giunga con la ragione, sappia arrivare con la fede, credendo quindi che in occasione della creazione dei sei giorni venne creata la *ratio creandi hominis*, e non la sua *actio creati*⁴².

Dopo aver dedicato alcuni capitoli alla discussione riguardante la possibile distinzione tra la creazione dell'anima e del corpo dell'essere umano, Agostino dimostra di non esser pago della definizione dell'analogia tra la ragione causale e il seme naturale di carattere materiale, espressa precedentemente mediante la formula *nonnulla similitudo*.

Egli infatti, riprendendo le considerazioni espresse nel libro quinto circa le tre distinte modalità ontologiche riguardanti le creature, afferma nuovamente che le singole realtà esistono: 1) *in Verbo Dei*, come entità *non facta, sed aeterna*; 2) come entità poste simultaneamente *in elementis mundi* e destinate ad esser protagoniste di uno sviluppo

⁴⁰ *Ivi* VI, vi, 11 (CSEL 28/1, pp. 177-178, xxiv-v).

⁴¹ Si veda a tal proposito il prezioso commento presente in R. Capdet, "Le raisons causales d'après Saint Augustin", *BLE*, 1 (1949), pp. 209-228, pp. 215-216.

⁴² Cfr. *Gn. litt.* VI, ix, 16.

fisico nel corso dei tempi; 3) come entità *iam facta*, sviluppatasi *ex occultis atque invisibilibus rationibus* secondo la propria appartenenza specifica e ognuna in rapporto al tempo fissato per la propria maturazione. Arrivato a questo punto, Agostino arricchisce il presente elenco menzionando un ulteriore livello ontologico:

«[...] aliter in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur, de rebus ductae quae secundum causas, quas primum condidit, exstiterunt, uelut herba ex terra, semen ex herba. [...] sed etiam ista secum gerunt tamquam iterum seipsa inuisibiliter in occulta quadam vi generandi, quam extraxerunt de illis primordiis causarum suarum, in quibus creato mundo cum factus est dies, antequam in manifestam speciem sui generis exorerentur, inserta sunt».

«[...] in un'altra maniera sono presenti nei semi, al cui interno si rinnovano delle cause quasi primordiali, derivate da quelle realtà che esisterono in conformità alle cause che Dio creò in origine, come le piante erbacee nate dalla terra e il seme nato da quelle piante. [...] Ma inoltre queste cose recano con sé, per così dire, di nuovo se stesse invisibilmente, in una specie di segreta capacità generativa che trassero dalle loro cause primordiali, mediante le quali furono riposte nel mondo creato, quando fu fatto il giorno, prima che fossero innalzate alla forma visibile della propria specie»⁴³.

Nel brano appena citato, Agostino rende evidente la motivazione per cui egli ricorre con una certa frequenza nel corso del *De Genesi ad litteram* all'analogia tra le ragioni originariamente poste negli elementi e i semi ordinari dotati di estensione fisica. Questa consuetudine non si ripete unicamente in nome di una *nonnulla similitudo* esistente tra i due termini, ma trova la propria giustificazione in una motivazione più profonda.

I semi ordinari, al pari di quelli creati in origine, con il concorso degli elementi posseggono la facoltà di formare e di garantire lo sviluppo dei viventi. Essi infatti possiedono, come precisa Agostino, un'*occulta vis generandi*, che consente alle creature delle diverse specie di riprodurre se stesse, di generare *iterum se ipsa*. Questa facoltà posseduta dai semi ordinari, affidati *invisibiliter* a ciascun vivente, non nasce in loro spontaneamente, ma viene ad essi trasmessa *de illis primordiis causarum*, a partire cioè dalle ragioni causali create da Dio nell'istante stesso in cui portò a compimento l'intera creazione mediante la ripresentazione dell'unico giorno.

Questa affermazione chiarisce come i semi ordinari, fattori del perpetuarsi della vita nel corso dei secoli, svolgano la medesima funzione portata a compimento in principio dalle ragioni causali. Mentre queste ultime traggono il loro potenziale dalla creazione immediata ricevuta da Dio e si configurano come energie e leggi di sviluppo immateriali inscritte nella materia, i primi possiedono un'esistenza derivata e uno statuto materiale e corporeo.

Tuttavia, è proprio in base a questa definita analogia funzionale (non più secondo una *nonnulla similitudo*) che i semi ordinari vengono a costituirsi come il quarto livello del

⁴³ *Ivi* VI, x, 17 (CSEL 28/1, pp 182-183, xxiv-xxiii).

medesimo processo di esplicazione causale a cui appartengono i *primordia causarum*⁴⁴. Si spiega così il motivo per cui Agostino li definisce *quasi primordiales causae*: essi esercitano, seppur ad un livello inferiore e derivato, una *vis generandi* immateriale analoga a quella delle ragioni primitive. In base ad essa i semi ordinari contengono le condizioni necessarie ai fini di garantire uno sviluppo razionale e armonico dell'organismo vivente che recano in potenza. Come inoltre fa notare Holl, per quanto riguarda la creazione della prima coppia umana, devono quindi ricevere l'appellativo di *quasi primordiales causae* anche il fango da cui fu tratto Adamo e la costola da cui fu generata Eva⁴⁵.

Dopo aver escluso l'ipotesi della *recapitulatio* a favore di quella della narrazione di due diverse fasi della medesima azione divina, Agostino si trova a dover affrontare un'ulteriore questione riguardante l'origine dell'essere umano, ossia quella relativa allo stato in cui venne creato il primo uomo. È noto infatti che la Scrittura afferma che tale creazione non avvenne *ex parentibus*, ma al contrario *de limo terrae*. Non è altrettanto manifesto, e perciò è necessario indagare questo punto più approfonditamente, se il primo uomo sia stato creato *in aetate perfecta*, oppure in una maniera analoga a quella con cui ancora oggi gli esseri umani vengono concepiti *in uteris matrum*⁴⁶. Come vedremo, questa ardua interrogazione esegetica si trasformerà sotto la penna di Agostino in una questione rivestita di importantissimi elementi teologici e filosofici.

Il tentativo agostiniano di risolvere la presente questione prende le mosse dall'enunciazione di un assunto che risulterà fondamentale ai fini del prosieguo dell'esposizione:

«Utrumlibet enim fecerit, hoc fecit quod deum et omnipotentem et sapientem posse ac facere congruebat. ita enim certas temporum leges generibus qualitatibusque rerum in manifestum ex abdito producendis attribuit, ut eius uoluntas sit super omnia. potentia quippe sua numeros creaturae dedit, non ipsam potentiam eisdem numeris adligauit».

«Quale dei due fosse lo stato in cui creò l'uomo, Dio onnipotente e sapiente fece solo quanto era conveniente che potesse [fare] e che facesse. Assegnò in questo modo alle differenti specie e qualità di esseri che dovevano esser condotte dallo stato latente a quello visibile determinate leggi che regolano i tempi, in modo però che la sua volontà fosse al di sopra di ogni cosa. Mediante la sua potenza infatti attribuì alla creatura le leggi del suo sviluppo, ma non vincolò tale potenza a quelle leggi di sviluppo»⁴⁷.

⁴⁴ Cfr. G. Catapano, "Ragioni causali e ordine della natura in Agostino. A proposito di una tesi di R. Markus", *StudPat*, 48 (2001), pp. 133-141, pp. 136-137.

⁴⁵ Cfr. Holl, *Seminalis Ratio*, cit., p. 40.

⁴⁶ Cfr. *Gn. litt.* VI, xiii, 23.

⁴⁷ *Ibid.* (CSEL 28/1, p. 188, ii-vii).

Se si vuole effettivamente comprendere la modalità con cui venne creato il primo uomo, è necessario secondo il vescovo d'Ippona fare capo al dato fondamentale costituito dalla trascendenza assoluta della volontà divina: *ut eius voluntas sit super omnia*. Essa infatti possiede un valore immediatamente causativo, tanto da costituirsi come potenza capace di stabilire le *temporum leges*, i *numeri* che rendono possibile e determinano il corso del divenire temporale dell'intera creazione. In quanto causa ad un tempo della totalità degli esseri e della totalità delle leggi che regolano la creazione, la volontà divina non può porsi in una posizione di sottomissione rispetto ai suoi effetti: essa dunque stabilisce l'esistenza delle leggi di natura, sottraendosi al momento di questa fondazione al campo stesso della loro applicazione.

Gli effetti di questa considerazione divengono evidenti sin dal successivo paragrafo, dove vengono messe a confronto due differenti modalità in base a cui i medesimi effetti possono esser fatti derivare da identiche cause. Se infatti da un lato l'acqua si tramuta naturalmente in vino attraverso la successione delle singole fasi dello sviluppo della vite (mescolandosi con la terra, nutrendo la pianta attraverso le radici, facendo nascere i grappoli, e poi nella fase dell'invecchiamento e della fermentazione successivi alla pigiatura), è allo stesso tempo possibile che tale conversione avvenga senza bisogno che trascorra alcun intervallo temporale, come avvenne in occasione del banchetto nuziale a Cana. Un secondo esempio è costituito dallo sviluppo delle diverse specie di serpenti: naturalmente esso richiede l'avvicendamento di distinti livelli di maturazione organica (presenza embrionale nell'uovo, nascita in seguito alla rottura dell'uovo, crescita progressiva), ma al contempo può avvenire istantaneamente, come accadde quando per mano di Mosè e di Aronne un bastone si tramutò in serpente.

È evidente che ci si trova di fronte da un lato ad una dinamica conforme alle leggi numeriche dei tempi che regolano il corso "naturale" degli eventi, dall'altro alla produzione istantanea di fatti di tipo prodigioso e, apparentemente, innaturale. Sebbene non possa negare la differenza esistente tra questo duplice ordine di eventi, il vescovo d'Ippona adduce a tal proposito una considerazione di estrema importanza:

«Nec ista cum fiunt, contra naturam fiunt, nisi nobis quibus aliter naturae cursus innotuit; non autem deo, cui hoc est natura quod fecerit».

«Quando si verificano questi accadimenti, non si verificano contro natura, se non per noi, a cui il corso della natura si è reso noto in modo diverso, ma non per Dio, secondo cui la natura è ciò che ha fatto»⁴⁸.

Questa lapidaria affermazione affronta in maniera esplicita il tema controverso dello statuto effettivo del concetto di natura. Parlando di ordine naturale, secondo Agostino, non si fa riferimento ad un termine univoco ed esattamente definibile, come

⁴⁸ *Ivi* VI,xiii,24 (CCL 28/1, p. 188, xxiii-xxv).

risulta evidente dalla considerazione delle differenti tipologie di accadimenti riconducibili a tale ordinamento. D'altro canto, sarebbe errato secondo lo spirito agostiniano negare alle opere poste in essere da Dio un ordinamento unitario, stabile e razionale.

Il vescovo d'Ippona si trova dunque a dover far coesistere due istanze opposte, ma, al contempo, entrambe valide. In primo luogo, egli deve evidenziare la distanza che separa lo sviluppo ordinario dei viventi, regolato dalle leggi numeriche presenti nelle ragioni causali poste in origine nella creazione, dall'istantaneità con cui vengono a prodursi degli effetti fisici che, a rigor di termini, richiederebbero l'avvicendamento diacronico di una serie di fasi "evolutive" preliminari. In secondo luogo, egli deve salvaguardare la razionalità e la dipendenza di entrambe le dinamiche dalla causalità esercitata dalla volontà divina mediante il suo carattere potenziale e attuativo.

In sostanza, Agostino è costretto a dover scegliere tra le seguenti ipotesi: o ricondurre all'azione delle ragioni causali solamente la modalità di sviluppo diacronica, escludendo perciò dall'ordinamento naturale gli eventi prodigiosi caratterizzati dalla produzione istantanea, o includere entrambe le tipologie nel medesimo ordinamento naturale conforme alla razionalità delle ragioni causali, riservandosi però il compito di specificare la natura della differenza che le distingue.

La preferenza agostiniana ricade su quest'ultima opzione; esiste un unico ordine naturale, che si manifesta però in due differenti maniere: 1) *nobis*: la conoscenza dell'ordinamento naturale che si addice all'intelletto umano è per così dire *a posteriori*, ossia riguarda unicamente l'insieme degli eventi che si ripetono abitualmente in conformità alle ragioni causali e che formano quello che Agostino definisce *cursus naturae*. Questo però non esaurisce l'intera estensione della dimensione ontologica del concetto di natura, e non deve perciò essere identificato con esso *tout court*; 2) *Deo*: al Creatore è riservata la conoscenza della totalità delle cause create e, perciò stesso, dell'estensione completa dell'ordinamento naturale. In questo secondo senso, il concetto di natura possiede un valore più ampio, perché comprende, oltre al *cursus naturae* ordinario, una serie di eventi riconducibili a principi razionali i cui effetti non sono normalmente sperimentabili dalle capacità conoscitive degli uomini, e che dunque ad essi appaiono nel momento in cui si verificano straordinari e "sovra-naturali".

Agostino non intende negare l'esistenza di un ordinamento naturale: egli presenta un concetto di natura estremamente ampio e *in sé* definito, che risulta però senza dubbio *per noi* difficilmente definibile. Rimangono tuttavia da precisare la valenza degli accadimenti prodigiosi che irrompono istantaneamente nell'ordinario *cursus naturae* e l'entità della differenza in base a cui si distinguono dagli eventi che si verificano abitualmente nel normale corso del divenire temporale.

La soluzione di entrambe le questioni passa attraverso l'approfondimento della dottrina delle ragioni causali:

«Sed cur non utrumque illas credimus habuisse, ut hoc ex eis futurum esset, quod factori placuisset? si enim illo modo dixerimus, incipiet contra ipsas factum uideri, non solum etiam illud de aqua uinum, sed et omnia miracula quae contra naturae usitatum cursum fiunt: si autem isto modo, multo erit absurdus ipsas istas quotidianas naturae formas et species contra illas primarias omnium nascentium causales rationes suorum temporum peragere spatia. Restat ergo ut ad utrumque modum habiles creatae sint; siue ad istum quo usitatissime temporalia transcurrunt siue ad illum quo rara et mirabilia fiunt, sicut deo facere placuerit quod tempori congruat».

«Ma perché non crediamo che quelle [ragioni causali] avessero entrambe le potenzialità, in modo che potesse derivare da loro ciò che fosse piaciuto al Creatore? Se infattiosterremo la prima soluzione, subito sembrerà in contrasto con esse non solo la derivazione istantanea del vino dall'acqua, ma anche tutti i miracoli, che si verificano contro l'abituale corso naturale. Se inveceosterremo la seconda ipotesi, ne verrà una conseguenza molto più assurda, che cioè le forme e le specie abituali della natura consumerebbero le fasi del proprio sviluppo temporale in contrasto con le ragioni causali primarie di tutti gli esseri che nascono. Rimane dunque che siano create con la capacità di dar luogo ad entrambe le tipologie di accadimenti, sia a quello secondo cui si verificano nella maniera più usuale gli accadimenti temporali, sia a quello in base a cui si presentano eventi rari e meravigliosi, come a Dio piacerà di portarli a termine, e come conviene all'ordine temporale»⁴⁹.

Il presente brano riproduce il quadro speculativo sopra delineato, con l'unica differenza che in esso appare chiaramente come il fulcro intorno a cui ruota la risoluzione di questa importante questione sia propriamente il ruolo che deve essere assegnato alle ragioni causali. Il passaggio obbligato per poter circoscrivere la nozione di natura e per poter conseguentemente assegnare una collocazione precisa a tutti i fatti che si verificano nel corso dei tempi è rappresentato dalla definizione delle effettive potenzialità causali delle *rationes*. L'attuazione della totalità degli elementi potenziali in esse contenuti coincide infatti con il dispiegamento della totalità degli accadimenti naturali.

La soluzione agostiniana risulta dunque una conseguenza diretta e necessaria dei dati che sono stati affermati nel paragrafo precedente. Se infatti tutti gli eventi, ordinari e miracolosi, appartengono al medesimo ordinamento naturale, e se questo stesso ordinamento è riconducibile ai contenuti della totalità delle *rationes causales*, è necessario che queste ultime siano costituite dal Creatore *ad utrumque modum habiles*, senza che perciò contrariamente ad esse si verificino o i *miracula*, o le *quotidianae naturae formae et species*.

Si impone tuttavia a questo punto in maniera improrogabile la necessità di chiarire come entrambe le tipologie di eventi possano essere considerate conformi all'ambito naturale: in altre parole, questo significa determinare quale siano i diversi procedimenti causali che conducono o all'una o all'altra modalità di fenomeni. Per poter raggiungere questo importante risultato speculativo, il vescovo d'Ippona riconduce il discorso alla questione dalla quale esso aveva avuto origine, e cioè a quella riguardante la modalità con cui venne creato il primo essere umano. Agostino ribadisce a tal proposito

⁴⁹ *Ivi* VI, xiv, 25 (CSEL 28/1, p. 189, viii-xix).

l'indubitabilità del fatto che Dio operò tale creazione ponendo negli elementi la ragione causale corrispondente, in conformità ai cui contenuti ebbe luogo il successivo sviluppo temporale della creatura umana. Tuttavia, sembra non essere altrettanto facile determinare in base a questo assunto che rapporto intercorra concretamente tra la ragione causale dell'uomo e la modalità in cui avvenne effettivamente la sua creazione.

Da un lato infatti sarebbe agevole supporre che Dio nelle ragioni causali abbia posto sin dall'origine sia la determinazione secondo cui avrebbe modellato l'uomo col fango della terra, sia la decisione relativa allo stato in cui l'avrebbe formato, se cioè *sicut in matris utero*, o se invece *in forma iuvenali*. Questa prima soluzione garantisce quindi che il primo uomo venne posto in essere secondo il piano contenuto all'interno della sua ragione causale in conformità alla risoluzione della volontà divina che non conosce contraddizione.

D'altro canto però, Agostino concepisce una seconda soluzione altrettanto dotata di legittimità:

«Si autem uim tantum ibi posuit possibilitatis, ut homo fieret quoquo modo fieret, ut et sic et sic posset, id est ut id quoque ibi esset, quia et sic et sic posset; unum autem ipsum modum quo erat facturus in sua uoluntate seruauit, non mundi constitutioni contexit: manifestum est etiam sic non factum esse hominem contra quam erat in illa prima conditione causarum; quia ibi erat etiam sic fieri posse, quamuis non ibi erat ita fieri necesse esse: hoc enim non erat in conditione creaturae, sed in placito creatoris, cuius uoluntas rerum necessitas est».

«Se dunque Dio nelle ragioni pose solamente l'impulso potenziale in base al quale sarebbe stato creato l'uomo, in qualunque modo ciò sarebbe avvenuto, in questo o in quello - se cioè nelle ragioni v'era la possibilità che l'uomo fosse creato nell'uno e nell'altro modo, mentre Dio conservò nella propria volontà, non imprimendolo nella costituzione materiale del mondo l'unico modo nel quale l'uomo sarebbe stato fatto - è manifesto che anche in questo caso l'uomo non fu costituito contrariamente a quanto stabilito in occasione della creazione primordiale delle cause, poiché riposava in esse la possibilità che l'uomo fosse creato anche in questo modo, benché ciò non fosse allora necessario. Questa decisione non era contenuta negli elementi costitutivi della creazione, ma nella decisione del Creatore, la cui volontà costituisce la necessità delle cose»⁵⁰.

Questo testo è estremamente importante almeno per due motivi. Innanzitutto, esso rappresenta un'ipotesi pienamente dotata di plausibilità, in base alla quale Agostino si orienterà nella soluzione del dilemma relativo alla creazione del corpo del primo uomo. In secondo luogo, esso precisa definitivamente la ragione metafisica in base alla quale, pur appartenendo entrambi all'ordine naturale, eventi ordinari ed eventi miracolosi si distinguono gli uni dagli altri.

Possiamo osservare come secondo Agostino, per comprendere la modalità in base alla quale l'uomo venne creato, sarebbe necessario operare una distinzione tra un duplice

⁵⁰ *Ivi* VI, xv, 26 (CSEL 28/1, p. 190, vii-xvi).

ordine di ragioni: da un lato vi sarebbero quelle poste *in mundi constitutione* in occasione della *prima conditio*, dall'altro vi sarebbero quelle non immesse nel tessuto materiale del cosmo ma conservate in seno alla *voluntas Dei*.

Le prime a loro volta sarebbero dotate da Dio di una certa *vis possibilitatis*, ossia della facoltà di concretizzare molteplici effetti naturali, mentre le seconde verrebbero a collocarsi in una dimensione necessaria e necessitante. Le ragioni *in sua voluntate servatae* avrebbero il compito di manifestare nel corso dei tempi alcuni particolari effetti conosciuti da Dio eternamente nella loro necessità, ma presenti invece nella trama razionale della creazione unicamente a livello virtuale. Nel caso specifico della creazione del primo uomo, durante il sesto giorno sarebbe stata intessuta nel sostrato elementare una ragione causale capace di produrre l'organismo umano sia *sicut in matris utero*, sia *in forma iuvenali*, mentre l'attualizzazione di una delle due possibilità sarebbe avvenuta mediante l'intervento necessitante di una ragione trattenuta da Dio nell'ambito indiscernibile della sua onnipotente volontà.

Mi sembra quindi che venga a costituirsi un processo del seguente tipo. In prima battuta quello che in precedenza era stato definito come il comune *cursus naturae* non sarebbe che l'esito di un'attualizzazione costante, ma pur sempre in qualche modo *contingente*, di uno dei molteplici dati possibili contenuti dalle ragioni causali immesse nel tessuto degli elementi mondani. Il verificarsi degli eventi di tipo miracoloso verrebbe invece ricondotto all'attuazione di un decreto divino dotato, in quanto proveniente da una ragione posta nella volontà del creatore, di uno statuto *necessario* eccedente la contingenza dell'abituale corso naturale.

Concepire in questo modo la posizione agostiniana genera tuttavia alcune importanti difficoltà. In primo luogo, pensare di sottrarre all'intero corso naturale il suo carattere necessario sulla base della lettura di un testo riferibile unicamente all'episodio della creazione umana è un'operazione quanto meno affrettata. In secondo luogo, non sembra semplice comprendere la modalità di attuazione del contenuto necessario delle ragioni non immesse nella creazione: esse infatti potrebbero infatti produrre un effetto non contrario alla *vis possibilitatis* presente nelle *rationes intextae* immediatamente (senza cioè collaborare con queste ultime), oppure potrebbero mediamente (con il concorso delle *rationes intextae*) portare a compimento un effetto naturale altrimenti soltanto possibile.

Rispondere esaustivamente a queste domande implicherebbe un'analisi approfondita (che andrebbe a toccare non pochi luoghi del *De trinitate* e del *De civitate Dei*) dell'intera concezione agostiniana relativa al rapporto tra causalità naturale e causalità divina, tra evento miracoloso e ragioni causali. A tal proposito rimando allo *status quaestionis* fornito nel primo capitolo, il quale sarà in grado di fornire le principali soluzioni fornite alla presente questione dagli interpreti agostiniani. In questa sede, provo solamente ad accennare una breve considerazione riguardante il brano citato.

Il testo può essere accomunato per la visione in esso contenuta, al passo di IX, xvii, 32, il quale rappresenta un altro luogo noto del *De Genesi ad litteram* in cui Agostino distingue tra le ragioni presenti *in elementis* e quelle nascoste *in voluntate Dei*. Una simile concezione si rivela “in contraddizione” con quella presentata precedentemente in VI, xiv, 25, laddove secondo il vescovo d’Ippona erano le *rationes creatae* ad esser state definite *ad utrumque modum habiles*. Come già detto nel primo capitolo, Robert Markus ritiene che tali testi appartengano a due ordini distinti e interpreta l’esito di questa contraddizione come “la dissoluzione dell’ordine naturale nella libertà della volontà divina”⁵¹. Ai fini di poter determinare la tenuta di questa tesi, mi sembra utile anticipare la discussione di tre brani significativi presenti nel libro nono:

«Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem, potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id quod non in eis posuit ut de his fieri uel ab ipso possit. neque enim potentia temeraria, sed sapientiae uirtute omnipotens est; et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit ut possit. [...] dedit quidem naturis, quas creauit, ut ex eis et haec fieri possent (neque enim ex eis uel ipse faceret quod ex eis fieri non posse ipse praefigeret, quoniam se ipso non est nec ipse potentior): uerumtamen alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali, sed in eo quo ita creata essent, ut eorum natura uoluntati potentiori amplius subiaceret».

«Al di sopra di questo moto e corso naturale delle cose si trova la potenza del Creatore, capace di trarre da tutti questi esseri effetti differenti rispetto a quelli che appartengono alle loro ragioni per così dire seminali, non tuttavia un effetto che egli non pose in esse come possibile ad essere attuato da queste o da lui stesso. Dio infatti non è onnipotente grazie ad una potenza arbitraria, ma in virtù della sua sapienza, e perciò da ogni cosa produce al tempo debito l’effetto in essa posto precedentemente come possibile; [...] tuttavia Dio diede alle creature queste possibilità conformi a un altro modo di essere - nemmeno Dio stesso infatti potrebbe trarre da esse ciò che egli stesso aveva previsto non potesse esser fatto, poiché nemmeno lui è più potente di se stesso - così che questi avvenimenti non accadessero secondo il proprio ordine naturale, ma in forza del fatto che tali creature furono create in modo che la loro natura rimanesse sottomessa alla volontà di chi è molto più potente»⁵².

«Habet ergo deus in seipso absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit; easque implet non illo opere prouidentiae, quo naturas substituit ut sint, sed illo quo eas administrat ut uoluerit, quas ut uoluit condidit. ibi est et gratia, per quam salvi fiunt peccatores».

«Dio ha dunque in se stesso le cause nascoste di alcuni fatti, che non ha inserito nelle realtà create, e che porta a compimento non secondo la sua opera provvidenziale, attraverso cui costituisce le nature nel loro essere, ma secondo quello in cui governa come vuole le cose create secondo la sua volontà. Fa parte di quest’azione anche la grazia, mediante cui i peccatori conoscono la salvezza»⁵³.

⁵¹ Cfr. R. A. Markus, “God and Nature”, in *The Cambridge History of Later and Early Medieval Philosophy*, ed. by A. H. Armstrong, Cambridge 1967, pp. 395-405, p. 402.

⁵² *Gn. litt.* IX, xvii, 32 (CSEL 28/1, pp. 291-292, xx-xiv).

⁵³ *lvi* IX, xviii, 33 (CSEL 28/1, p. 292, xv-xx).

«non habuit hoc prima rerum conditio, quando sexto die dictum est: *masculum et feminam fecit eos*, ut femina omnino sic fieret; sed tantum hoc habuit, quia et sic fieri posset, ne contra causas quas uoluntate instituit, mutabili uoluntate aliquid faceret. quid autem fieret, ut omnino aliud futurum non esset, absconditum erat in deo, qui uniuersa creauit».

«Non fu stabilito nella prima creazione delle cose, quando nel sesto giorno è detto che Dio *li creò maschio e femmina*, che la donna fosse creata in questo modo, ma venne stabilito solamente che potesse esser creata in questo modo, affinché Dio non facesse con una volontà mutabile nulla di contrario alle cause che aveva poste volontariamente. Ciò che era destinato ad essere in modo da non poter accadere diversamente era nascosto in Dio, che creò ogni cosa»⁵⁴.

La decisione di riproporre in sequenza questi tre brani tratti dal libro nono è giustificata innanzitutto dal contesto in cui essi sono inseriti, quello cioè della discussione relativa alla modalità secondo la quale la prima donna venne creata sotto forma di ragione causale. L'analogia tra questa problematica e quella relativa alla creazione del primo uomo è molto marcata, come risulta evidente dal fatto che entrambe le problematiche vengono affrontate da Agostino ricorrendo alla medesima forma di ragionamento.

Come nel caso dell'indagine relativa alla creazione di Adamo, anche per quanto riguarda la ragione causale dalla quale venne tratta Eva, il vescovo d'Ipbona propone l'ipotesi secondo cui tale ragione avrebbe incorporato l'effettiva modalità della propria attuazione - quella cioè in base a cui Eva venne tratta *ex viri latere* - come una semplice possibilità (*ut fieri posset*). Al contrario, il carattere necessario di questo determinato corso degli eventi (*ut fieri necesse esset*) sarebbe stato da sempre determinato e nascosto in Dio (*in Deo absconditum*). Cerchiamo quindi di trarre degli elementi utili per decifrare la motivazione per cui Agostino, nel commentare la creazione della prima coppia di esseri umani, fa riferimento ad un duplice ordine di ragioni causali.

Nel primo brano Agostino distingue la *potestas Creatoris* da quello che egli definisce il *motum cursumque rerum naturalem*. In quanto la potenza attuativa della volontà divina determina l'esistenza dell'ordinamento cui fanno capo le leggi di natura, è evidente che essa stessa non risulta sottomessa alla necessità di queste ultime. In base a questa condizione di trascendenza, la volontà divina si riserva la possibilità di trarre dalle *quasi seminales rationes* degli effetti differenti rispetto a quelli che esse sono ordinariamente in grado di attuare. Questa facoltà non risulta operante secondo un cambiamento repentino della volontà divina, fatto che sarebbe incompatibile con il carattere indiveniente della suprema essenza. Al contrario, l'azione divina risulta conforme al ventaglio di possibilità immerse in occasione della creazione originaria all'interno delle *rationes intextae*. Non si

⁵⁴ *Ivi* IX, xviii, 34 (CSEL 28/1, p. 293, xii-xviii).

dà quindi nella volontà divina alcuno spiraglio per un'eventuale contraddizione, dal momento che essa agisce *neque potentia temeraria, sed sapientiae virtute*.

Il secondo testo offre delle precisazioni preziose ai fini di comprendere la modalità attraverso la quale da Dio vengono prodotti effetti apparentemente non conformi al corso naturale degli eventi. Questo sarebbe possibile in conformità ad un ordine di cause *in Deo absconditae*, che dunque non vennero poste nella creazione in occasione della *prima conditio*. Mentre le *rationes intextae* vengono amministrare da Dio mediante la consueta *providentia*, l'ordine causale non immesso nella trama del mondo diviene immediatamente effettivo in rapporto all'esercizio diretto della *voluntas Creatoris*. Il testo si chiude infine con un elemento la cui collocazione in questo contesto risulta in un certo senso enigmatica: tra gli elementi riconducibili a questa seconda forma di operazione divina vi è anche la grazia, che rende possibile ai peccatori il raggiungimento della salvezza.

Il terzo brano ribadisce le affermazioni presenti nel primo dei testi considerati: ponendo nella creazione le ragioni causali dei primi uomini, Dio si riservò, in base a cause nascoste all'interno della propria volontà, di trarre da esse effetti distinti da quelli presenti nel loro normale processo di attuazione. È proprio la conformità tra gli effetti dell'irruzione immediata nel divenire temporale della volontà divina e le possibilità contenute nelle ragioni causali presenti nella creazione a garantire l'incontraddittorietà della prima, e la razionalità delle seconde.

Prima di sviluppare ulteriormente la discussione, occorre ricordare in maniera sintetica la tesi interpretativa sostenuta da Markus a cui sopra si è solo fatto cenno. Secondo lo studioso, esisterebbe nel pensiero agostiniano una spiccata tendenza a valorizzare l'ambito della natura. In tal senso, la dottrina delle ragioni causali sarebbe utilizzata dal vescovo d'Ipbona per descrivere la nozione di natura alla stregua di «un sistema di processi, soggetto a leggi proprie, di realtà che interagiscono, agiscono e si sviluppano in accordo ai principi primordiali del loro essere»⁵⁵. Il vescovo d'Ipbona tuttavia sarebbe molto distante dal possedere un concetto di natura adeguatamente definito, come dimostrerebbe la spiegazione fornita in rapporto agli accadimenti miracolosi. A tal proposito Agostino offrirebbe due spiegazioni contraddittorie: la prima ricondurrebbe gli eventi miracolosi all'intervento sovranaturale della volontà divina, la seconda invece spiegherebbe sia gli accadimenti ordinari sia gli accadimenti miracolosi mediante l'attività delle ragioni causali create.

Mentre secondo Markus la prima soluzione avrebbe il merito di salvaguardare la distinzione inequivocabile tra sovranaturale e naturale, la seconda considererebbe eventi ordinari e miracolosi come ugualmente appartenenti all'ordine naturale, a sua volta identificabile con quello della volontà divina. In quest'ultimo caso la distinzione tra i due ambiti prima distinti del naturale e del sovranaturale verrebbe soppressa. Il risultato

⁵⁵ Markus, "God and Nature", cit., p. 399.

di tale scelta sarebbe quello di rendere il concetto di natura «compatibile con ogni accadimento possibile, in opposizione a quello di “natura per noi”, una comprensione limitata, quasi un pregiudizio umano, basato sulla normalità esperita»⁵⁶.

Quali elementi possiamo trarre dai brani agostiniani presi in esame? È possibile stabilire in base ad essi la validità o l'infondatezza della tesi di Markus? Diciamo subito che la contraddizione rilevata da Markus tra i vari testi del *De Genesi ad litteram* in cui Agostino tenta di spiegare la possibilità del verificarsi di eventi straordinari appare un dato a prima vista fondato. Come però è stato notato, essa non deve necessariamente essere intesa come una mancanza di rigore o come un segno di scarsa profondità di pensiero, dal momento che «risponde ad una logica di pluralismo ermeneutico intenzionalmente perseguita da Agostino»⁵⁷.

Inoltre, proprio questa logica pluralistica e “musicale”⁵⁸ che pervade la riflessione del *De Genesi ad litteram* non permette in alcune occasioni di chiarire con certezza quale sia l'esatto pensiero di Agostino, quale elemento egli ritenga indubitabile e quale invece, ad esempio, unicamente verosimile. Vorrei quindi sfruttare questo spazio ermeneutico offrendo una lettura che si discosta almeno parzialmente da quella proposta dallo studioso britannico, senza per questo negare la validità di quest'ultima.

La prima e fondamentale domanda a cui rispondere credo sia la seguente: Agostino, laddove parla di un ordine di cause *absconditae in voluntate Dei*, si pone davvero in contraddizione con quanto aveva affermato sostenendo che le *rationes intextae* sono *ad utrumque modum habiles*?

Parto innanzitutto da una considerazione: l'intento agostiniano non è mai quello di negare la validità dell'ordine naturale, quanto semmai quello di esaltare la trascendenza della volontà divina. In questo senso deve essere spiegata l'insistenza con cui viene sottolineata la conformità di tutti gli eventi straordinari al contenuto potenziale immesso nelle ragioni causali create: se Agostino avesse semplicemente e consapevolmente voluto negare uno statuto definito all'ordine naturale avrebbe agito più semplicemente dimostrandone la contingenza mediante una spiegazione dei miracoli come interventi divini *totalmente* svincolati da qualsiasi forma di parametro naturale o norma razionale. Affermando invece che Dio agisce *non temeraria potentia, sed virtute sapientiae*, il vescovo d'Ippona sembra rafforzare, non negare lo statuto del concetto di natura.

Una seconda considerazione riguarda il rapporto tra i due ordini di testi agostiniani individuati da Markus. Questi ritiene che Agostino, parlando di *rationes ad utrumque modum habiles*, abolisca la differenza tra accadimenti ordinari e miracolosi, dal momento che entrambi verrebbero ad essere riconducibili al medesimo ordinamento causale. Questo sarebbe sicuramente vero se il vescovo d'Ippona, sottolineando la duplice

⁵⁶ *Ivi*, p. 401.

⁵⁷ Catapano, “Ragioni causali e ordine della natura”, cit., p. 140.

⁵⁸ Cfr. Agaësse, *Introduction*, cit., p. 25.

funzione delle *rationes intextae*, volesse negare l'esistenza e l'azione delle cause *absconditae in voluntate Dei*. Conseguentemente, se le cose stessero così, nei testi in cui viene esposta la dottrina delle *rationes absconditae* dovrebbe essere negata alle *rationes intextae* la possibilità di sortire effetti differenti dal loro corso ordinario. Ciò invece non accade.

In altri termini, se tra le due spiegazioni dell'evento miracoloso vigesse un rapporto di contraddittorietà, perché Agostino si sarebbe preoccupato di evidenziare con tanta insistenza la conformità delle ragioni increate ai contenuti di quelle create? D'altro canto, se i due ordini causali si escludessero in rapporto alla produzione del miracolo, come spiegare, nel caso in cui venisse negata l'azione delle *rationes absconditae*, l'attivazione delle potenzialità straordinarie nelle ragioni create?

Queste difficoltà potrebbero essere risolte offrendo una lettura complementare dei due ordini di testi. In questo modo ragioni create e increate potrebbero coesistere e cooperare come segue:

1) *rationes absconditae*: si tratta di cause che Dio mantiene in serbo all'interno della propria volontà, decidendo di non inserirle nella trama della creazione in occasione della *prima conditio*. Esse tuttavia agiscono in rapporto alla creazione in occasione della produzione di eventi straordinari. Il loro compito è di conferire *necessità* ad una modalità di attuazione contenuta unicamente come *possibile* nelle ragioni immesse nella creazione. In altri termini, in quanto principi necessari e necessitanti, determinano la ragione creata a produrre effetti distinti da quelli appartenenti al suo corso ordinario;

2) *rationes intextae*: si tratta delle ragioni causali inserite negli *elementa mundi* da Dio durante la *prima conditio*. Esse possono agire secondo una modalità *attiva o passiva*⁵⁹. Nel primo caso, esse possiedono una necessità intrinseca e si manifestano sotto forma di leggi di natura capaci di determinare il corso ordinario e ordinato delle realtà fisiche. Nel secondo caso, esse sono capaci di produrre, mediante l'attivazione necessitante che ricevono dalle ragioni increate, effetti straordinari contenuti al proprio interno a livello potenziale.

Se fosse verosimile una simile impostazione, l'essere *ad utrumque modum habiles* da parte delle ragioni create non sarebbe un dato contraddittorio (ai fini della produzione del miracolo) rispetto al loro bisogno di ricevere l'attuazione necessitante da parte delle

⁵⁹ La distinzione tra corso attivo e corso passivo delle ragioni causali si trova sottolineata con particolare incisività in P. Galtier, "Saint Augustin et l'origine de l'homme", *Gregorianum*, 11 (1930), pp. 5-31, p. 29; P. De Vooght, "La notion philosophique du miracle chez saint Augustin dans le *De Trinitate* et le *De Genesi ad litteram*", *Recherche de théologie ancienne et médiévale*, 10 (1938), pp. 317-347, p. 336-338; Capdet, "Les raisons causales", cit., pp. 225-227; Brady, "St. Augustine's Theory", cit., pp. 147-148, 151, 157; C. Gousmett, "Creation, Order and Miracle according to Saint Augustin", *EvQ*, 60 (1988), pp. 217-240, p. 236.

rationes absconditae, così come queste ultime non agirebbero autonomamente ed immediatamente, senza attivare le potenzialità presenti nelle prime.

Una conferma di questa lettura mi sembra possa essere fornita dalla menzione della grazia che salva i peccatori effettuata da Agostino in IX, xviii, 33. Avevo notato come fosse strano il fatto che venisse nominata una dinamica di tipo spirituale all'interno di un contesto dedicato all'esame del corso fisico degli eventi. La menzione della grazia tuttavia può risultare utile, poiché rende possibile l'effettuazione di un paragone tra la dinamica propria di un evento miracoloso di tipo spirituale (sebbene essa non sembri direttamente riferibile all'azione delle ragioni causali) e quella che concerne un processo analogo di ordine fisico.

Se si considera dunque come avviene che la grazia produca il proprio effetto salvifico, non può sfuggire che essa, pur dipendendo totalmente, per quanto riguarda la sua attivazione, dal decreto della volontà divina, richiede che il soggetto interessato si predisponga all'accoglimento mediante la creazione di una condizione spirituale favorevole. Si tratta quindi di una manifestazione miracolosa dovuta ad una combinazione di elementi di attività e di passività, che vede la volontà divina agire non escludendo, ma cooperando con la volontà umana⁶⁰.

Si potrebbe quindi ipotizzare per via analogica che la produzione dei miracoli di ordine fisico avvenga mediante la sintesi delle dimensioni della necessità e della possibilità, e cioè mediante la cooperazione tra l'influsso necessitante delle *rationes absconditae* e la predisposizione virtuale delle *rationes intextae*.

Riassumendo quanto detto finora, si potrebbe dire con Aimé Solignac che non esistono due ordini di ragioni causali, ma che ne esiste uno soltanto: esso può da una parte dar vita ad un *determinismo naturale* che è principio diretto dei propri effetti, dall'altra a delle *possibilità* che potranno essere attuate unicamente dalla potenza divina. Per contro, esistono due ordini di causalità, quella trascendente e quella naturale, e due tipi di ragioni, quelle increate e quelle create. Il termine *causalis ratio* viene riservato da Agostino all'indicazione delle ragioni inserite nel mondo, il cui sviluppo è legato al divenire temporale⁶¹. È proprio la confusione tra questi distinti piani ontologici a generare la difficoltà nella comprensione dell'autentica posizione agostiniana.

Come valutare dunque in via conclusiva la tesi di Markus? Credo di poter rispondere dicendo che, se avviene una dissoluzione del concetto di natura in occasione della giustificazione dei miracoli, tale dissoluzione non rappresenta un elemento perseguito

⁶⁰ Per un commento più dettagliato del significato della dinamica della giustificazione in rapporto all'esplicazione della natura degli accadimenti miracolosi rimandiamo alle osservazioni contenute in A. Darnet, *Les notions de raison séminale et de puissance obédentielle chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin*, Imprimerie Chaduc, Belley 1934, pp. 46-51; De Vooght, "La notion philosophique", cit., pp. 329-330.

⁶¹ Cfr. A. Solignac, Note complémentaire "L'homme formé du limon et les raisons causales", in *La Genèse*, cit., pp. 685-690, p. 690.

intenzionalmente da Agostino. Come detto, il vescovo d'Ippona cerca di far coesistere autonomia e necessità dell'ordine naturale e trascendenza della volontà divina.

I due ordini di testi distinti individuati da Markus possono essere oggetto di una lettura unitaria: tutti i miracoli di ordine fisico richiedono l'azione delle cause nascoste in Dio, e tutti i miracoli di ordine fisico richiedono la partecipazione delle cause create. Mi pare quindi che l'intento agostiniano sia sintetico, non contraddittorio.

Bisogna inoltre riconoscere con Markus che l'estensione della sfera d'azione della volontà divina racchiude al proprio interno tutto l'ambito naturale (ordinario e straordinario). Esso è percorso a sua volta dalla frattura tra una "natura in sé", identificabile con la totalità degli accadimenti possibili, e una "natura per noi", coincidente con il corso ordinario dei fenomeni esperibile dall'uomo. Non siamo sicuri però che questo equivalga ad una volontà di dissoluzione del concetto di natura, poiché l'impossibilità di tracciare in modo stabile e definitivo l'ambito totale del naturale mi appare dovuto ad una sorta di debolezza prospettica. In altri termini, Agostino non mette a repentaglio la solidità dell'ordine naturale in sé considerato, ma critica piuttosto la pretesa di completezza conoscitiva avanzata dall'intelletto umano caratterizzato dal possesso di uno statuto finito e creato.

Al contempo, credo anche che sia eccessivo considerare, come fa Markus, l'ambito della "natura per noi" alla stregua di un "pregiudizio umano". Nonostante sia gli accadimenti straordinari sia quelli ordinari siano riconducibili all'ambito del naturale, e nonostante le *rationes intextae* svolgano un ruolo importante nella produzione degli uni e degli altri, dobbiamo riconoscere che tra il corso miracoloso e il corso ordinario degli eventi esiste una distinzione *effettiva*. Nel primo caso infatti si assiste ad una cooperazione tra *rationes absconditae* e *rationes intextae*, nel secondo caso invece sono unicamente queste ultime a svolgere un ruolo attivo.

Se quindi esiste tale distinzione *effettiva* tra miracolo e fenomeno ordinario (benché *a parte Dei* entrambe le tipologie di accadimenti appartengano all'ordine naturale) bisogna ammettere che esista un'*effettiva* possibilità di una loro distinzione conoscitiva. In altri termini, l'uomo è in grado di determinare in maniera concreta e reale la modalità ordinaria del divenire naturale, e non si ha quindi a che fare con una percezione di tipo pregiudizievole.

È possibile a questo punto esporre la soluzione raggiunta da Agostino in rapporto al quesito relativo alla creazione della prima coppia di esseri umani. Per quanto concerne la creazione di Adamo, il vescovo d'Ippona afferma:

«Quapropter, si omnium futurorum causae mundo sunt insitae, cum ille factus est dies, quando deus creavit omnia simul; non aliter adam factus est, cum de limo formatus est, sicut est credibilis iam perfectae uirilitatis, quam erat in illis causis, ubi deus hominem in sex dierum operibus fecit».

«Quindi, se nel mondo furono poste le cause di tutte le realtà future, quando fu fatto il giorno in cui Dio creò ogni cosa simultaneamente, Adamo fu creato dal fango, come è più credibile, già in possesso di una virilità perfetta, in un modo non differente da quello posto in tali cause in cui Dio fece l'uomo tra le opere dei sei giorni»⁶².

A proposito della modalità in cui venne creata la prima donna:

«Quamobrem omnia etiam quae ad hanc gratiam significandam, non naturali motu rerum, sed mirabiliter facta sunt, eorum etiam absconditae causae in deo fuerunt: quorum si unum erat, quod ita mulier facta est de latere uiri, et hoc dormientis, quae per ipsum firma facta est, tamquam eius osse firmata, ille autem propter ipsam infirmus, quia in locum costae non costa sed caro suppleta est»

«Per questo motivo tutte le cose, anche quelle che devono simboleggiare questa grazia, furono create non secondo il naturale corso delle cose, ma in modo straordinario, e le loro cause rimasero nascoste in Dio: uno di questi fatti potrebbe essere quello della creazione della donna dal fianco dell'uomo - ciò si verificò mentre questi dormiva - per mezzo della quale la donna fu resa forte, come se fosse rafforzata per mezzo dell'osso del compagno, mentre l'uomo venne indebolito a causa di lei, poiché in luogo della costola non fu posta un'altra costola, ma della carne»⁶³.

La creazione della prima coppia umana avvenne dunque secondo Agostino in occasione della *prima conditio*, durante la quale Dio pose negli elementi le ragioni causali in base a cui avrebbe tratto nel corso dei tempi prima l'uomo, poi la donna. Questa seconda operazione tuttavia non avvenne secondo una modalità amministrativa di tipo ordinario, ma al contrario attraverso un intervento diretto dell'ordine delle cause rimaste nascoste nella volontà divina. Queste avrebbero permesso al fango della terra e al fianco dell'uomo, mediante l'attivazione delle *quasi seminales rationes* presenti al loro interno, di sortire effetti straordinari. Sembra infine che proprio la modalità miracolosa di tale creazione abbia spinto Agostino a ritenere che sia Adamo, sia Eva siano stati posti in essere già in possesso di una perfetta maturazione fisica, e non bisognosi di essere protagonisti delle ordinarie fasi di sviluppo biologico.

Prima di procedere oltre, è doveroso aggiungere un'ulteriore considerazione circa l'insegnamento agostiniano riguardante la comparsa della specie umana nel panorama mondano. Come noto, il problema della genesi dell'"animale umano" rappresenta infatti uno degli aspetti che più di tutti suscitarono clamore in rapporto all'affermarsi del paradigma evoluzionista. In tal senso, agli inizi del secolo scorso venne messo in atto un

⁶² *Gn. litt.* VI, xviii, 29 (CSEL 28/1, p. 191, ix-xiv).

⁶³ *Ivi* IX, xviii, 34 (CSEL 28/1, p. 293, v-xii).

deciso tentativo di accordare le formulazioni agostiniane di cui abbiamo discusso con l'ipotesi della derivazione della specie umana per via evolutiva⁶⁴.

Questo tentativo, che a distanza di un secolo appare poco meno che impensabile, si scontra con una serie di elementi metafisici e filosofici di grandissima importanza. Senza entrare nel merito della discussione, mi limito ad un'unica osservazione. Se può risultare interessante per certi versi confrontare l'impostazione generale conferita da Agostino alla dottrina delle ragioni causali con alcuni aspetti della moderna teoria evoluzionistica, non si può dire che tale confronto possieda in tutte le circostanze il medesimo grado di legittimità. Basti considerare il caso della creazione divina dei primi uomini.

Abbiamo visto infatti come per Agostino non si tratti di un evento inscrivibile all'interno del corso ordinario dello sviluppo naturale, ma piuttosto di un accadimento miracoloso e istantaneo, riconducibile ad un intervento diretto della volontà divina. Il fatto che il vescovo d'Ippona assegni a questo evento un carattere miracoloso e straordinario, non implica solamente l'impossibilità di accordare la sua concezione ad alcun tipo di soluzione antropogenetica, ma elimina la possibilità stessa di un confronto con ogni teoria scientifica o filosofica che riconduca la comparsa dell'uomo ad un processo di tipo unicamente fisico e biologico. Perciò stesso, nel caso della creazione della prima coppia di esseri umani, la possibilità del benché minimo riferimento al paradigma evoluzionista viene negata alla radice.

4 *Rationes causales* e creazione dell'anima?

L'indagine riguardante la creazione dei corpi di Adamo e di Eva non esaurisce secondo Agostino l'intero ambito dell'origine della specie umana. Il settimo libro del *De Genesi ad litteram* è infatti dedicato alla questione dell'anima. Possiamo già anticipare che la questione dell'anima occupa nel *De Genesi ad litteram* ben due interi libri, il settimo ed il decimo. Il punto di partenza e l'oggetto dell'indagine agostiniana si differenziano però nei due casi. Nel libro VII il problema viene posto a partire dall'anima di Adamo e concerne la natura e la costituzione dell'anima: si tratta di un'indagine che muove quindi da un interesse metafisico e universale. Nel libro X invece il dato iniziale è costituito dall'anima di Eva e l'oggetto vero e proprio della discussione è rappresentato dall'origine delle anime e dal rapporto tra le anime degli individui che si susseguono nel tempo⁶⁵.

⁶⁴ A questo proposito rimando in modo particolare a due contributi specifici: Galtier, "Saint Augustin et l'origine", cit., pp. 5-31; R. de Siney, "Saint Augustin et le transformisme", *ArchPh*, 7/2 (1930), pp. 244-272.

⁶⁵ Cfr. A. Solignac, Note complémentaire "Les problèmes de l'âme dans le *De Genesi ad litteram*", in *La Genèse*, cit., pp. 695-697.

Per quanto riguarda il libro settimo, ai fini della presente ricerca è importante notare come la dottrina delle ragioni causali rientri tra le ipotesi vagliate da Agostino per rendere conto della natura e della costituzione dell'anima umana. Senza perciò analizzare l'intera indagine relativa al tema dell'anima, occorre definire render conto del ruolo svolto al suo interno dalla dottrina che stiamo esaminando.

Il problema dell'anima, come avverte Agostino in apertura del libro settimo, non è un problema di poca importanza (*non parva quaestio*), e richiede perciò di essere affrontato vagliando ogni opinione e non affermando con avventatezza, se non ancora compresa fermamente, alcuna cosa che faccia parte della fede e della sapienza cristiane (*sive fidei sive scientiae christianae*). La norma quindi di una corretta esposizione dovrà essere ricercata nell'evidenza razionale (*rerum ratione apertissima*) e nell'autorità delle Scritture (*Scripturarum auctoritate certissima*)⁶⁶.

Dopo aver fornito queste precisazioni iniziali circa la complessità della questione dell'anima, il vescovo d'Ippona si sofferma per alcuni capitoli nella spiegazione di *Gen 2, 7: Flavit (vel sufflavit) in faciem eius flatum vitae*. L'affermazione secondo cui Dio creò l'anima mediante il proprio soffio non deve essere intesa né come se quest'ultima fosse stata tratta dalla sostanza divina (*de se ipso*) né come se fosse stata tratta a partire dagli elementi corporei (*de corporeis elementis*)⁶⁷.

Devono dunque essere prese in considerazione ulteriori soluzioni: l'anima potrebbe esser stata tratta da Dio dal nulla (*ex nihilo*), oppure a partire da una creatura spirituale già esistente (*ex aliqua re spiritali*), che però ancora non era l'anima stessa. La prima soluzione non sembra però essere a prima vista compatibile con la limitazione dell'azione creatrice divina ai soli sei giorni della creazione. Il tentativo agostiniano diviene a questo punto quello di spiegare l'origine dell'anima in maniera analoga a quella del corpo umano: come abbiamo precedentemente visto, quest'ultimo venne creato a partire dalla polvere o dal fango della terra (*de limo terrae vel pulvere*)⁶⁸. Il vescovo d'Ippona afferma dunque:

«Num ergo credibile est, in primis illis sex dierum operibus deum condidisse, non solum futuri corporis humani causalem rationem, uerum etiam materiem de qua fieret, id est terram, de cuius limo uel pulvere fingeretur, animae autem solam ibi condidisse rationem, secundum quam fieret, non etiam quamdam pro suo genere materiam, de qua fieret?[...]sic fortasse potuit et anima, antequam ea ipsa natura fieret, quae anima dicitur, cuius uel pulchritudo uirtus, uel deformitas uitium est, habere aliquam materiam pro suo genere spiritalem, quae nondum esset anima; sicut terra de qua caro facta est, iam erat aliquid, quamuis non erat caro».

«Forse è dunque credibile che tra le opere portate a compimento nei sei giorni Dio abbia creato non solo la ragione causale del futuro corpo umano, ma anche la materia dalla quale sarebbe stato tratto - cioè la terra, dal cui fango o polvere sarebbe stato formato -, mentre avrebbe creato solamente la

⁶⁶ Cfr. *Gn. litt.* VII, i, 1.

⁶⁷ Cfr. *ivi* VII, iv, 6.

⁶⁸ Cfr. *ivi* VII, v, 8.

ragione causale dell'anima, secondo cui essa si sarebbe costituita, ma non anche una sua materia *sui generis*, da cui sarebbe stata fatta? [...] allo stesso modo anche l'anima, prima di ricevere la propria natura, che è detta appunto anima, la cui bellezza è la virtù e la cui bruttezza è il vizio, poté avere una certa materia spirituale secondo la propria natura specifica, che non fosse ancora anima, così come la terra, da cui fu formata la carne, possedeva già una certa esistenza, per quanto non fosse carne»⁶⁹.

Il presente testo istituisce in via ipotetica un parallelismo la cui definizione esatta occuperà buona parte del libro settimo. Il corpo umano infatti venne formato mediante l'attività di una ragione causale a partire da una determinata conformazione materiale. Proprio su quest'ultima Agostino attira l'attenzione del lettore: non si può dire che essa avesse già una configurazione definita e fosse già costituita come carne, ma non si può negare che possedesse comunque una certa esistenza effettiva, che già fosse, in altre parole, *aliquid*.

Dal momento che anche l'anima, al pari del corpo, possiede una natura mutabile, sembra illogico pensare che essa possa essersi formata unicamente a partire dall'azione di una ragione causale. Bisogna al contrario indagare se anch'essa possa essere ricondotta ad una *quasi materia*, ossia ad una *materia spiritalis* che, pur non essendo ancora anima, al pari di quella corporea fosse *aliquid*.

L'indagine agostiniana si frantuma a questo punto in una serie complessa di interrogativi riguardanti l'ipotetica natura di tale *materia spiritalis*: quel era il suo nome, quale la sua natura specifica, quale la sua costituzione in occasione della creazione? Era dotata di vita o giaceva in uno stato inerte? Se non era priva di vita, si deve credere che tale vita fosse accompagnata dalla facoltà di agire? Tale vita era poi felice o miserabile? Poteva inoltre in aggiunta donare la vita a qualche altro essere? Se poi non avesse avuto la vita, bisogna pensare che giacesse inerte e incapace di percezione in qualche recondito angolo del cosmo? Se invece possedeva la vita, ma in modo che questa non fosse beata, come poteva essere una natura razionale? Se divenne razionale allorché da essa fu tratta l'anima umana, come giustificare la derivazione del razionale dall'irrazionale? Era forse razionale in potenza, ma non in atto? Che differenza c'è allora tra essa e la materia dell'anima di un animale?⁷⁰.

Senza indugiare in modo analitico sugli sviluppi compiuti dalla riflessione agostiniana a partire da tali interrogativi, risulta tuttavia chiaro che in base ad essi Agostino giunge a delineare, in rapporto alla questione della materia dell'anima, un quadro abbastanza confuso, al cui interno non sembra possibile rinvenire soluzioni definitive. È lo stesso vescovo d'Ippona a ribadire l'incertezza che contraddistingue questa indagine, notando come sia difficoltoso stabilire se l'anima sia stata creata a partire da una qualche materia o natura beata, o se invece sia stata tratta interamente dal nulla.

⁶⁹ *Ivi* VII, vi, 9 (CSEL 28/1, pp. 205-206, xiv-v).

⁷⁰ Cfr. *ivi* VII, vii, 10.

L'unico dato sicuro è rappresentato dalla convinzione che, qualora l'anima non sia stata ricavata dal nulla, essa doveva in un primo tempo appartenere ad una certa realtà (*aliquid*), dalla quale fu tratta in seguito ricevendo lo statuto attuale che le è proprio⁷¹.

A questo punto, Agostino ripropone come oggetto d'indagine il parallelismo sopra esposto tra l'origine del corpo e quella dell'anima. Il corpo del primo uomo, ribadisce nuovamente il vescovo d'Ipbona, conobbe la luce in base all'azione combinata della materia terrestre e dell'*occulta ratio* in essa contenuta *velut in semine*. La situazione riguardante l'anima è invece più complessa:

«[...] animae autem faciendae, id est flatum faciendi, qui esset anima hominis, quae ibi ratio causalis primitus condita est, cum diceret deus: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (quod nisi secundum animam recte intellegi non potest), si nulla erat natura ubi conderetur?».

«Dell'anima che quindi doveva esser fatta, cioè del soffio che doveva esser fatto perché esistesse l'anima umana, quale ragione causale venne riposta originariamente nella terra, quando Dio disse: *Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza* - somiglianza che non può correttamente essere intesa se non in rapporto all'anima - se non c'era alcuna natura con la quale potesse essere creata?»⁷².

Come si vede, l'esame della questione relativa alla ragione causale dell'anima si colloca su di un livello differente rispetto a quello relativo alla ricerca precedente. Ciò che si tratterà d'ora innanzi di ricercare non sarà più la *materia* dalla quale sarebbe stata tratta l'anima, quanto piuttosto la realtà sostanziale al cui interno avrebbe potuto essere creata la ragione causale dell'anima stessa. La volontà di condurre questa indagine risiede nella necessità di conferire un senso adeguato alla narrazione della creazione dell'uomo avvenuta nel corso del sesto giorno e, in modo particolare, alle parole divine che si possono leggere in *Gen 1, 26: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*.

Osserviamo quindi quali siano le ipotesi prese in considerazione a tal proposito dal vescovo d'Ipbona:

«Si enim haec ratio in deo erat, non in creatura; nondum ergo erat condita: quomodo ergo dictum est: *fecit deus hominem ad imaginem dei?* si autem iam in creatura erat, hoc est, in iis quae simul omnia creauerat deus, in qua creatura erat? utrum spiritali, an corporali?».

«Se dunque quella ragione era in Dio, non in una creatura, allora essa non era stata creata. In quale senso allora è detto: *Dio fece l'uomo a propria immagine?* Se invece era già in una creatura, cioè in una di quelle realtà che Dio aveva creato tutte simultaneamente, in quale creatura si trovava? Era essa spirituale, oppure corporea?»⁷³.

⁷¹ Cfr. *ivi* VII, xxi, 31.

⁷² *Ivi* VII, xxii, 32 (CSEL 28/1, p. 220, xi-xvi).

⁷³ *Ivi* VII, xxii, 33 (CSEL 28/1, p. 220, xvii-xxi).

Agostino osserva dunque che possono esistere due fondamentali soluzioni per quanto riguarda la collocazione della ragione causale dell'anima: essa infatti poteva verosimilmente o aver dimora *in Deo*, o essere posta originariamente *in creatura*.

La prima ipotesi viene solamente enunciata da Agostino, poiché si rivela contraddittoria al momento stesso della sua formulazione. Se infatti la *ratio* dell'anima fosse rimasta in seno alla volontà divina (*in Deo*), a rigor di termini non sarebbe oggetto della presente indagine. Ciò che si sta ricercando è infatti non la *ratio aeterna* dell'anima, ma, in analogia con quanto affermato in rapporto alla creazione del corpo, la sua *ratio causalis*. Inoltre, se si affermasse che la *ratio causalis* dell'anima umana non venne posta all'interno della creazione durante la *prima conditio*, non si saprebbe più come conferire un significato plausibile all'affermazione scritturistica secondo cui l'uomo venne creato *ad imaginem Dei*.

La seconda ipotesi, invece, richiede che vengano compiute ulteriori precisazioni. Se infatti si ammette che la ragione causale dell'anima sia stata posta durante la creazione simultanea all'interno di una creatura, occorre comprendere se quest'ultima possedesse una natura di tipo materiale o spirituale. È in primo luogo quest'ultima soluzione ad attirare l'attenzione di Agostino:

«Si spiritali, agebatne aliquid in corporibus mundi, seu coelestibus, seu terrestribus? an in ea erat haec uacans antequam homo in sua natura propria conderetur, sicut in ipso homine iam propriam ducente uitam latenter otioseque inest ratio generandi, quae non operatur, nisi per concubitum atque conceptum? an et illa natura creaturae spiritalis, in qua latente erat haec ratio, nihil agebat sui operis? et utquid creata erat? an ut contineret rationem futurae animae humanae uel futurarum animarum, tamquam in seipsis esse non possent, sed in aliqua creatura propria uita iam uiuente, sicut generandi ratio non potest esse nisi in aliquibus iam existentibus perfectisque naturis? parens ergo animae instituta est aliqua creatura spiritalis, in qua sit ratio futurae animae, quae non inde existat, nisi cum eam deus homini inspirandam facit».

«Se era in una creatura spirituale, agiva in qualche modo in rapporto ai corpi del mondo, sia celesti che terrestri? E in essa era inerte nei loro confronti prima che l'uomo venisse creato nella natura a lui propria, allo stesso modo che nell'uomo già in grado di condurre una vita personale risiede occulta e inoperosa la facoltà generatrice, la quale non agisce se non nell'amplesso e nel concepimento. O forse anche quella creatura spirituale, al cui interno era posta in modo occulto questa ragione, non produceva nulla della sua opera? E a che scopo era stata creata? Forse proprio ai fini di contenere la ragione causale della futura anima umana o delle anime future, come se non potessero esistere in se stesse, ma solo in una creatura già vivente di vita propria, allo stesso modo che la facoltà generativa non può esistere se non in qualche natura già esistente e perfetta? Genitrice dell'anima viene fu quindi nominata una qualche creatura spirituale, nella quale risiede la ragione dell'anima futura, la quale però non divenga esistente se non quando Dio la renda tale ispirandola nell'uomo»⁷⁴.

⁷⁴ *Ibid.* (CSEL 28/1, pp. 220-221, xxi-ix).

Come si vede, l'ipotesi relativa alla riconduzione della ragione causale dell'anima ad una creatura di tipo spirituale non sembra ad Agostino meno problematica. Ciò è sufficientemente chiaro se si considera la serie incalzante di quesiti a cui essa viene sottoposta. Non sembra proficuo attardarsi su questi ultimi, poiché è lo stesso Agostino a procedere speditamente oltre, senza sviluppare in maniera specifica alcun interrogativo particolare.

Prima ancora infatti di definire la natura della creatura spirituale che avrebbe potuto rivestire il ruolo di *parens animae*, deve essere risolta la questione dell'identificazione di tale creatura con una di quelle nominate dalle Scritture in occasione della *prima conditio*:

«An forte in illius diei natura, quem primitus condidit, si spiritus intellectualis dies ille recte accipitur, hanc faciendae animae causalem rationem deus inseruit, cum sexto die fecit hominem ad imaginem suam; [...] sed quid aliud dicitur, cum hoc dicitur, nisi angelicum spiritum quasi parentem esse animae humanae, si sic in illo inest animae humanae creandae praecedita ratio, sicut in homine futurae prolis suae».

«O forse nella natura di quel primo giorno, che creò in principio, se esso viene non a torto considerato un essere spirituale e intellettuale, Dio pose la ragione causale da cui doveva esser creata l'anima, quando il sesto giorno fece l'uomo a propria immagine? [...] Ma cosa si dice dunque quando si afferma ciò, se non che lo spirito angelico è in un certo senso genitore dell'anima umana, se al suo interno risiede la ragione preconstituita dell'anima umana, allo stesso modo che nell'uomo si trova quella della sua prole?»⁷⁵.

La soluzione che risponde in maniera più diretta all'esigenza agostiniana, quella cioè di rinvenire nel racconto della creazione l'esistenza di una creatura spirituale nella quale avrebbe potuto essere posta la ragione causale dell'anima, conduce il vescovo d'Ipbona a chiamare in causa la creatura angelica. Ho già specificato precedentemente il ruolo importantissimo da essa svolto in occasione della creazione, mostrando come Agostino la identifichi con il *dies unus* descritto dalle Scritture in occasione della creazione della luce.

L'ipotesi a cui conduce questo accostamento è precisamente la seguente: così come le creature corporee possiedono a livello potenziale una facoltà generativa esprimendosi a livello materiale, la creatura angelica, la quale è precisamente uno *spiritus intellectualis*, possiederebbe una *ratio praecedita*, una capacità preformata, di dar vita all'anima umana. In tal modo, l'anima umana deriverebbe per via di generazione dalla creatura angelica, che sarebbe quindi legittimo considerare come un suo *quasi parentem*.

Questa soluzione appare da subito decisamente problematica, tanto che qualche riga sotto lo stesso Agostino si esprime in questi termini:

⁷⁵ *Ivi* VII, xxiii, 34 (CSEL 28/1, pp. 221-222, xxii-vi).

«Durum est hoc, angeli aut angelorum filiam dicere esse animam: sed multo durius, coeli corporei; quanto magis ergo, maris et terrae? multo minus igitur in aliqua corporali creatura, causalis animae ratio praecondita est, cum faceret deus hominem ad imaginem suam, antequam eum suo tempore de limo formatum flatu animaret, si absurde creditur animam causaliter in natura angelica condidisse».

«È difficile affermare che l'anima è figlia di un angelo o degli angeli, ma è molto più difficile sostenere che lo sia del cielo corporeo: ancor più il discorso vale in rapporto al mare e alla terra. Molto meno dunque, se si reputa assurdo che la ragione causale dell'anima sia stata creata nella natura angelica, la ragione causale dell'anima poté essere creata anteriormente in una qualche creatura corporea, quando Dio fece l'uomo a sua immagine, prima di animare con un soffio il corpo formato dal fango nel tempo stabilito»⁷⁶.

L'ipotesi secondo la quale la creatura angelica sarebbe stata *quasi parentem* dell'anima umana viene considerata da Agostino non facilmente perseguibile razionalmente. Il vescovo d'Ippona tuttavia non apporta nel corso del sesto libro i chiarimenti necessari ai fini della comprensione della difficoltà insita nel ricondurre l'anima umana per via generativa alla creatura angelica. Nelle pagine del *De Genesi ad litteram* però egli avrà modo di ritornare sulla questione, spiegando che il maggior ostacolo che si oppone all'assegnazione alla creatura angelica del ruolo di *parens animae* è precisamente l'assenza di testi scritturistici sufficientemente espliciti in questo senso⁷⁷.

Il giudizio espresso in rapporto a questa soluzione permette ad Agostino di mettere fuori causa anche l'ultima delle spiegazioni ipotizzate in VII,xvii,33, ossia quella della collocazione della ragione causale dell'anima *in creatura corporalis*. Se infatti appare controverso istituire un rapporto di derivazione tra la creatura spirituale angelica e quella umana, *a fortiori* sembra inverosimile che un simile rapporto accomuni la ragione causale dell'anima umana ad una creatura corporea. In questo caso, infatti, verrebbe a compiersi un impensabile influsso causale di una realtà inferiore in rapporto ad una natura di ordine superiore.

Ora che tutte le possibili soluzioni sono state esposte nella loro contraddittorietà, non resta ad Agostino che affermare:

«Credatur ergo, si nulla scripturarum auctoritas seu ueritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi; anima uero iam ipsa crearetur, sicut primitus conditus est dies, et creata lateret in operibus dei, donec eam suo tempore sufflando, hoc est inspirando, formato ex limo corpori insereret».

«Si deve dunque credere, se non vi si oppone alcuna autorità delle Scritture o alcuna ragione di verità, che l'uomo fu creato il sesto giorno, nel senso che la ragione causale del corpo umano era già stata posta negli elementi del mondo, mentre l'anima venne creata già nel suo essere, così come in

⁷⁶ *Ibid.* (CSEL 28/1, p. 222, xiii-xix).

⁷⁷ Cfr. *ivi* X, v, 8.

principio fu creato il giorno, e che creata rimase nascosta tra le opere divine, fino a che, nel tempo stabilito, Dio non l'avesse inserita soffiando, cioè ispirando, nel corpo formato dal fango»⁷⁸.

La riflessione relativa al possibile utilizzo della dottrina delle ragioni causali in rapporto alla creazione dell'anima sortisce un esito negativo. Tale dottrina, che risulta molto preziosa nella giustificazione della comparsa di eventi di ordine fisico, non è in grado di svolgere un'analoga funzione nell'ambito delle realtà spirituali. In assenza di un testo scritturistico manifesto o di un'argomentazione razionale stringente, bisogna dunque ritenere che la creazione dell'anima del primo uomo avvenne nel corso del sesto giorno, ma, a differenza del corpo, non a partire da una ragione causale. L'anima del primo uomo in ultima istanza - e bisogna sottolineare che il discorso condotto dal vescovo d'Ippona nel libro settimo è circoscritto al caso dell'anima del primo uomo - venne creata in occasione della *prima conditio*, ma rimase nascosta tra le opere divine fino al tempo della sua immissione nel corpo tratto dal fango. Come Agostino dirà nel decimo libro, si tratta di un'opinione *credibilis vel tolerabilis*⁷⁹.

L'impiego della dottrina delle ragioni causali in rapporto alla questione dell'anima termina sostanzialmente con l'esaurirsi dell'indagine condotta da Agostino nel libro settimo. Tuttavia, è forse interessante notare come la tesi della creazione simultanea, in rapporto alla quale tale dottrina si costituisce, non viene trascurata nell'indagine di argomento psicologico condotta nel libro decimo.

In questa sede Agostino discute, a partire dalla narrazione dell'episodio della creazione della prima donna, la questione dell'origine delle anime singolari. Il ventaglio delle ipotesi conformi agli elementi forniti dalle Scritture annovera tre distinte soluzioni: la prima è quella derivante dalla riflessione del libro settimo (l'anima fu creata da Dio nel corso dei sei giorni), la seconda prevede che Dio creò nella *prima conditio* l'anima del primo uomo, *de cuius propagine* verrebbero create le anime di tutti gli uomini (traducianesimo), la terza sostiene la creazione immediata delle anime nel tempo (creazionismo).

Come ho anticipato, il vescovo d'Ippona non può ignorare la questione della compatibilità di ciascuna delle tre soluzioni con la tesi centrale del *De Genesi ad litteram*, quella cioè della creazione simultanea. Mentre per quanto concerne le prime due ipotesi prospettate tale conciliazione risulta agevole, lo stesso non si può dire in rapporto alla soluzione creazionista.

Sembrerebbe infatti, a prima vista, che sostenere che Dio crei le singole anime nel corso del tempo equivalga ad affermare un'attività creatrice divina operante al di fuori della *prima conditio* in rapporto a delle realtà non contenute nell'ordine potenziale immesso nelle ragioni causali. Tuttavia, Agostino riesce a costruire uno spazio di

⁷⁸ *Ivi* VII, xxiv, 35 (CSEL 28/1, p. 223, iii-ix).

⁷⁹ Cfr. *ivi* X, ii, 3.

compatibilità tra la dottrina della creazione immediata delle anime e quella della creazione originaria simultanea:

«Nisi intellegatur, rationem quidem singillatim faciendarum animarum nascentibus quibusque dandarum in seipso habere, non in creatura aliqua condidisse; sed quia non alterius generis creatura est anima, quam illius secundum quam sexto die factus est homo ad imaginem dei, non recte dici deum eam facere nunc, quae tunc non consummauit. Iam enim tunc animam fecerat, quales et nunc facit; et ideo non aliquod nouum creaturae genus nunc facit, quod tunc in suis consummatis operibus non creauit: nec contra illas causales rationes rerum futurarum, quas uniuersitati tunc indidit, haec eius operatio est, sed potius secundum ipsas; quandoquidem corporibus humanis, quorum ex illis primis operibus propagatio continuata successione protenditur, tales congruit animas inseri, quales nunc facit atque inserit».

«A meno che non intendiamo la Scrittura nel senso che Dio ha in se stesso, senza averla creata in alcuna creatura, la ragione delle anime che devono essere create ed affidate a ciascun uomo che nasce; ma poiché l'anima non è una creatura di altro genere rispetto a quello secondo cui l'uomo fu fatto il sesto giorno ad immagine di Dio, non è corretto affermare che Dio crea ora una creatura che allora non avrebbe portato a compimento. Già allora infatti aveva creato un'anima tale e quale a quelle che ancora oggi crea. Quindi Dio non crea ora alcuna nuova specie di creatura, che già allora non creò tra le sue opere complete; inoltre questa sua operazione non si pone in contrasto con quelle ragioni causali delle cose future, che creò allora nella loro totalità, ma piuttosto si compie conformemente ad esse, dal momento che le anime che Dio crea ed infonde ora sono appropriate per essere infuse nei corpi umani, la cui propagazione si prolunga con incessante successione a partire da quelle prime opere»⁸⁰.

Il vescovo d'Ipbona, al fine di dimostrare la compatibilità con la dottrina della creazione simultanea, espone in rapporto alla tesi del creazionismo le seguenti precisazioni. Innanzitutto Dio non inserisce in alcuna creatura le *rationes causales* delle anime che devono essere create, ma custodisce la loro *ratio* nella propria volontà. In secondo luogo, la creazione immediata delle anime non può essere intesa come una creazione di nuovi generi di realtà non presenti nella creazione originaria, dal momento che le anime create nel tempo non differiscono in nulla rispetto all'anima del primo uomo costituita durante la *prima conditio*. In terzo luogo, se la creazione delle anime non deve essere ritenuta contraria all'ordine delle ragioni causali poste nella creazione, bisogna affermare che si verifica in conformità ad esso. Tuttavia, come abbiamo visto in precedenza, l'ordinamento delle ragioni casuali è in grado di esplicitare propriamente la propagazione temporale unicamente dell'ambito materiale dei corpi.

Sebbene nel corso restante del decimo libro del *De Genesi ad litteram* questo quadro speculativo verrà in parte, anche se non radicalmente, ridiscusso e rielaborato⁸¹, mi è sembrato opportuno mostrare come in occasione della questione dell'origine

⁸⁰ *lvi* X, iii, 5 (CSEL 28/1, p.299, viii-xxiii).

⁸¹ Cfr. A. Solignac, Note complémentaire "Origines des âmes singulières", in *La Genèse* (vol. II), cit., pp.530-534, pp. 532-533.

dell'anima il termine di paragone in base a cui stimare la plausibilità e la legittimità delle diverse soluzioni sia costituito dalla dottrina della creazione simultanea degli esseri nelle loro ragioni causali.

5 Il doppio corso della Provvidenza divina

L'impiego della dottrina delle ragioni causali nel corso del libro ottavo è abbastanza modesto. Se si esclude la breve riflessione condotta nei paragrafi iniziali⁸², mediante la quale viene ribadita la spiegazione della creazione delle piante e dei vegetali fornita nel libro quinto, in una sola occasione troviamo un suo impiego articolato. Si tratta tuttavia di un testo estremamente interessante, poiché fornisce nuovi elementi in rapporto alla natura delle ragioni causali e alla relazione che intercorre tra corso naturale ed azione provvidenziale divina.

L'occasione che spinge il vescovo d'Ipbona ad operare questa riflessione è rappresentata dalla necessità di comprendere il significato della collocazione dell'uomo nel paradiso, per coltivarlo e custodirlo. Il primo passo compiuto da Agostino nell'approfondimento del significato di questa espressione è rappresentato dall'esame dello statuto del lavoro a cui Dio destinò l'uomo prima del peccato.

Se, come sembra, tale attività deve essere identificata con il lavoro di tipo agricolo, bisogna intendere tale affermazione come un parallelismo di tipo analogico. La condizione del lavoro svolto anteriormente al peccato si caratterizza infatti secondo Agostino per una serie di privilegi, andati poi perduti in seguito alla cacciata dei progenitori dal paradiso.

La coltivazione del paradiso non deve essere intesa dunque come una *laboris afflictio*, ma al contrario come una sorta di *exhilaratio voluntatis*, come un'attività il cui svolgimento non si giustifica *indigentia corporis*, ma a partire dalla gioia derivante dal pieno accordo tra la natura umana e quella del creato, un accordo che è fondato e reso possibile mediante il conferimento della propria grazia da parte di Dio⁸³.

Uno dei momenti privilegiati in cui risulta manifesto questo accordo tra la ragione umana e l'ordinamento naturale, che Agostino esprime quasi alla stregua di una mutua conversazione (*cum rerum natura humana ratio quodammodo loqui potest*) è rappresentato dall'atto della collocazione dei semi delle piante e dei vegetali in seno alla terra:

«Quod enim maius mirabilisque spectaculum est, aut ubi magis cum rerum natura humana ratio quodammodo loqui potest, quam cum positis seminibus, plantatis surculis, translatis arbusculis, insitis malleolis, tamquam interrogatur quaeque uis radices et germinis quid possit, quidue non possit;

⁸² Cfr. *Gn. litt.* VIII, iii, 6-7.

⁸³ Cfr. *ivi* VIII, viii, 15.

unde possit, unde non possit; quid in ea ualeat numerorum inuisibilis interiorque potentia, quid extrinsecus adhibita diligentia: inque ipsa consideratione perspicere, *quia neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat deus*; quia et illud operis quod accedit extrinsecus, per illum accedit, quem nihilominus creauit, et quem regit atque ordinat inuisibiliter deus?».

«Quale spettacolo è più grande e più mirabile, o dove la mente umana può dialogare, per così dire, in maniera maggiore con la natura, che quando sono posti i semi, piantati i virgulti, trapiantati gli arbusti, innestati i maglioli? Allora la ragione umana inizia in un qualche modo ad esaminare che cosa ciascuna energia presente nella radice o nei semi possa o non possa fare, per quale motivo lo possa o non lo possa, che ruolo svolga in essa la potenza interna e invisibile dei numeri, quale invece spetti al lavoro escitato dell'esterno. E riesce quindi mediante questa considerazione a comprendere che non è qualcosa né chi pianta, né chi irriga, ma è Dio che fa crescere, dal momento che anche quel lavoro che viene svolto dall'esterno è eseguito da un uomo, che tuttavia Dio creò, e che continua a ad essere guidato e regolato invisibilmente da Dio?»⁸⁴.

Nella pratica originaria dell'agricoltura, come detto, Agostino intravede la presenza di un rapporto di armonia privilegiato tra l'essere umano ed il contesto naturale che lo circonda. Lo sviluppo delle piante dalla condizione seminale allo stato di piena maturazione rappresenta uno dei frangenti in questo senso più significativi, poiché consente all'uomo di interrogare e di porsi in ascolto della perfezione del creato.

L'osservazione della dinamica di sviluppo dei vegetali spinge l'essere umano ad investigare quali siano le facoltà insite nelle radici e nei semi delle piante, ossia negli strumenti biologici che consentono ad esse di ricevere il proprio nutrimento e garantiscono loro un'adeguata maturazione.

Questo primo interrogativo reca con sé tuttavia un'ulteriore questione, la quale non si colloca come la precedente sul piano fattuale, ma sposta il proprio raggio d'azione su quello normativo. L'essere umano non si accontenta più del primo livello di conoscenza del mondo naturale, ossia quello riguardante il suo sviluppo esteriore, ma si sforza di penetrare intimamente il corso dei fenomeni alla ricerca della ragione che rende possibile, o impedisce, determinate manifestazioni fenomeniche.

Questa volontà permette all'uomo di acquisire la consapevolezza della differenza che intercorre tra i due diversi ordini di causalità che presiedono allo svolgimento del corso ordinario degli accadimenti naturali. Da un lato infatti egli può constatare l'azione della *potentia invisibilis interiorque*, che altro non è se non l'esplicazione dei contenuti potenziali immessi in origine da Dio nella creazione e presenti anche negli esseri che popolano il divenire temporale. Dall'altro invece, egli considera come il corso ordinario della natura produca i differenti effetti a partire da una sorta di cura *extrinseca* operata ai fini della conservazione e dell'accrescimento di tutte le varie possibilità contenute *interiormente* dalle creature stesse.

⁸⁴ *Ivi* VIII, viii, 16 (CSEL 28/1, p. 243, xiii-xxiv).

L'individuazione di una modalità interna e di una modalità esterna di determinazione del corso naturale ordinario non rappresenta per il primo uomo un argomento a favore di un controllo indiscriminato della creazione affidata alle sue cure, ma al contrario è motivo di lode ulteriore nei confronti del Creatore di tutte le cose. L'uomo infatti non solo comprende di aver la facoltà, mediante la cura indirizzata al giardino in cui è posto, di accrescerne l'armonia e la bellezza, ma riconosce che tale facoltà è stata ricevuta da Dio, l'unica sorgente di tutte le perfezioni. L'uomo comprende così, nello stato armonioso anteriore alla caduta, la verità delle parole che l'Apostolo scriverà in *1 Cor. 3, 7: neque qui plantat est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus.*

Come giustamente nota Solignac, attraverso l'esperienza dell'incontro tra la ragione umana e la ragione posta nella natura, a cui si aggiungono un dialogo e una collaborazione perfettamente armoniosi, si manifesta l'esperienza dell'incontro, del dialogo e della collaborazione tra l'uomo e Dio⁸⁵.

Agostino dunque ritiene che l'esperienza diretta dello sviluppo naturale consenta all'uomo di sperimentare lo statuto dell'azione provvidenziale divina nei confronti del creato. Il capitolo successivo viene quindi dedicato all'approfondimento di tale decisiva relazione:

«Hinc iam in ipsum mundum, uelut in quamdam magnam arborem rerum, oculus cogitationis attollitur; atque in ipso quoque gemina operatio prouidentiae reperitur, partim naturalis, partim uoluntaria. et naturalis quidem per occultam dei administrationem, qua etiam lignis et herbis dat incrementum; uoluntaria uero, per angelorum opera et hominum».

«Ora, da questo punto la mente eleva lo sguardo del pensiero verso questo mondo, come verso una specie di grande albero della creazione e in esso si scopre la duplice attività della Provvidenza, quella naturale e quella volontaria. L'attività naturale si compie mediante il governo segreto di Dio, che dà sostentamento anche gli alberi e le erbe, quella volontaria invece si compie mediante l'azione degli uomini e degli angeli»⁸⁶.

Attraverso la cura della porzione di natura in cui vive, l'uomo è in grado di elevarsi alla contemplazione del mondo nella sua totalità in quanto opera di Dio. Il rapporto che unisce indissolubilmente la creazione al Creatore viene espresso ancora una volta da Agostino mediante una metafora tratta dal mondo vegetale: il mondo viene infatti dipinto mediante l'immagine della *magna arbor rerum*. Così come abbiamo visto precedentemente in occasione della nascita delle piante, questa immagine vuole esplicitare l'esistenza di una *gemina operatio prouidentiae*.

⁸⁵ Cfr. A. Solignac, Note complémentaire "La culture et la garde du Paradis", in *La Genèse* (vol. II), cit., pp. 501-507, pp. 502-503.

⁸⁶ *Gn litt.* VIII, ix, 17 (CSEL 28/1, pp. 243-244, xxv-v).

Da una parte vi è il corso puramente naturale della creazione, reso possibile dall'*occulta Dei administratio*. Si tratta, come detto nel prosieguo del brano, di un *interior naturalisque motus* a partire dal quale i viventi ricevono il proprio sostentamento, nascono, crescono, invecchiano, un moto per cui risplendono i luminari e le stelle, si avvicendano il giorno e la notte, e gli elementi producono gli effetti ad essi connaturati.

Come aveva fatto nel corso del libro sesto sottraendo l'intera creazione al dominio del caso, anche in questa occasione Agostino riconduce all'influsso di questa *naturalis operatio providentiae* entrambe le parti di cui si costituisce il mondo, quella superiore dei fenomeni cosmici, *caelestia superius*, e quella inferiore degli accadimenti terrestri, *terrestria inferius*. L'ambito preso in considerazione in rapporto all'azione naturale della provvidenza è chiaramente quello che si manifesta mediante lo sviluppo delle potenzialità insite sin dall'origine nelle ragioni causali che pervadono la creazione.

Differente è invece il caso della *voluntaria operatio providentiae*: essa permette che possano avvenire una serie di fenomeni di ordine non fisico, quali l'apprendimento, la coltivazione dei campi, il governo della comunità e tutte le attività e le professioni di cui si rendono partecipi gli angeli da un lato, gli uomini dall'altro. Anche in questo secondo caso, benché sia necessario il concorso volontario delle creature, Dio rappresenta la causa ultima e il soggetto eminente di tale attività provvidenziale. Se quindi il primo livello dell'azione provvidenziale è quello che coinvolge lo sviluppo interno dei contenuti delle ragioni causali, mediante questo secondo livello si rende evidente il concorso esterno che l'uomo opera in rapporto ai processi naturali che lo circondano.

L'intreccio di questi due ordini distinti di causalità si rende particolarmente evidente se si considera più da vicino il caso costituito dalla creatura umana:

«Inque ipso homine eadem geminam providentiae uigere potentiam: primo erga corpus naturalem, scilicet eo motu quo fit, quo crescit, quo senescit; uoluntariam uero, quo illi ad uictum, tegumentum, curationemque consulitur. similiter erga animam naturaliter agitur ut uiuat, ut sentiat; uoluntarie uero ut discat, ut consentiat».

«Anche nell'uomo stesso è presente quella duplice azione della Provvidenza: in primo luogo agisce relativamente al corpo naturale, cioè mediante il moto per cui esso nasce, cresce, invecchia; quella volontaria poi per cui provvediamo al nutrimento, all'indossare abiti e alla nostra conservazione. Lo stesso avviene per quanto concerne l'anima, che mediante l'attività naturale vive e sente, mediante quella volontaria invece impara ed esprime il proprio consenso»⁸⁷.

Come si può notare, l'uomo stesso nel suo doppio statuto di essere fisico e spirituale è oggetto della duplice azione provvidenziale divina. Quest'ultima, che sortisce effetti sia per quanto riguarda l'ambito naturale, sia per quanto concerne quello

⁸⁷ *Ibid.* (CSEL 28/1, pp. 243-244, xiv-xx).

volontario, coinvolge la creatura umana nella sua costituzione complessa, ossia si palesa sia in relazione al corpo sia in relazione all'anima.

Da un lato quindi, per quanto riguarda il corpo, dipende dall'azione provvidenziale di tipo naturale che esso cresca, maturi, conosca la vecchiaia: dall'altro, dipende dall'azione volontaria che esso riceva nutrimento, sia rivestito con abiti adeguati e sia oggetto di cure solerti.

Inoltre, l'azione provvidenziale naturale permette all'anima di vivere e di provare sensazioni, mentre il fatto che essa possa imparare o esprimere il proprio assenso deve essere ricondotto agli effetti di un'azione provvidenziale di tipo volontario. L'insieme degli eventi dalla cui combinazione deriva il comune sviluppo naturale dei viventi è dunque reso possibile dalla co-azione tra i due distinti livelli di applicazione dell'azione provvidenziale divina, attraverso i quali si esprime la cooperazione, sia nella sfera naturale, sia in quella volontaria, tra Dio che è creatore e le creature che costituiscono la creazione stessa.

Commentando VIII, ix ,17, Aimé Solignac si sofferma giustamente sui diversi ambiti speculativi coinvolti da Agostino nell'esplicitazione della natura di questa duplice azione provvidenziale: essa infatti costituisce una sorta di *filosofia della natura*, congiuntamente alla quale vengono chiamate in causa una *noetica*, una *logica*, una *politica* e un'*estetica*, le quali insieme sfociano in una visione di tipo *antropologico* che considera entrambi i livelli del composto umano⁸⁸. Questi spunti, sempre all'interno del libro VIII, verranno ripresi e rielaborati in rapporto a quello che Agostino definisce il *locus magnus* per l'esame dell'*opus divinae providentiae bipartitum*, ossia la proibizione divina di mangiare del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male⁸⁹.

La riflessione agostiniana prosegue nell'intento di chiarire il rapporto provvidenziale con cui l'essenza divina si rivolge al creato. Tentando di esprimere il paradosso per cui Dio amministra la creazione senza che questo comporti la presenza di mutamento in Lui, Agostino afferma:

«Verum quia omnino incommutabilis est illa natura trinitatis, et ob hoc ita aeterna, ut ei aliquid coaeternum esse non possit, ipsa apud seipsam et in seipsa sine ullo tempore ac loco, mouet tamen per tempus et locum sibi subditam creaturam, naturas creans bonitate, uoluntates ordinans potestate: ut in naturis nulla sit, quae non ab illo sit; in uoluntatibus autem nulla bona sit, cui non prosit, nulla mala sit, qua bene uti non possit. [...] ergo dei prouidentia regens atque administrans uniuersam creaturam, et naturas et uoluntates, naturas ut sint, uoluntates autem ut nec infructuosae bonae, nec impunitae malae sint».

«La natura della Trinità è dunque assolutamente incommutabile, e perciò così perfettamente eterna, che non può esistere nulla ad essa coeterno; pur rimanendo in se stessa a se stessa identica al di fuori del tempo e dello spazio, muove attraverso il tempo e lo spazio la creazione a lei soggetta,

⁸⁸ Cfr. Solignac, "La culture et la garde", in *La Genèse*, cit., p. 503.

⁸⁹ Cfr. *Gn. litt.* VIII, xix, 38.

creando gli esseri per la sua bontà, ordinando le volontà con il suo potere, perché tra gli esseri naturali non ve ne sia alcuno che non dipenda da Lei, e tra le volontà non ci sia alcuna buona volontà a cui Essa non offra giovamento, o alcuna volontà malvagia di cui non si possa servire per compiere il bene. [...] Dunque la Provvidenza di Dio guida e governa tutte le creature, le nature affinché siano, le volontà invece perché le buone portino frutto, le cattive siano punite»⁹⁰.

Una prima considerazione particolarmente interessante riguarda quanto Agostino afferma in relazione all'aspetto naturale dell'azione provvidenziale divina. Essa infatti opera creando, spinta dalla propria bontà somma, gli esseri che popolano la creazione, affinché questi esistano, e siano da essa dipendenti. Sono perfettamente d'accordo con Aimé Solignac nell'individuare in questa riflessione un'ulteriore conferma del fatto che l'idea di creazione come produzione di nuove esistenze (non di nuove specie) non deve essere limitata alla narrazione dei sei giorni e che l'importanza delle ragioni causali non deve compromettere il valore delle esistenze singolari a cui tali ragioni sono poste in relazione⁹¹.

Una seconda considerazione deve invece essere fatta circa il rapporto che intercorre tra l'azione provvidenziale divina e l'ordine delle volontà create. Agostino non parla in rapporto ad esse di un'azione creatrice, ma pone invece l'accento sulla funzione ordinatrice svolta dalla provvidenza. Per comprendere correttamente dunque l'intenzione agostiniana, mi sembra corretto precisare quanto segue.

Innanzitutto le singole volontà sono legate alla natura divina da una totale dipendenza di ordine metafisico, e non sono dunque concepibili come principi dotati di autosussistenza. D'altro canto però, esse non devono essere private sul piano morale e psicologico di un innegabile ambito decisionale riservato alla loro autonomia. Esse infatti, come afferma Agostino qualche riga innanzi, sono poste nelle singole nature e, quindi, sono ad esse affidate (*non omnibus naturis dedit voluntatis arbitrium*). Come fa notare ancora Solignac, la provvidenza divina presiede e si serve delle volontà create, ma lo fa solamente a partire e in seguito alla loro libera decisione⁹².

Nel libro IX, trattando la questione del ruolo svolto dagli angeli in occasione della creazione della donna, Agostino riprende significativamente l'esempio dell'azione dell'agricoltore:

«Haec per agriculturalum opera didicimus, cum ipsi creatores arborum nullo modo essent, sed naturae cursum deo creanti suum quoddam officium ministeriumque praeberent. nequaquam enim quidquam per eorum opera existeret, si hoc in dei opere intima naturae ratio non haberet».

⁹⁰ *Ivi* VIII, xxiii, 44 (CSEL 28/1, p. 262, i-xx).

⁹¹ Cfr. A. Solignac, Note complémentaire "La parole de Dieu à Adam et la Providence divine", in *La Genèse* (vol. II), pp. 510-516, p. 511.

⁹² Cfr. *ivi* p. 512.

«Queste cose le abbiamo apprese dal lavoro degli agricoltori. Benché questi non siano in alcun modo creatori degli alberi, ma prestino il proprio servizio e il proprio aiuto a Dio che crea il corso della natura. In virtù della loro opera non esisterebbe nulla, se nell'opera creatrice divina non vi fosse la ragione intrinseca della natura»⁹³.

Come vediamo, viene ripresentato un quadro analogo a quello proposto in precedenza, incentrato cioè sulla netta distinzione tra l'azione creatrice divina e quella messa in atto dall'agricoltore umano. È importante segnalare all'interno di questo brano, a conferma di quanto detto poc'anzi, quali termini il vescovo d'Ippona impieghi nella descrizione dell'attività umana. L'agricoltore non è *creator arborum*, ma presta tuttavia a Dio che crea *suum quoddam officium ministeriumque*. Agostino non descrive quindi l'azione volontaria dell'uomo come uno strumento passivo attivato integralmente dalla volontà sovrana di Dio, ma al contrario come un principio attivo di collaborazione offerto *liberamente* dalla creatura al proprio Creatore.

Si può dunque notare ancora una volta l'esistenza di un'analogia tra il piano naturale ed il piano volontario, la quale si rivela, tra le altre cose, assai preziosa al fine di comprendere lo statuto delle ragioni causali. Come sul piano delle volontà vengono poste in essere delle entità totalmente dipendenti dalla natura divina quanto all'esistenza, dotate però di autonomia e libertà quanto alla propria funzione, allo stesso modo in ambito fisico esistono delle ragioni create e perciò stesso ontologicamente dipendenti dall'azione creatrice divina, alle quali però è riservato uno spazio effettivo di attività perché possano produrre gli effetti in esse contenuti. Lontano dal fare delle ragioni causali dei principi passivi e dei meri strumenti dell'azione divina, Agostino le concepisce come principi attivi di sviluppo, pur vincolandoli ai limiti dell'estrema fecondità concessa loro da Dio nella creazione. L'*opus providentiae* dunque non annulla le cosiddette *causae secundae*, né conferisce loro un'autonomia illimitata: al contrario, Dio agisce mediante ed insieme ad esse al fine di rendere possibile il continuo e florido sviluppo della creazione.

La tematica della duplice azione della provvidenza divina viene fatta oggetto di trattazione anche nel libro nono del *De Genesi ad litteram*, laddove Agostino prende in esame la possibilità che gli angeli abbiano svolto un ruolo attivo in occasione della creazione della donna. Dopo aver scartato immediatamente una simile ipotesi, dal momento che si rivela manifestamente contraria alla prerogativa divina di poter essere il soggetto unico della creazione, Agostino sente la necessità di precisare la distinzione tra il ruolo ausiliare e strumentale della creatura e quello pienamente creativo di Dio. A tal proposito, il vescovo d'Ippona chiama in causa la riflessione condotta nel libro precedente.

Agostino istituisce dunque un parallelismo tra il rapporto che lega gli agricoltori alle messi e agli alberi, e quello che intercorre tra gli angeli e gli esseri sui quali si riversa la loro azione. Così come i primi non svolgono un'azione creatrice, dal momento che essa spetta a Dio, ma collaborano allo sviluppo delle opere create già esistenti, lo stesso deve

⁹³ *Gn. litt.* IX, xvi, 29 (CSEL 28/1, p. 289, xix-xxiii).

dirsi dell'azione angelica. Come nel libro precedente, è l'autorità di 1 Cor 3,7 ad essere chiamata in causa per suggellare la veridicità di questa affermazione⁹⁴.

Agostino si sofferma sull'argomento, offrendo un'ampia casistica per permettere al lettore di distinguere nettamente tra lo statuto dell'azione partecipativa delle creature e quello dell'azione creatrice riservata a Dio. Come nel libro precedente, il vescovo d'Ippona si sofferma a tal proposito sulla duplice modalità di manifestazione dell'azione provvidenziale divina, ricorrendo a due immagini fortemente emblematiche, quella dell'*agricola* e quella del *medicus*.

L'agricoltore possiede un ruolo di estrema importanza nel corso dello sviluppo naturale, poiché è in grado, agendo sulle creature esistenti, di determinarne ed influenzarne, positivamente o negativamente, la crescita. Egli infatti, in occasione della coltivazione dei vegetali, modifica il corso delle acque per garantire al suolo un'adeguata irrigazione e rescinde il legame tra la pianta e il germoglio, per piantare quest'ultimo nel terreno e far così proliferare la vita.

La sua azione tuttavia è limitata, poiché, oltre ad essere vincolata dal fatto di poter agire solamente a partire da elementi già esistenti, non può prescindere da determinate condizioni fisiche, climatiche, biologiche, quali ad esempio le condizioni ambientali favorevoli e le leggi di natura che regolano dall'interno lo sviluppo del vivente. Nello specifico, le azioni sopra ricordate si rivelerebbero vane se, rispettivamente, le acque non scorressero lungo i pendii e se la pianta non possedesse, iscritte nella propria natura, le dinamiche necessarie ai fini della propria maturazione.

Considerando l'attività del medico, ci troviamo dinnanzi ad uno schema analogo. Egli infatti è in possesso dell'abilità tecnica che lo rende in grado di somministrare un nutrimento adatto ai corpi, e di praticare una medicazione adeguatamente preparata, può in altre parole creare le condizioni favorevoli ai fini del recupero della salute da parte dell'infermo. Al pari dell'agricoltore, tuttavia, anche il medico non può che agire *non de rebus quas creavit*, ma unicamente nel tentativo di modificare le condizioni vigenti nell'ordine della natura.

Non dipende dunque che in parte dalle cure ricevute se il corpo riacquista il vigore perduto o se la ferita viene sanata:

«Natura id agit interiore motu, nobisque occultissimo. cui tamen si deus subtrahat operationem intimam, qua eam substituit et facit, continuo tamquam extincta, nulla remanebit».

«È la natura a produrre questi effetti mediante un processo a noi assolutamente nascosto. Se Dio tuttavia sottraesse ad essa questa intima potenza, con cui crea e le garantisce la sussistenza, immediatamente la natura si estinguerebbe e diverrebbe nulla»⁹⁵.

⁹⁴ Cfr. *ivi* IX, xv, 27.

⁹⁵ *Ibid* (CSEL 28/1, p. 288, ii-v).

Queste parole riassumono l'intero significato degli esempi precedentemente citati. L'abilità tecnica dell'agricoltore o del medico non possiede una valenza creatrice, perché viene determinata dalle limitazioni intrinseche all'ordinamento naturale vigente. Quest'ultimo, a sua volta, non deve essere concepito alla stregua di un insieme meccanico e passivo di leggi subite dagli esseri viventi, ma come l'insieme delle potenzialità attive e feconde che sono ad essi connaturate.

A sua volta, nemmeno l'ordinamento naturale può essere considerato pienamente autonomo ed indipendente, poiché riceve la propria immanente potenzialità direttamente e costantemente dall'azione divina. Ritorna ancora una volta il tema, tanto caro ad Agostino, della continua presenza del mondo in Dio, necessaria ai fini del suo sviluppo e del suo sostentamento.

Un'ulteriore riflessione colpisce il lettore moderno di fronte allo stupore manifestato da Agostino dinnanzi all'*occultissimus motus* che anima la natura. L'enorme progresso delle scienze e i continui passi in avanti della ricerca hanno fatto luce su molti aspetti essenziali dello sviluppo naturale, e lasciano sperare che sempre maggiore sarà il livello di informazioni che andrà ad arricchire il bagaglio conoscitivo dell'uomo. Si potrebbe così supporre che il possesso della conoscenza della totalità delle leggi di natura, ove mai fosse possibile, conferirebbe all'essere umano una sorta di onnipotenza, legata alla capacità di produrre e determinare *in toto* gli effetti naturali desiderati.

La posizione agostiniana si pone invece in controtendenza rispetto ad una simile visione. Il vescovo d'Ippona, come il lettore del *De Genesi ad litteram* può agevolmente constatare, non possiede pregiudizi ostili nei confronti dell'indagine scientifica, tanto da giungere ad affermare che l'onere di approfondire la propria posizione, nel caso in cui un dato teologico risulti incompatibile con un'indubitabile spiegazione scientifica di un evento, non spetta all'uomo di scienza, bensì a quello di fede. In questo senso, egli verosimilmente condivide l'auspicio che l'indagine razionale effettuata sui processi naturali possa condurre ad una sempre maggiore conoscenza delle loro dinamiche, e che in questo modo il *motus* intrinseco alla natura possa essere reso sempre meno *occultus* agli occhi dell'uomo.

Ciò che invece Agostino non condividerebbe è la pretesa umana di disporre in maniera indiscriminata della creazione, una volta acquisita la conoscenza dei processi naturali e delle cause che li determinano. Quand'anche l'uomo di scienza possedesse la facoltà di agire sugli elementi e di determinare a partire da essi a suo piacimento gli effetti desiderati, egli non sarebbe ancora padrone della natura. Solamente Dio, ricorda Agostino, pone in essere le creature dal nulla e conferisce validità ed effettività alle potenzialità presenti al loro interno. Se la sua azione cessasse per un solo istante, ogni cosa si convertirebbe nel nulla. La natura non è oggetto di un cieco dominio dell'uomo, ma al contrario è una ricchezza affidatagli da Dio affinché l'uomo se ne prenda cura.

Gli esempi sopra riportati e la riflessione sullo statuto dell'azione umana all'interno della creazione consentono dunque ad Agostino di raggiungere una consapevolezza

sufficientemente certa del ruolo della creatura angelica in occasione della creazione della donna:

«Voluntas uero angelica obedienter deo subdita, eiusque exsecuta iussionem, naturalibus motibus de rebus subiectis tamquam materiam ministrare, ut secundum illas principales in uerbo dei non creatas, uel secundum illas in primis sex dierum operibus causaliter creatas rationes aliquid in tempore creetur, more agricolandi uel medendi potest. [...] non nisi in illo opere dei factum, quod deus non per angelos, sed per semetipsum, non operatus est et dimisit, sed ita continueret operatur, ut nec ullarum aliarum rerum, nec ipsorum angelorum natura subsistat, si non operetur».

«Invero la volontà degli angeli, che è sottomessa con ubbidienza a Dio ed esegue i suoi comandi, è in grado di procurare, agendo similmente all'agricoltore o al medico, mediante le energie naturali dalle cose ad essa sottomesse una specie di materia, così che sia creato qualcosa secondo le ragioni primordiali increate presenti nel Verbo di Dio o secondo quelle realtà create nel corso dei sei giorni nelle loro ragioni causali. [...] Quest'opera, portata a compimento da Dio non mediante gli angeli ma da se stesso, egli non la abbandonò, ma continua ad agire in essa così che, se non continuasse a farlo, né la natura di altre cose, né quella degli angeli potrebbero sussistere»⁹⁶.

L'opera della creatura angelica viene normalmente messa in atto *more agricolandi vel medendi*. Questo significa che gli angeli, agendo a partire dalle potenzialità naturali della creazione, riescono a produrre determinati effetti *di ordine naturale*. Non si tratta però di un'attività irrazionale o arbitraria, poiché la loro volontà viene giustamente definita *oboedienter Deo subdita*. Non si tratta poi nemmeno di una produzione indiscriminata e casuale, ma bensì conforme sia all'ordinamento causale increato delle *aeternes rationes in Verbo Dei*, sia a quello delle *rationes causales* immesso sin dal principio nelle opere della creazione.

Per quanto concerne la creazione della donna, dal momento che, come detto in precedenza, essa fu il risultato di un intervento diretto della volontà divina con il coinvolgimento delle *rationes absconditae* non create, Agostino può affermare in via definitiva che quella creazione venne portata a compimento da Dio *non per angelos, sed per semetipsum*.

6 Impiego e significato della dottrina delle *rationes causales* nel *De Genesi ad litteram*

Alla luce della riflessione sinora condotta, è finalmente possibile delineare lo statuto della terza modalità ontologica che secondo Agostino appartiene alle creature, quella cioè della loro esistenza ordinaria e temporale. Questo significa precisare il significato

⁹⁶ *Ivi* IX, xv, 28 (CSEL 28/1, p. 288, x-xxv).

dell'impiego agostiniano della dottrina delle ragioni causali nelle pagine del *De Genesi ad litteram*.

Come abbiamo visto, si tratta di un aspetto del pensiero agostiniano fecondo e complesso, che viene impiegato nella risoluzione di una serie cospicua di importanti questioni esegetiche, teologiche e filosofiche. Provo quindi di seguito ad enucleare distintamente gli elementi più importanti che è necessario non trascurare per operare una descrizione non deficitaria di tale dottrina.

Questione esegetica: la motivazione che spinge Agostino ad affermare che la creazione narrata nel primo capitolo della *Genesi* abbia riguardato unicamente le ragioni causali degli esseri viventi è di natura indiscutibilmente *esegetica*. Il vescovo d'Ipbona deve conciliare tre distinti luoghi scritturistici, i quali evidentemente non possono essere espressi contraddittoriamente in quanto facenti parte della Sacra Scrittura ispirata da Dio mediante l'unico Spirito di verità. Si tratta nello specifico di *Sir 18, 1: Deus, qui fecit omnia, creavit omnia simul*, di *Gen 2, 2: Requievit Deus in die septimo ab omnibus operibus suis, quae fecit*, e di *Gv 5, 18: Pater meus usque nunc operatur, et ego operor*.

Il nucleo teoretico del primo testo è rappresentato secondo Agostino dal carattere *simultaneo* (ho preferito non tradurre l'avverbio *simul* con la locuzione "nello stesso tempo", per evidenziare la natura extra-temporale dell'azione divina) della creazione divina. Come è stato dimostrato dalla moderna critica testuale, in realtà siamo in presenza di un errore di traduzione. L'espressione *creavit omnia simul* della *Vetus Latina* traduce infatti la formula ἔκτισεν πάντα κοινῇ presente nella versione dei Settanta. Quest'ultima non deve essere intesa tanto come un'affermazione relativa alla simultaneità dell'azione creatrice divina, quanto piuttosto come la riconduzione ad essa dell'esistenza dell'*intera* creazione.

Per quanto concerne il dato del riposo divino, esso come abbiamo visto viene integrato da Agostino in una complessa visione metafisica relativa all'articolazione del racconto della creazione. L'elemento che però maggiormente interessa la genesi della dottrina delle ragioni causali è il suo essere interpretato come la cessazione definitiva dell'azione propriamente creatrice portata a compimento da Dio.

Il testo giovanneo invece rappresenta l'apparente elemento di contraddizione rispetto alle tesi della creazione simultanea e del riposo divino. Esso infatti testimonia la continuità dell'azione divina in rapporto all'ambito della creazione, che avviene senza posa per mano del Padre e che si concretizza in maniera visibile in occasione dell'Incarnazione del Verbo.

Un'altra importante difficoltà di ordine interpretativo è rappresentata per Agostino dalla presenza nelle pagine della *Genesi* di due distinte e differenti narrazioni della creazione. La critica testuale non aveva infatti ancora maturato la tesi, ormai accettata definitivamente ai nostri giorni, della duplicità redazionale dei due racconti, e non

ammetteva dunque la riconduzione rispettivamente del primo racconto alla cosiddetta fonte sacerdotale (P), e del secondo alla fonte Jahvista (Y).

Soluzione esegetica: la dottrina delle ragioni causali rappresenta lo strumento teoretico che permette ad Agostino di tenere insieme gli elementi contenuti nei tre luoghi scritturistici sopra citati. Essa però deve essere preliminarmente inserita in una comprensione definita della natura della creazione, che a sua volta deve chiarire il rapporto intercorrente tra i primi due capitoli della *Genesi*.

Secondo il vescovo d'Ipbona, l'attività creatrice divina si articola secondo due distinti momenti, che vengono definiti *prima conditio* e *administratio*.

Il primo di essi, la *prima conditio*, coincide con la costituzione simultanea della creatura angelica di ordine spirituale, con la creazione materiale dei contenuti elementari del cosmo e con l'immissione all'interno di questi ultimi delle *rationes causales* degli esseri viventi destinati ad esistere nel corso dei tempi.

Il secondo invece, l'*administratio*, è inerente al rapporto tra Creatore e creazione che si articola nel corso del divenire temporale. L'*administratio* è considerata da Agostino un frangente dell'azione creatrice non perché essa determini la comparsa dal nulla di nuove specie di creature (giacché non lo fa), ma perché Dio, non facendo mai mancare la propria presenza all'opera della creazione, garantisce che essa possa sussistere e rende possibile la nascita costante di individui sempre nuovi in conformità con le specie poste in essere originariamente. In altre parole, questo secondo momento della creazione si riferisce all'azione con cui Dio permette lo sviluppo dei contenuti immessi nel corso della *prima conditio* all'interno del creato sotto forma di ragioni causali.

L'individuazione di questa duplice articolazione permette ad Agostino di risolvere anche la questione relativa alla presenza di due diversi racconti della creazione. Il primo infatti deve essere riferito al momento della *prima conditio*, mentre il secondo, a partire dalla menzione della sorgente che irriga l'intera superficie terrestre, riguarda propriamente il frangente dell'*administratio*.

Collocazione metafisica delle ragioni causali: le ragioni casuali operano una funzione di mediazione tra i distinti momenti e i distinti livelli della creazione. Esse possono essere concepite unicamente all'interno del processo di esplicazione della causalità divina, e rappresentano precisamente il livello in cui si compie il passaggio e la comunicazione tra la sfera dell'eternità di Dio e quella della temporalità inerente alla creazione.

Le ragioni causali traggono i propri contenuti dal livello ontologico superiore delle ragioni eterne increate, che risiedono immutabilmente nella volontà divina. In quanto *rationes causales*, però, esse appartengono in maniera effettiva alla creazione, al cui interno unicamente possono agire.

Statuto ed effetti delle ragioni causali: i numerosi testi del *De Genesi* offrono molteplici elementi in base ai quali definire lo statuto delle ragioni causali.

In primo, luogo si tratta di principi *razionali*, i quali dunque si inscrivono nell'ordine dell'intelligibile e del razionale. Essi garantiscono agli esseri a cui ineriscono una determinata costituzione specifica e un'ordinata possibilità di sviluppo.

In secondo, luogo si tratta di principi *causali*, capaci cioè di conferire attualità ai contenuti razionali che essi veicolano. Essi quindi sono in grado di donare esistenza ai singoli esseri e di determinare il concretizzarsi del loro sviluppo.

In terzo luogo, si tratta di principi *immateriali*, e perciò stesso collocati nella creazione in modo istantaneo. Nonostante si possa avvertire la tentazione di concepire le ragioni causali in maniera sostanziale, non deve essere dimenticata la loro appartenenza all'ordine dell'intelligibile. A questo proposito, l'espressione *ratio seminalis*, spesso ritenuta interscambiabile con l'espressione *ratio causalis*, può risultare in un certo senso ambigua. Innanzitutto si tratta di un livello particolare di *ratio causalis*, evocato da Agostino descrivendo la facoltà generativa delle ragioni causali in parallelo alla funzione svolta dai semi in rapporto alla riproduzione dei viventi. In secondo luogo, essa non implica che le *rationes causales* siano una sorta di semi reali, distinti da quelli ordinari unicamente perché invisibili e non ancora pervenuti alla visibilità.

Al contrario Agostino, sottolineando il carattere immateriale delle ragioni causali, le pone su di un livello ontologico completamente distinto da quello dei semi ordinari. Esse sono infatti prive di *corpulentia* e non derivano in alcun modo da una creatura anteriore completamente formata, come avviene invece nel caso dei semi ordinari.

Inoltre, le ragioni causali non sono una realtà a cui sarebbe inerente, come una proprietà ad un *subiectum*, la possibilità di determinare lo sviluppo degli esseri viventi. Il vescovo d'Ippona concepisce invece le ragioni causali come la legge stessa dello sviluppo, come un'energia intrinseca alla creazione, come una forza invisibile inscritta negli elementi. A tal proposito egli ricorre al concetto di *numerus* di origine neopitagorica e neoplatonica: le ragioni causali veicolano i *numeri* che presiedono alla creazione, ossia i principi ontologici costitutivi che presiedono ritmicamente allo sviluppo delle forme che, combinate tra loro, generano la ricchezza e la bellezza del reale.

In quarto luogo, si tratta di principi agenti sulla *materia*. Come ho anticipato, benché di natura intelligibile, le ragioni causali appartengono già all'ordine della creazione materiale. Durante la *prima conditio* esse sono, per usare le parole di Agostino, *intextae in elementis mundi*. Tale collocazione materiale non deve essere intesa come un dato estrinseco o accessorio ai fini della comprensione della natura delle ragioni causali, dal momento che l'azione degli elementi si rivela necessaria in rapporto al loro sviluppo. Il vescovo d'Ippona sottolinea infatti come l'elemento terrestre e quello acquatico possiedano una facoltà di attivazione necessaria affinché la processualità inscritta nelle ragioni causali possa concretizzarsi. Le ragioni causali non sono dunque principi direttivi isolati ed autosufficienti, ma sono iscritti nel contesto naturale con cui intrattengono un

rapporto di mutua influenza causale. Dallo scambio tra le ragioni casuali e l'ambiente circostante si produce l'attivazione dei dati potenziali intrinseci alle *rationes*, i quali a loro volta determinano la produzione di effetti visibili sulla scena naturale.

In quinto luogo, si tratta di principi finalizzati primariamente alla produzione di effetti concreti *ordinari e determinati*. Le ragioni causali presiedono infatti all'ordinario corso naturale degli eventi. Essi rendono effettive in rapporto ai singoli esseri la nascita, la modalità di formazione, la crescita graduale ed ordinata, la costituzione specifica. Il loro contenuto potenziale deve essere chiamato in causa non solo per quanto concerne la semplice esistenza dei viventi, ma addirittura in rapporto ai loro singoli stati: essa assegna ad ogni fase dello sviluppo una determinata durata ed un determinato corso, regolando così la vita delle creature non solo a livello generico, ma anche a livello specifico. Agostino ritiene, come egli dichiara esplicitamente in riferimento alla figura di Ezechia, che anche il punto terminale della parabola esistenziale degli uomini sia determinato in base ai contenuti delle ragioni casuali⁹⁷.

Ragioni causali, concetto di natura ed eventi miracolosi: la dottrina delle ragioni causali viene chiamata in causa anche per giustificare la possibilità degli accadimenti miracolosi. Nelle pagine del *De Genesi ad litteram* sono ospitati diversi testi riconducibili ad un duplice ordine argomentativo. Esistono infatti alcuni testi in cui Agostino ripone esplicitamente nelle ragioni causali il fondamento della possibilità che si verifichino eventi insoliti e straordinari. In altre occasioni, invece, il vescovo d'Ippona menziona un duplice ordine di cause: da un lato vi sono le *rationes absconditae in voluntate Dei*, dall'altro invece le *rationes causales intextae in elementis mundi*. In occasione della produzione degli eventi miracolosi, le prime agirebbero sulle seconde rendendo necessario un determinato contenuto non ordinario, in esse presente unicamente a livello di possibilità.

Ritengo che le due distinte tipologie di testi possano essere integrate riconoscendo alle *rationes intextae* una duplice funzione, attiva in rapporto al corso naturale degli eventi, e passiva, o meglio collaborativa, in occasione della produzione di fenomeni miracolosi non ordinari. Credo infatti che i testi in cui Agostino menziona unicamente la funzione causale delle *rationes intextae* non vogliano contraddire o escludere il dato rappresentato dalla funzione attiva e di attivazione svolta in occasione dei miracoli dalle *rationes absconditae*. Tanto meno il ruolo di queste ultime deve lasciar pensare ad una sospensione o ad una neutralizzazione del ruolo attivo delle *rationes intextae*.

La distinzione tra eventi ordinari e miracolosi si richiama molto da vicino al binomio naturale-sovrannaturale. Un primo risultato dell'impiego della dottrina delle ragioni causali è quello di sottrarre gli eventi miracolosi all'ambito del sovrannaturale. Essi devono esser fatti rientrare a pieno titolo nell'ambito del naturale, il quale a sua volta deve essere accuratamente ridefinito. Agostino infatti ritiene che l'ambito del naturale

⁹⁷ Cfr. *ivi* VI, xvii, 28.

coincida, quanto ad estensione, con quello delle *rationes* presenti nella volontà divina, cosicché ogni evento che viene a concretizzarsi in quanto è voluto da Dio, deve inevitabilmente essere ritenuto conforme a natura. In altri termini, l'ambito del naturale è coestensivo all'insieme dei contenuti virtuali presenti nelle *rationes intextae* da un lato, e all'insieme dei contenuti necessari delle *rationes absconditae* dall'altro.

L'evidenza della differenza fenomenica che *a parte hominis* si produce tra accadimenti ordinari ed eventi miracolosi può essere spiegata facendo leva sull'ignoranza umana in rapporto alla totalità dei contenuti trascendenti della volontà divina. Certamente questo comporta una scissione tra una "natura per noi" e una "natura in sé", ma tale scissione non è di ordine effettivo, bensì di ordine gnoseologico. Agostino non mette in discussione lo statuto ontologico dell'ordinamento naturale, ma pone l'accento sui limiti intrinseci all'umana facoltà di discernimento.

Provvidenza divina ed azione umana: la dottrina delle ragioni causali, in quanto strettamente legata alla costituzione dello sviluppo ordinario del mondo naturale, viene chiamata in causa anche in rapporto all'esplicazione dello statuto dell'azione provvidenziale divina. Secondo Agostino, quest'ultima possiede un duplice corso, naturale da un lato, volontario dall'altro. Esso rispecchia infatti la complessità dei livelli ontologici e metafisici inseriti da Dio nella creazione.

Il corso *naturale* dell'azione provvidenziale coincide sostanzialmente con il processo ordinario mediante il quale si compiono le leggi di natura. Assicurando al mondo il necessario sostentamento mediante la propria presenza, Dio rende effettive le dinamiche di maturazione delle creature, le leggi fisiche che regolano il cosmo, le proprietà inserite nelle singole forme viventi e nei singoli elementi.

Il corso *volontario* dell'azione provvidenziale divina si concretizza mediante l'azione delle creature di ordine spirituale, ossia quella angelica e quella umana. Esso riguarda tutte le dinamiche di cooperazione, modificazione, manipolazione tecnica esercitate volontariamente da una creatura razionale in rapporto alle potenzialità inerenti alle creature di ordine fisico già esistenti.

Come *l'opus providentiae naturalis*, anche *l'opus providentiae spiritalis* si produce in conformità ai contenuti direttivi presenti nelle ragioni causali. Benché Dio rimanga sempre il soggetto ultimo di questa azione, non deve essere trascurata la necessità di un libero apporto collaborativo da parte delle creature razionali interessate.

Un'ultima considerazione riguarda da vicino il rapporto Dio-mondo che emerge dalle pagine del *De Genesi ad litteram* Agostino avverte la preoccupazione di metter fuori causa qualsiasi schema concettuale che concepisca i termini coinvolti in tale rapporto come ipostatizzabili, scindibili, isolabili l'uno dall'altro. La condizione metafisica dell'esistenza del mondo risiede infatti nella indissolubilità del nesso che lo lega al Creatore, ossia nell'essere costantemente oggetto dell'azione di sostentamento e di governo esercitata incessantemente da Dio nei confronti delle proprie opere.

Le ragioni causali e la creazione dell'uomo: la dottrina delle ragioni causali rappresenta la chiave di volta perché possa essere compreso il significato dei due racconti della creazione del corpo umano. Agostino infatti mette a frutto la tesi dei due distinti momenti dell'unica azione divina: la creazione dell'uomo riportata dalla Scrittura, laddove si dice che il sesto giorno *maschio e femmina li creò*, deve essere riferita evidentemente alla ragione causale del corpo umano.

Per quanto concerne invece la creazione del corpo umano avvenuta nel corso del tempo a partire dal fango della terra, il vescovo d'Ippona ritiene sia stata l'effetto di un intervento diretto della volontà divina. Quest'ultima, mediante le proprie ragioni di necessità, avrebbe attivato delle potenzialità virtuali presenti nelle ragioni causali create, conferendo così al fango della terra la possibilità di sortire un effetto miracoloso non ordinario. Lo stesso discorso naturalmente viene esteso anche all'episodio della creazione della donna dal fianco del primo uomo.

Agostino inoltre impiega la dottrina delle ragioni causali nell'indagine relativa all'origine dell'anima. Sebbene in quest'ambito siano più i dubbi che le certezze maturate dal vescovo d'Ippona nel *De Genesi ad litteram*, sembra che nel caso della creazione dell'anima avvenuta nel corso della *prima conditio* le ragioni causali non abbiano svolto alcuna funzione. In compenso, sia il modello del creazionismo sia quello del traducianesimo discussi nel decimo libro vengono esplicitamente dichiarati da Agostino compatibili con l'impianto metafisico globale su cui poggia l'intera opera.

Ragioni causali ed evolucionismo: la dottrina delle ragioni casuali, come noto, è stata oggetto di un acceso dibattito di cui ho dato conto nel primo capitolo. Soprattutto nella fase iniziale del secolo scorso non sono mancati dei tentativi più o meno espliciti di accostare il pensiero agostiniano al moderno paradigma scientifico evolucionista.

Non c'è dubbio, alla luce dei testi, che Agostino non concepisca l'ordine naturale alla luce di un assoluto fissismo o di un immobilismo integrale. È inoltre evidente che le ragioni causali rappresentano un principio di attività e che, in quanto tale, rendono possibile uno sviluppo naturale di tipo dinamico e processuale.

Il carattere attivo di tali principi non equivale però ad un'assoluta autonomia. Un esame obiettivo dell'impiego della dottrina delle ragioni causali non può non mettere in luce la funzione esegetica da cui essa trae origine e la collocazione di tali principi all'interno del processo di attuazione della causalità divina in rapporto all'ordine del creato. Le costanti rivendicazioni della razionalità dei processi di ordine fisico, la negazione perentoria del caso e l'affermazione dell'impossibilità della comparsa di specie non create nel corso della *prima conditio* si aggiungono poi agli elementi precedenti come segni inequivocabili di incompatibilità tra il pensiero agostiniano e i contenuti più rigorosi del modello evolucionista.

Credo però non sia sufficiente affermare il dato oltremodo evidente costituito da tale incompatibilità. Occorre invece cercare di comprendere il significato più profondo del dibattito accesi in rapporto alla compatibilità tra il pensiero di Agostino e il paradigma evoluzionista. Così facendo, potranno essere messe in luce le reali intenzioni che animarono le due parti contrapposte e l'esigenza fondamentale che mosse un così gran numero di studiosi ad intervenire intorno ad un tema che ai giorni nostri appare nel migliore dei casi stravagante.

Come ha giustamente notato Holl, la discussione riguardante il presunto "evoluzionismo agostiniano" si caratterizza in molti casi per l'imprecisione e l'incompetenza di alcuni contributi che in essa si inscrivono⁹⁸. In altri termini, tale dibattito è stato caratterizzato dall'assenza di un'adeguata riflessione epistemologica relativa ai paradigmi concettuali di riferimento. Questo ha fatto sì da un lato che autori diversi abbiano inteso far riferimento, ricorrendo ad un medesimo termine scientifico, a idee o concetti parzialmente o notevolmente differenti tra loro. Dall'altro, ha provocato una sorta di confusione tra sistemi evoluzionistici non sovrapponibili, si pensi alla differenza tra il modello lamarckiano e quello darwiniano, o tra piani del discorso ben distinti, si pensi alla distanza che intercorre tra l'ambito embriologico e quello paleontologico.

È quindi possibile, e a mio avviso estremamente probabile, che i toni del dibattito di cui stiamo parlando siano stati il risultato della mancanza di un piano di nozioni univocamente intese a partire dal quale potersi confrontare. Sono d'accordo con le conclusioni avanzate a questo proposito da Jacques Arnould, il quale ha ben messo in luce come i difensori di un Agostino precursore dell'evoluzionismo abbiano fatto capo all'idea di *evoluzione*, mentre gli oppositori abbiano opposto le proprie critiche all'individuazione nel pensiero agostiniano di un *trasformismo* generalizzato, ossia di un *evoluzionismo* in senso forte⁹⁹.

Mentre l'idea di evoluzione coniuga le istanze della processualità naturale e della razionalità di tale sviluppo, la nozione stessa di trasformismo o di evoluzionismo interpreta il corso naturale come una dinamica indipendente e non indirizzata finalisticamente. Ammettere che Agostino sia stato un precursore della visione trasformista del cosmo significherebbe misconoscere la sua concezione del rapporto tra Dio e il mondo, il suo rifiuto del caso, la cura con cui egli concepisce l'azione dell'*opus providentiae* divino.

Da capo, come fa notare Arnould, il pensiero agostiniano, in quanto legato all'idea della pre-esistenza dei germi, potrebbe ad esempio essere inteso come compatibile con un'idea di evoluzione che si situi su di un livello embriologico, mentre sarebbe inconcepibile anche solamente il tentativo di poterlo accordare ad una visione

⁹⁸ Cfr. Holl, *Seminalis Ratio*, cit., pp. 54-55.

⁹⁹ Cfr. J. Arnould, "Les *rationes seminales* chez saint Augustin par des théologiens du XIX^{ème} et XX^{ème} siècles", *Am*, 38 (1998), pp. 429-453, pp. 444-453.

trasformista riguardante il piano paleontologico dello sviluppo della vita. Come detto, non è concepibile in base all'ottica agostiniana che vi siano sviluppi naturali impreveduti da Dio sin dalla creazione del mondo o che si verifichi la comparsa sulla scena naturale di specie di viventi nuove e non create in origine.

Concepire lo spirito del dibattito sull'“evoluzionismo agostiniano” come l'affermazione unanime dell'importanza delle idee di *sviluppo* ed *evoluzione naturale* all'interno del pensiero del vescovo d'Ippona potrebbe essere un'importante chiave di lettura. Mettere in atto al giorno d'oggi, così come si è sentito l'esigenza di fare un secolo fa, un tentativo simile non rappresenterebbe un'operazione priva di interesse o ancor peggio inutile.

Ciò che intendo sostenere non è la necessità di attuare accostamenti improponibili sia sul piano storico sia sul piano concettuale, né tanto meno di operare indebite proiezioni retroattive di assunti moderni in relazione al pensiero di chi, come Agostino, ha vissuto e pensato in un contesto ad essi totalmente estraneo.

Al contrario, si avverte la necessità di un'istanza che si affaccia indiscutibilmente all'orizzonte del pensiero cristiano. Quest'ultimo non si trova più infatti nella condizione di poter ignorare elementi scientificamente accertati quali l'evoluzione delle specie viventi o la trasformazione evolutiva del cosmo. Ciò non significa che esso debba rinunciare ai fondamenti della propria fede, né che debba appiattirsi su di un determinato paradigma scientifico¹⁰⁰.

Quello che il pensiero cristiano è chiamato a compiere è dunque un ri-pensamento, che non significa stravolgimento, dei propri contenuti centrali, e tale operazione non può che cominciare con la ri-lettura dei propri testi fondamentali e la ri-valutazione degli elementi più fecondi in essi contenuti. Si tratta ad esempio di precisare con nettezza se sia possibile ad esempio, e in che modo, parlare da un punto di vista cristiano di “evoluzione”, e di determinare lo statuto di verità di fede quali quella della creazione o della finalità naturale.

In questo senso, la lettura delle opere di Agostino può risultare un'operazione feconda e, a dispetto di quanto si potrebbe ingenuamente affermare, più che mai attuale. Come afferma Solignac a proposito del *De Genesi ad litteram* e della dottrina delle ragioni causali: «il sistema agostiniano è un primo tentativo coerente per pensare la razionalità all'interno della contingenza. [...] L'inerenza delle ragioni agli elementi - che non

¹⁰⁰ Non può passare inosservata la difficoltà di enucleare in maniera stabile e definitiva gli elementi che contraddistinguono un paradigma scientifico tuttora in via di definizione come quello evoluzionistico. Negli ultimi anni è inoltre in atto un massiccio tentativo di ripensare il legame causale che intercorre tra la sfera della causalità e la dinamica dell'evoluzione. Si pensi ad esempio al cosiddetto movimento “evo-devo” (*evolution-development*) e a tutta una serie di testi la cui eco negli ultimi anni è giunta anche all'orecchio di un pubblico di non specialisti, quali ad esempio: S. Kauffmann, *The Origins of Order*, Oxford University Press, New York 1993; F. Capra, *La rete della vita*, BUR, Milano 2006⁴, (ed. or. 1997); M. Piattelli Palmarini – J. Fodor, *Gli errori di Darwin*, Feltrinelli, Milano 2010 (testo in cui compare un'imponente bibliografia alle pagine 237-250).

pregiudica la loro trascendenza - fa sì che il suo sistema, benché concepito su di un piano metafisico, divenga capace di farsi portatore di un'interpretazione scientifica. [...] La dottrina agostiniana, benché sia estranea alle prospettive moderne dell'evoluzionismo e del fissismo, si concilia tuttavia più facilmente con l'evoluzionismo, a patto che tale evoluzionismo sia razionale e conciliabile con la creazione e la provvidenza divina»¹⁰¹.

¹⁰¹ Cfr. Solignac, "Le double moment de la création", cit., p. 667.

Osservazioni conclusive

L'analisi dei testi più significativi del *De Genesi ad litteram* dedicati all'esposizione della celebre dottrina delle *rationes causales* ci ha condotto al termine di un lungo itinerario riguardante il legame tra i concetti di eternità e di temporalità nel pensiero di Agostino. L'importanza che questo legame riveste è testimoniata dal fatto che esso attraversa in maniera trasversale gran parte della speculazione agostiniana. La tematizzazione del rapporto tra la sfera dell'eternità e quella della temporalità, infatti, è operata da Agostino mediante una riflessione che si colloca su molteplici livelli di pensiero, investendo tra gli altri gli ambiti della visione metafisica del reale, della caratterizzazione ontologica degli esseri, dell'esegesi del testo biblico e della riflessione sul significato della storia.

Condurre in maniera esaurente uno studio analitico sul rapporto tra eternità e temporalità in Agostino rappresenta un'impresa per dimensioni e complessità non pensabile nell'ambito di una tesi di laurea. Mi è parso tuttavia di notevole interesse affrontare lo sviluppo che il vescovo d'Ippona offre a questo tema nel passaggio dalla sfera della riflessione ontologica a quella della pratica esegetica legata alla comprensione dell'esordio della *Genesi*.

Agostino delinea una visione metafisica del reale strutturata secondo una gerarchia ontologica ben definita. Innanzitutto, una differenza abissale distingue la dimensione dell'essenza divina, che si colloca al vertice di tale ordinamento gerarchico, e l'ambito in cui è compresa la totalità delle realtà create. A sua volta, la sfera delle creature conosce un'ulteriore distinzione tra le nature superiori di ordine spirituale e quelle inferiori di ordine corporeo e materiale.

Per quanto concerne le realtà create, Agostino individua nella nozione di *mutabilitas* la cifra costitutiva della loro natura contingente e del loro statuto creaturale (sebbene alcune realtà create quali la materia e la creatura angelica siano soggette al mutamento unicamente a livello potenziale). La *mutabilitas* non è un carattere che, come si potrebbe pensare, contraddistingue unicamente le realtà materiali dotate di estensione spaziale e, di conseguenza, capaci di movimenti di tipo locale. Al contrario, anche la realtà spirituale dell'anima non è esente dal mutamento, come dimostra la dialettica costantemente rinnovantesi tra *intentio* e *distentio* che il vescovo d'Ippona prende in esame nel libro XI delle *Confessiones*.

La *mutabilitas* delle creature deve essere letta alla luce della loro collocazione ontologica. Le realtà create sono infatti concepite da Agostino come esistenti all'interno di un intervallo racchiuso tra gli estremi dell'Essere sommo e del non-essere. Ciò può essere compreso ancora una volta osservando la realtà spirituale dell'anima. Così come è coinvolta nella dialettica tra *intentio* e *distentio* per quanto concerne la temporalità,

l'anima possiede un'esistenza di tipo dinamico anche in rapporto all'azione della *voluntas* operante sul piano morale. Un'ulteriore forma di dialettica si costituisce infatti nell'esercizio della libera scelta che l'anima è costantemente chiamata a svolgere: si tratta della dialettica tra l'*aversio a Deo* e la *conversio ad Deum*. Tale dialettica, peraltro, non rimane circoscritta nell'orizzonte morale, ma ha delle importanti ripercussioni sul piano della costituzione ontologica dell'anima. L'anima, che appartiene in quanto creatura spirituale al livello superiore dell'universo creato, possiede secondo Agostino un'esistenza non definitivamente stabilita, ma, al contrario, perennemente variabile. Il mutamento della condizione dell'anima avviene mediante l'alternanza di stati ontologici di potenziamento e di de-potenziamento, che si verifica in concomitanza con il processo di rafforzamento e di indebolimento del rapporto che lega la libera *voluntas* a Dio.

Agostino concepisce quindi la dimensione della creaturalità come uno spazio ontologico mutevole e instabile, contingente e non autosufficiente, che deve ricercare la giustificazione della propria esistenza nell'ambito ad essa superiore dell'essenza di un Essere sommo. La considerazione della configurazione ontologica delle realtà create mette quindi in luce una costitutiva forma di dipendenza, la cui ragion d'essere deve essere ricercata mediante l'esame dello statuto ontologico dell'essenza divina.

Il possesso di un'adeguata comprensione dello statuto ontologico dell'essenza divina rappresenta per Agostino il risultato di un complesso itinerario esistenziale e teoretico. Costretto nelle maglie anguste del materialismo manicheo, egli dovette infatti esser protagonista di un processo di "liberazione" iniziato con l'incontro con il pensiero dei Platonici e portato a compimento con l'adesione agli insegnamenti della fede cristiana. La riflessione agostiniana concernente l'essenza divina unisce quindi sapientemente elementi tratti dalla tradizione filosofica neoplatonica ed elementi derivanti dalla Rivelazione contenuta nelle Scritture.

Il Dio di Agostino è un'entità non concepibile in termini corporei, che possiede, a differenza delle creature, l'attributo dell'*infinitas*. Quest'ultimo carattere non comporta un'inammissibile introduzione della molteplicità in seno all'essenza divina, poiché essa è dotata di assoluta *simplicitas*, che la rende capace, non essendo il risultato dell'unione di parti molteplici, di essere immediatamente presente a se stessa. La *simplicitas* di cui gode il Dio di Agostino lo eleva al di sopra della sfera dei corpi e delle creature spirituali che è dominata dalla *mutabilitas: nihil enim simplex mutabile est*.

All'universo limitato, contingente e mutevole delle realtà create, Agostino contrappone quindi la dimensione stabile e indiveniente dell'essenza divina. Il luogo classico delle Scritture che il vescovo d'Ippona ama citare per descrivere questa profonda differenza ontologica è *Es 3, 14*, dove, rivolgendosi a Mosè dal roveto ardente, Dio stesso pronuncia le celebri parole *Ego sum qui sum*. Agostino si inserisce in una tendenza diffusa nella tradizione patristica a lui anteriore, secondo la quale le parole divine appena citate esprimerebbero il *nomen aeternitatis et incommutabilitatis* di Dio. L'essenza divina non solo viene concepita come non soggetta ad alcuna forma di mutamento, ma viene anche

descritta da Agostino come appartenente ad una dimensione di eternità, la quale si declina nei termini di una presenza perfetta e perpetua. Il Dio di Agostino è dunque *l'idipsum, l'ipsum esse, l'esse verum, sincerum, germanum, il summe et maxime et unum esse, l'esse aeternum*.

L'ontologia agostiniana, che ben descrive e definisce lo statuto di Dio e delle realtà create, pone tuttavia un problema che non sembra in grado di risolvere. Essa infatti lascia intravedere, senza addentrarvisi, la questione relativa al legame di dipendenza che unisce la dimensione delle creature a quella dell'essenza divina, mostrando da un lato la necessità che le realtà create trovino la ragione del proprio essere nell'essenza divina, dall'altro l'esigenza che venga precisata la modalità con cui Dio conferisce l'essere a tali realtà. Agostino offre una risposta a questi interrogativi facendo ricorso al concetto di *creatio*.

In un pensatore cristiano quale Agostino, l'utilizzo del concetto di *creatio* non può essere concepito, come ad esempio avviene nel *Timeo* di Platone, come un'operazione inscrivibile unicamente nel filone della speculazione filosofica. Al contrario, il vescovo d'Ippona si trova a dover modellare la propria filosofia della creazione ricorrendo contemporaneamente a elementi di tipo speculativo e ai dati risultanti da una meticolosa esegesi esercitata in rapporto al testo dell'esordio della *Genesi*.

La storia del rapporto che lega Agostino al testo della *Genesi* è quella di un relazione duratura e feconda, che, come abbiamo visto, è contraddistinta dalla composizione di ben quattro commentari specificamente dedicati ai primi versetti delle Scritture. La filosofia agostiniana della creazione assume dunque i tratti non di un blocco monolitico di assunti dogmatici, ma piuttosto quelli di una costante ricerca e di un incessante e progressivo approfondimento della ricchezza di significati del testo genesiaco. La vitalità e la varietà che caratterizzano la riflessione del vescovo d'Ippona sull'*incipit* delle Scritture, se da un lato ne accrescono indubbiamente l'interesse, dall'altro ne rendono difficoltosa un'esposizione sintetica ed unitaria.

Tenendo presente l'obiettivo di far luce sulla valenza del nesso tra eternità e temporalità, la scelta metodologica che ha guidato lo sviluppo del presente lavoro è stata quella di offrire in un primo tempo una presentazione di alcuni importanti sviluppi offerti da Agostino al concetto di *creatio*, per poi condurre un'analisi testuale dei più significativi brani del *De Genesi ad litteram*, in cui il vescovo d'Ippona espone in maniera organica la sua matura visione metafisica del reale.

Come ho avuto modo di notare, la filosofia agostiniana della creazione possiede un carattere dinamico che ne rende difficoltosa qualsiasi presentazione sintetica. Ho perciò ritenuto opportuno e più consono allo spirito della riflessione agostiniana prendere in esame in maniera distinta alcune questioni che Agostino cerca di risolvere in rapporto al significato di *Gen 1, 1: In principio fecit Deus caelum et terram*.

Secondo il vescovo d'Ipbona, la dinamica della *creatio* coinvolge le tre persone della Trinità: particolarmente significativa è l'interpretazione del termine *principium* non in senso cronologico, ma in senso cristologico. Sulla scorta dell'accostamento tra *Gen 1, 1* e *Gv 1, 1*, il termine *principium* viene dunque identificato con la persona divina del Figlio, eternamente generata, la quale in quanto *Verbum Dei* e *Sapientia Dei* ha presieduto alla creazione della totalità degli esseri visibili e invisibili.

Tale identificazione permette di chiarire anche la natura dell'origine della temporalità. Non è esistita alcuna forma di tempo anteriore alla creazione eterna attuata da Dio, dal momento che il tempo stesso non è che uno dei risultati di tale azione creatrice.

La peculiarità della *creatio*, in quanto azione operata da Dio eternamente, è quella di agire *ex/de nihilo*. Il significato di questa formula è oggetto di una profonda riflessione da parte di Agostino, il quale mette in luce come, nell'atto di creare, Dio non subisca alcuna forma di condizionamento esterno. Da un lato, infatti, il termine *nihil* non rappresenta una sorta di sostrato materiale indipendente rispetto all'essenza divina, ma al contrario costituisce l'emblema della libertà e dell'onnipotenza divina. Solamente il Creatore è in grado di dar vita alle creature senza operare a partire da elementi preesistenti. Dall'altro, le *rationes aeternae* presenti nell'intelletto divino non costituiscono un modello ideale di cui la *creatio* non sarebbe che una mera ri-produzione. Le *rationes* sono al contrario principi intelligibili immediatamente esplicitanti secondo l'onnipotenza della volontà divina.

Proprio la sottolineatura dell'onnipotenza della divina *voluntas* spinge Agostino ad indagare la motivazione soggiacente all'attuazione della *creatio* da parte di Dio. I testi agostiniani lasciano trasparire una sorta di contraddizione tra una spiegazione volontaristica, secondo la quale Dio avrebbe provveduto alla *creatio* del cosmo *quia voluit*, ed una spiegazione essenzialistica, secondo la quale Dio avrebbe necessariamente dovuto creare *quia bonus*. La chiave risolutiva di questo apparente conflitto è rappresentata dal concetto di *amor*: nell'ottica cristiana di Agostino, infatti, l'assunto platonico del *bonum diffusivum sui* viene accolto e trasfigurato, divenendo un tutt'uno con quello dell'azione di un principio sommo e, ad un tempo, libero e personale.

Un punto di riferimento imprescindibile per comprendere la visione agostiniana della *creatio* è rappresentata inoltre dall'espressione dei termini *caelum* e *terram* che compaiono in *Gen 1, 1*. Il termine *terra* viene inequivocabilmente identificato da Agostino con la *materia corporalis rerum visibilium*: quest'ultima viene concepita come una realtà che giace in uno stato di *informitas sine ulla specie*, e che però possiede potenzialmente la capacità di accogliere la totalità delle forme. La condizione di mancanza di forma e, conseguentemente, di assenza di *mutabilitas* in cui versa, pone originariamente la *materia informis* al di fuori del divenire temporale. Più controversa è invece la storia dell'interpretazione agostiniana del termine *caelum*. Nel libro XII delle *Confessiones*, il vescovo d'Ipbona ricorre alla formula *caelum caeli* mutuata dal *Salmo 113*, descrivendo il

caelum di Gen 1, 1 come una realtà spirituale, creata da Dio in uno stato formato e capace di partecipare, pur non essendo eterna, dell'eterna beatitudine divina. A partire dal libro XIII delle *Confessiones*, e poi nelle pagine del *De Genesi ad litteram*, il termine *caelum* viene invece identificato con lo stato informe della creatura spirituale, il cui conseguimento dello stato formato viene descritto dalle Scritture mediante la menzione della creazione della *lux* avvenuta nel corso del primo giorno. Alla creatura spirituale viene quindi applicato lo schema della teologia della *conversio* e della *formatio* che caratterizza la riflessione più matura condotta da Agostino in rapporto alla *creatio*.

L'esame di queste importanti questioni connesse al significato di Gen 1, 1 ci ha permesso, come anticipato, di seguire alcuni degli sviluppi decisivi della filosofia agostiniana della *creatio* senza correre il rischio di tradirne il contenuto ricorrendo ad una esposizione di carattere sistematico. Abbiamo dedicato gli ultimi due capitoli del presente lavoro all'analisi dei testi più significativi del *De Genesi ad litteram*, nella convinzione che in quest'opera Agostino offra la presentazione più coerente del nesso che intercorre tra le dimensioni dell'eternità e della temporalità. Le due acquisizioni dottrinali più importanti del *De Genesi ad litteram*, ossia la dottrina della funzione di mediazione della *lux spiritualis* in occasione della *creatio* e quella delle *rationes causales*, sono state al centro del nostro interesse. La prima infatti definisce il rapporto tra eternità e temporalità in relazione alla scansione esameronale applicata dalle Scritture alla narrazione della *creatio*, la seconda precisa il rapporto che nel corso del divenire del cosmo lega l'eterna azione divina e l'esistenza temporale delle realtà create.

La creazione originaria, che Agostino designa con il nome di *prima conditio*, possiede uno statuto istantaneo ed extratemporale. I sei giorni creativi enumerati dal primo capitolo della *Genesi* secondo il carattere di perfezione del numero sei devono essere intesi in riferimento alla scansione del processo conoscitivo della creatura angelica. Quest'ultima infatti, che viene ad assumere dei caratteri analoghi a quelli assegnati da Plotino all'ipostasi del *voũç*, svolge un ruolo di vera e propria mediazione per quanto riguarda la dinamica della *creatio*. La creatura angelica, in virtù della sua natura razionale, è in grado di conoscere le altre creature direttamente nel Creatore e di mettere in atto perciò un triplice movimento di conversione: nel frangente diurno della conoscenza angelica le Scritture fanno riferimento ad una tipologia di conversione "trascendente e formatrice", in quello vespertino ad una forma di conversione "immanente e coscienziale", nel caso di quello mattutino, infine, ad una modalità di conversione "ascendente e lodante Dio". La scansione "cronologica" esameronale della *prima conditio* non è dunque interpretata da Agostino nei termini di una temporalità di ordine fisico, ma in quelli di un ordinamento razionale e conoscitivo legato ad un processo che si compie istantaneamente e al di fuori del divenire temporale.

La definizione del nesso tra eternità e temporalità viene però compiuta da Agostino mediante la formulazione della celebre dottrina delle *rationes causales*. Per quanto

concerne l'impiego specifico di tale dottrina da parte del vescovo d'Ippona, rimando alla sezione conclusiva del capitolo sesto, nel quale ho raccolto i risultati che sono emersi nel corso dell'esame analitico dei testi più importanti del *De Genesi ad litteram*. Mi sembra invece preferibile dedicare lo spazio che rimane ad alcune osservazioni sul significato complessivo della dottrina delle *rationes causales*.

Benché essa venga concepita e definita da Agostino a partire da un'esigenza propriamente esegetica, è estremamente riduttivo concepirla alla stregua di un espediente interpretativo di carattere estemporaneo. Tale dottrina, al contrario, come spero il presente lavoro abbia contribuito a mettere in luce, permette ad Agostino di dar vita ad un quadro speculativo in cui si fondono coerentemente elementi di carattere ontologico ed esegetico. In un pensatore quale Agostino, infatti, speculazione razionale e fedeltà al testo rivelato non rappresentano due ambiti distinti o separabili, ma costituiscono invece due aspetti armonicamente cooperanti nel medesimo movimento di pensiero.

La dottrina delle *rationes causales* esplicita il rapporto che lega le realtà create al Creatore, ossia la relazione che intercorre, in altre parole, tra i due poli distinti che caratterizzano la visione ontologica del reale presentata da Agostino. L'elemento più interessante che a mio avviso è legato alla dottrina delle *rationes causales* è costituito dal rapporto Dio-mondo che da essa sembra emergere. Nonostante la *creatio* venga concepita propriamente come un'azione istantanea ed extratemporale, ciò non significa che l'interazione tra la sfera del divino e quella mondana si esaurisca *in actu condendi*. Al contrario, la dottrina delle *rationes causales* assicura un contatto ed una compenetrazione costante tra queste due dimensioni irriducibili l'una all'altra.

Dio e mondo non sono due termini ipostatizzabili o isolabili. L'eternità non rappresenta la sorgente che "partorisce" la temporalità abbandonandola al suo libero corso. Senza misconoscere la trascendenza divina, occorre pensare Dio e il mondo come due dimensioni intimamente correlate, tanto che, se Dio facesse mancare anche solo per un breve istante la propria azione provvidenziale, l'intera creazione si ridurrebbe immediatamente al nulla. La temporalità non si sviluppa indipendentemente dal piano della eternità, ma custodisce al proprio interno, per portarli a compimento nel momento adeguato, i contenuti potenziali eternamente stabiliti dalla volontà divina. Tra le dimensioni dell'eternità e della temporalità vige quindi una relazione che potremmo definire di "unità nella distinzione" e di "distinzione nell'unità".

Proprio la sottolineatura di questa relazione permette di evitare il rischio di ricadere negli eccessi che accomunano le posizioni opposte degli interpreti in rapporto alle questioni del nesso tra la dottrina delle *rationes causales* e l'evoluzionismo moderno da un lato, e del nesso tra la dottrina delle *rationes causales* e lo statuto degli eventi miracolosi dall'altro. L'accentuazione eccessiva del vincolo di unione tra Dio e mondo conduce infatti, per quanto concerne la prima questione, a una posizione di tipo fissista, mentre, per quanto concerne la seconda, all'assegnazione di un carattere unicamente

naturale agli eventi miracolosi. L'accentuazione eccessiva della distanza che separa Dio e mondo, invece, induce, in rapporto alla prima questione, a conferire uno spazio troppo ampio all'autonoma evoluzione della creazione, mentre, per quanto concerne la seconda questione, ad accrescere eccessivamente la differenza che intercorre tra eventi ordinari ed eventi miracolosi.

L'ultima considerazione che mi sembra opportuno richiamare all'attenzione in rapporto alla dottrina delle *rationes causales* riguarda il possibile interesse che essa può rivestire agli occhi di un lettore contemporaneo. Come ho osservato nell'*Introduzione*, tale dottrina è molto più che un artificio arbitrario messo in atto in un lontano passato per far fronte all'impresa disperata, e al giorno d'oggi inattuale, di dimostrare l'autenticità della lettera del dettato genesiaco. La dottrina delle *rationes causales*, infatti, può rappresentare per molti versi un punto di riferimento imprescindibile e un modello di pensiero estremamente fecondo agli occhi della teologia contemporanea, la quale è chiamata a far fronte alla necessità di ri-pensare e di ri-formulare la propria visione dell'origine e dello sviluppo del cosmo e la propria concezione del rapporto Dio-mondo. Ri-leggere Agostino e, soprattutto, ri-pensare con Agostino può significare incamminarsi nella direzione del compito che attende la moderna teologia, quello cioè di pensare la categoria della razionalità della creazione alla luce del carattere di contingenza che denota la dimensione della creaturalità.

Bibliografia

1 Edizioni¹:

1.1 Opere di Agostino:

an. et or. = Sancti Aurelii Augustini *De anima et eius origine*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, sect. VIII, pars I: *De peccatorum meritis et remissione et De baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres, De spiritu et littera liber unus, De natura et gratia liber unus, De natura et origine animae libri quattuor, Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor*, recensuerunt C. F. Urba et J. Zycha (CSEL 60), Vindobonae: Tempsky; Lipsiae: Freytag, 1913 (New York: Johnson reprint corporation, 1962), pp. 303-420.

an. quant. = Sancti Aurelii Augustini *De quantitate animae*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, sect. I pars IV: *Soliloquorum libri duo, De immortalitate animae, De quantitate animae*, recensuit W. Hörmann (CSEL 89), Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986, pp. 131-231.

beata v. = Saint Augustin, *De beata vita – La vie heureuse*. Introduction, texte critique, traduction, notes complémentaires par J. Doignon (Œuvres de saint Augustin 4/1), Paris: Desclée de Brouwer, 1986.

c. ep. Man. = Sancti Aurelii Augustini *Contra epistulam quam Manichaei vocant fundamenti*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, sect. VI, pars I: *De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum*, recensuit J. Zycha, Vindoboanae: Tempsky; Lipsiae: Freytag, 1891, pp. 193-248.

c. Faust. = Sancti Aurelii Augustini *Contra Faustum libri triginta tres*, in in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, sect. VI, pars I: *De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum*, recensuit J. Zycha, Vindoboanae: Tempsky; LipsiaFreytag 1891, pp. 251-797.

c. Fel = Sancti Aurelii Augustini *Contra Felicem*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, sect. VI, pars II: *Contra Felicem, De natura boni, Epistula Secundini, Contra Secundinum, Evodii de fide contra Manichaeos, Commonitorium Augustini quod fertur*, recensuit J. Zycha (CSEL 25/2), Vindobonae: Hoeplius, 1892, pp. 801-852.

¹ Le opere sono ordinate alfabeticamente in base alle abbreviazioni dell'*Augustinus-Lexikon*.

c. *Prisc.* = Sancti Aurelii Augustini *Contra Priscillianistas (et Origenistas) liber unus*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars XV,3: *Contra adversarium legis et prophetarum, Commonitorium Orosii et Sancti Aurelii Augustini contra Priscillianistas et Origenistas*, edidit K. D. Daur (CCL 49), Turnholti: Typographi Brepols editores pontificii, 1985.

c. *Sec.* = Sancti Aurelii Augustini *Contra Secundinum liber*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, sect. VI, pars II: *Contra Felicem, De natura boni, Epistula Secundini, Contra Secundinum, Evodii de fide contra Manichaeos, Commonitorium Augustini quod fertur*, recensuit J. Zycha (CSEL 25/2), Vindobonae: Hoeplius, 1892, pp. 905-947.

civ. = Sancti Aurelii Augustini *De civitate Dei libri I-X*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars XIV,1, ad fidem quartae editionis Teuberianae quam curaverunt B. Dombart et A. Kalb paucis emendatis mutatis additis (CCL 47), Turnholti: Typographi Brepols editores pontificii, 1955.

Sancti Aurelii Augustini *De civitate Dei libri XI-XXII*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars XIV,2, ad fidem quartae editionis Teuberianae quam curaverunt B. Dombart et A. Kalb paucis emendatis mutatis additis (CCL 4), Turnholti: Typographi Brepols editores pontificii, 1955.

conf. = Sancti Aurelii Augustini *Confessionum libri tredecim*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars I,1, edidit L. Verheijen (CCL XXVII), Turnholti: Typographi Brepols editores pontificii, 1981.

cons. ev. = Sancti Aurelii Augustini *De consensu evangelistarum libri quattuor*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, sect. III, pars. IV, recensuit et commentario critico instruxit F. Wehrich (CSEL 43), Vindobonae: Tempsky, 1904.

div. qu. = Sancti Aurelii Augustini *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars XIII,2: *De diversis quaestionibus octoginta tribus, De octo Dulcicii quaestionibus*, edidit A. Mutzenbecher (CCL 44/A), Turnholti: Typographi Brepols editores pontificii, 1975, pp. 3-249.

en. Ps. = Sancti Aurelii Augustini *Enarrationes in Psalmos (I-L)*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars X,1, post Maurinos textum edendum curaverunt D. E. Dekkers et J. Fraipont (CCL 38), Turnholti: Typographi Brepols editores pontificii, 1956.

Sancti Aurelii Augustini *Enarrationes in Psalmos (CI-CL)*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars X,3, post Maurinos textum edendum curaverunt D. E. Dekkers et J. Fraipont (CCL 40), Turnholti: Typographi Brepols editores pontificii, 1956.

ep. = Sancti Aurelii Augustini *Epistulae (1-55)*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars III,1, cura et studio K. D. Daur (CCL 31/1), Turnhout: Brepols, 2004.

Sancti Aurelii Augustini *Epistulae (ep. 124-184a)*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera* pars III, recensuit et commentario critico instruxit A. Goldbacher (CSEL 44), Vindobonae: Tempsky; Lipsiae: Freytag, 1904.

- f. et symb.* = Sancti Aurelii Augustini *De fide et symbolo*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, *De fide et symbolo, De fide et operibus, De agone christiano, De continentia, De bono coniugali, De sancta virginitate, De bono viduitatis, De adulterinis coniugiis lib. I-II, De mendacio, Contra mendacium, De opere monachorum, De divinatione daemonum, De cura pro mortuis gerenda, De patientia*, recensuit J. Zycha (CSEL 41), Vindobonae: Tempsky, 1900, pp. 3-32.
- Gn. adv. Man.* = Sancti Aurelii Augustini *De Genesi contra Manichaeos*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, edidit D. Weber (CSEL 91), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998.
- Gn. litt.* = Sancti Aurelii Augustini *De Genesi ad litteram libri duodecim*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars I: *De Genesi ad litteram libri duodecim et eiusdem libri capitula, De Genesi ad litteram imperfectus liber, Locutionum in Heptateuchum libri septem*, recensuit J. Zycha (CSEL 28/1), Vindobonae: Tempsky, 1894, pp. 3-456.
- Gn. litt. imp.* = Sancti Aurelii Augustini *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars I: *De Genesi ad litteram libri duodecim et eiusdem libri capitula, De Genesi ad litteram imperfectus liber, Locutionum in Heptateuchum libri septem*, recensuit J. Zycha (CSEL 28/1), Vindobonae: Tempsky, 1894, pp. 457-503.
- imm. an.* = Sancti Aurelii Augustini *De immortalitate animae*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, *sect. I pars IV: Soliloquorum libri duo, De immortalitate animae, De quantitate animae*, recensuit W. Hörmann (CSEL 89), Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986, pp. 99-128.
- Io. ev. tr.* = Sancti Aurelii Augustini *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, *pars VIII*, edidit D. R. Willems (CCL 36), Turnholti: Typographi Brepols editores pontificii, 1954.
- lib. arb.* = Sancti Aurelii Augustini *De libero arbitrio*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, *pars II,2: Contra Academicos, De beata vita, De ordine, De magistro, De libero arbitrio*, cura et studio W. M. Green et K. D. Daur (CCL 29), Turnholti: Typography Brepols editores pontificii, 1970, pp. 205-321.
- mag.* = Sancti Aurelii Augustini *De magistro*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, *pars II,2: Contra Academicos, De beata vita, De ordine, De magistro, De libero arbitrio*, cura et studio W. M. Green et K. D. Daur (CCL 29), Turnholti: Typography Brepols editores pontificii 1970, pp. 144-203.
- mor.* = Sancti Aurelii Augustini *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, *sect. VI pars VII*, recensuit J. B. Bauer (CSEL 90), Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1992, pp. 3-156.
- mus.* = Aurelius Augustinus, *De musica liber VI. A Critical Edition with a Translation and an Introduction* by M. Jacobsson (SLS, XLVII), Stockholm: Almqvist & Wiksell international, 2002.

nat. b. = Sancti Aurelii Augustini *De natura boni liber*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, sect. VI, pars II: *Contra Felicem, De natura boni, Epistula Secundini, Contra Secundinum, Evodii de fide contra Manichaeos, Commonitorium Augustini quod fertur*, recensuit J. Zycha (CSEL 25/2), Vindobonae: Hoepli, 1892, pp. 855-889.

retr. = Sancti Aurelii Augustini, *Retractationum libri duo*, edidit A. Mutzenbecher (CCL 57), Turnholti, Typographi Brepols editores pontificii, 1984.

s. = Sancti Aurelii Augustini *Sermones de Vetere Testamento id est Sermones I-L secundum ordinem Vulgatum insertis etiam novem sermonibus post Maurinos repertis*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars XI,1, recensuit C. Lambot (CCL 41), Turnholti: Typographi Brepols editores pontificii, 1961.

s. Denis = Sancti Aurelii Augustini *Sermones a M. Denis edidit*, in *Sancti Augustini Sermones post Maurinos repert: probatae dumtaxat auctoritatis /nunc primum disquisiti in unum collecti et codicum fide instaurati studio ac diligentia d. Germani Morin*, in MA vol. 1, Romae: Typis polyglottis vaticanis, 1930.

trin. = Sancti Aurelii Augustini, *De Trinitate libri quindecim (I-XII)*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars XVI,1, cura et studio W. J. Mountain, auxiliante F. Glorie (CCL 50), Turnholti: Typographi Brepols editores pontificii, 1968.

Sancti Aurelii Augustini, *De Trinitate libri quindecim (XIII-XV)*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, pars XVI,1, cura et studio W. J. Mountain, auxiliante F. Glorie (CCL 50/A), Turnholti: Typographi Brepols editores pontificii, 1968.

util.cred. = *De utilitate credendi*, in Sancti Aurelii Augustini *Opera*, sect. VI, pars I: *De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum*, recensuit J. Zycha (CSEL 25/1), Vindoboanae: Tempsky; Lipsiae: Freytag, 1891, pp. 3-48.

1.1 Opere di altri autori:

Alcinoo:

Didask. = Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Paris: Les belles lettres, 1990.

Ambrogio:

Ep. = *Epistulae*, Sancti Ambrosii *Opera*, pars. X, Tom. I, *Epistulae et Acta, Pistularum Libri I-VI*, recensuit O. Faller (CSEL 82/1), Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1968.

Epistulae, in Sancti Ambrosii *Opera*, pars. X, Tom. II, *Epistulae et Acta, Epistularum Libri VII-IX*, recensuit M. Zelzer (CSEL 82/2), Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1982.

Epistulae, in Sancti Ambrosii *Opera*, pars. X, Tom. III, *Epistulae et Acta, Epistularum liber X, Epistulae extra collectionem, Gesta Concilii Aquileienseis*, recensuit M. Zelzer (CSEL 82/3), Vindobonae: Hoelder: Pichler: Tempsky, 1990.

Epistulae, in Sancti Ambrosii *Opera*, pars. X, Tom. IV, *Index et addenda* adiuvante L. Krestan composuit M. Zelzer (CSEL 82/4), Vindobonae: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996.

Exaem. = *Exaameron*, in Sancti Ambrosii *Opera*, pars. I: *Exaameron, De Paradiso, De Cain et Abel, De Noe, De Abraham, De Isaac, De bono mortis*, recensuit C. Schenkl (CSEL 32/1), Vindobonae 1897.

Apuleio:

De Plat. dogm. = *De Platone et eius dogmate*, in Apulei Platonici Madaurensis *Opera quae supersunt*, 3 vol: *De philosophia libri*, edidit C. Moreschini (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Stuttgartiae-Lipsiae: in aedibus Teubner, 1991.

Aristotele:

Cat. = Aristote, *Catégories*, texte établi et traduit par R. Bodéus, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

De Cael. = *De Caelo libri quattuor*, in Aristotelis, *De Caelo libri quattuor*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit D. J. Allan (*Bibliotheca Scriptorum Classicorum Oxoniense*), Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1955.

Phys. = *Physica*, in Aristotelis, *Physica*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross (*Bibliotheca Scriptorum Classicorum Oxoniense*), Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1950.

Basilio Magno:

Op. hom. = Auctorum incertorum vulgo Basilii vel Gregorii Nysseni Sermones de creatione hominis; Sermo de paradiso, in Gregorii Nysseni *Opera, Supplementum*, edidit H. Horner, Brill, Leiden 1972.

Hom. Hex. = *Basile de Césarée, Homélie sur l'Hexaéméron*, texte grec, introduction et traduction de S. Giet (Sch 26bis), Paris: Les éditions du cerf, 1998.

Boezio

Cons. Phil. = Boethius, *De consolatione philosophiae; Opuscula theologica*, edidit C. Moreschini (editio altera), Monachii-Lipsiae: in aedibus Saur, 2005.

Cicerone:

De nat. deor. = *De natura deorum*, in M. Tulli Ciceronis *Scripta quae manserunt omnia*, vol. 45, post O. Plasberg edidit W. Ax, editio stereotypa editioni secundae Stutgardiae (MCMXXXIII) (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stutgardiae: in aedibus Teubneri, 1968.

Clemente di Roma

Ep. Cor. = *Lettera ai Corinzi*, introduzione, testo, traduzione e note di A. Jaubert; traduzione di M. B. Artioli, (Sources Chrétiennes, ed. it., vol. 8), Ed. San Clemente – Ed. Studio Domenicano, Bologna 2010.

Filone:

Fuga et inv. = *De fuga et inventione*, in Philonis Alexandrini *Opera*, vol. III: *Quis rerum divinarum heres sit, De congressus eruditionis gratia, De fuga et inventione, De mutatione nominum, De somniis lib. I-II*, edidit P. Wendland, Berolini: De Gruyter, 1898, pp. 110-155.

Op. mun. = Philonis Alexandrini libellus *de opificio mundi*, edidit L. Cohn, (Breslauer Philologische Abhandlungen, vol. 4/4), G. Holms, Hildesheim 1967.

Somn. = *De somniis libri duo*, in Philonis Alexandrini *Opera*, vol. I: *De opificio mundi, Legum allegoriarum lib. I-III, De Cherubin, De sacrificiis Abelis et Caini, Quod deterius potiori insidiari soleat*, edidit L. Cohn, Berolini: De Gruyter, 1896, pp. 204-306.

v. Mos. = *De vita Mosis libri duo*, in Philonis Alexandrini *Opera*, vol. IV: *De Abrahamo, De Iosepho, De vita Mosis lib. I-II, De decalogo*, edidit L. Cohn, Berolini: De Gruyter, 1902, pp. 119-268.

Giovanni Damasceno:

Fid. or. = Jean Damascène, *La foi orthodoxe 1-44*, texte critique de l'édition B. Kotter ; introduction, traduction et notes par P. Ledrux avec la collaboration de V. Kontouma-Conticello, G. M. de Durand, Paris: Les éditions du Cerf, 2010.

Giovanni Filopono:

De aet. mun. = *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. Rabe (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Hildesheim: Olms, 1963.

Giustino:

Ap. = *Apologia*, in Saint Justin, *Apologies*, introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par A. Wartelle (Collection des études augustiniennes, Antiquité, 17), Paris: Études Augustiniennes, 1987.

Dial. Triph. = Iustini Martyris *Dialogus cum Triphone*, edited by M. Marchovich (Patristische Texte und Studien 47), Berlin: De Gruyter, 1997.

Gregorio Nazianzeno:

Or. = *Orationes*, in Sancti Gregorii Nazianzeni *Opera, Versio syriaca* III: *Orationes* XXVII,XXXVIII,XXXIX, editae a B. Coulie, J. Mossay et M. Sicherl (CCG 53, *Corpus Nazianzenum* 18), Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 2005.

Or. = *Orationes*, in Sancti Gregorii Nazianzeni *Opera, Versio syriaca* IV: *Orationes* XXVIII, IXXX, XXX, XXXI, edidit J. C. Haelewyck (CCG 65, *Corpus Nazianzenum* 23), Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 2007.

Gregorio Nisseno:

C. Eun. = *Contra Eunomium*, in Gregorii Nysseni *Opera*, vol. II: *Contra Eunomium libri duo (vulgo 3-12); Refutatio confessionis Eunomii (vulgo lib. 2)*, iteratis curis edidit W. Jaeger, Leiden: Brill 1960.

In Hex = *In Hexaemeron*, in Gregorii Nysseni *Opera*, vol. IV (*Opera exegetica in Genesim*), pars I, edidit H. R. Drobner, Leiden: Brill, 2009.

Ireneo di Lione:

Adv. Haer. = Sancti Irenaei *Libros Quinque Adversus Haereses*, textu graeco in locis nonnullis locupletato, versione latina cum codici bus Claromontano ac Arundeliano denuo collata, praemissa de placitis Gnosticorum prolusione, fragmenta necnon Graece, Armeniace commentatione perpetua et indicibus variis edidit W. W. Harvey, vol. 2, Cambridge: University Press, 1857.

Lucrezio:

De rer. nat. = *De rerum natura libri sex*, in Lucreti *Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit C. Bailey (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Oxonii: in aedibus B. G. Teubneri, 1900.

Lutero:

Tr. = Martin Luther, *Die Tischreden*, in Luthers Werke in Auswahl (WA), vol. 8, hrsg. Von O. Clemen, Berlin: de Gruyter, 1962.

Origene:

In Ioh. Comm. = *Commentarii in Evangelium Iohannis*, in *Origenes Werke, IV Band: Der Johanneskommentar*, hg. Von E. Preuschen, Lipsia: Inrich, 1903.

Om. Gn. = *Homiliae in Genesim*, in *Origenes Werke, VI Band: Homilien zum Hexateuch in Rufins Uebersetzung*, I Teil, *Die Homilien zu Genesis, Exodus, Leviticus*, hg. von W. A. Bahrens, Lipsia: Hinrich, 1920.

De princ. = *De principiis*, in *Origenes Werke, V Band*, hg. von P. Koetschau, Lipsia: Hinrich, 1913.

Pastore di Erma:

P. Er. = *Il pastore di Erma: versione palatina*, edizione critica, traduzione italiana, commento di A. Vazzoni; introduzione di A. Carlini, (Il Nuovo Melograno, vol. 13), Le lettere, Firenze 1994.

Platone:

Parm. = *Parmenides*, in *Platonis Opera, tom. II, tetr. III: Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I,II, Hipparcus, Amatores*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit J. Burnet (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1902, pp. 126-166.

Tim. = *Timaeus*, in *Platonis Opera, tom. IV, tetr. VIII: Clitopho, Res Publica, Timaeus, Critias*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit J. Burnet (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1902, pp. 17-105.

Res. = *Res Publica*, in *Platonis Opera, tom. IV, tetr. VIII: Clitopho, Res Publica, Timaeus, Critias*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit J. Burnet (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1902, pp. 327-621.

Soph. = *Sophista*, in *Platonis Opera, tom. I, tetr. II: Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Thaetetus, Sophista, Politicus*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit J. Burnet (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1900, pp. 216-268 .

Plotino:

Enn. = *Enneades*, in *Plotini Opera*, voll. 3, ediderunt R. Henry-H. R. Schwyzer (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1964-1982

Porfirio:

In Plat. Parm. = *Porphiri In Platonis Parmenidem commentaria*, ed. P. Hadot, in *Porphyre et Victorinus*, vol. 2, (Collection des études augustiniennes, Série Antiquité n. 32-33), Paris: Institut d'Études augustiniennes, 1968, pp. 64-113.

Proclo:

In Plat. Parm. = Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, voll. 2, Introduction générale par C. Luna et A. P. Segonds, texte établi, traduit et annoté par C. Luna et A. P. Segonds, Paris: Les Belles Lettres, 2007.

In. Plat. Tim. = Procli Diadochi *In Platonis Timaeum commentaria*, edidit E. Diel (Bibliotheca Scriptorum Graecorum Romanorum Teubneriana), Leipzig: in aedibus Teubneri, 1903-1906 [Reprint Amsterdam: Hakkert, 1965].

Plutarco:

E. Delph. = *De E apud Delphos*, in Plutarchus, *Pythici dialogi: De E apud Delphos, De Pythiae oraculis, De defectu oraculorum*, edidit W. Sieveking (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stutgardiae-Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1997, pp. 1-24.

Sallustio:

De diis et mun. = Saloustios, *Des dieux et du monde*, texte établi et traduit par G. Rochefort, Paris: Les Belles Lettres, 1983.

Sesto Empirico:

Adv. Math. = *Adversus mathematicos libros 1-6 continens*, in Sexti Empirici *Opera*, vol. 3, edidit J. Mau (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1961.

Stoici Antichi:

SVF = H. von Arnim, *Stoicorum Veterorum Fragmenta*, collegit J. von Arnim (Bibliotheca Scriptorum Graecorum Romanorum Teubneriana), Stutgardiae: in aedibus Teubner, 1964.

Taziano:

Or. Graec. = *Oratio ad Graecos*, in Tatiani *Oratio ad Graecos*. Theophili Antiocheni *Ad Autolyicum*, edited by M. Marchovich (Patristische Texte und Studien voll. 43-44), Berlin-New York: De Gruyter, 1995.

Teofilo Antiocheno:

Aut. = *Ad Autolyicum*, in Tatiani *Oratio ad Graecos*. Theophili Antiocheni *Ad Autolyicum*, edited by M. Marchovich (Patristische Texte und Studien voll. 43-44), Berlin-New York: De Gruyter, 1995.

Tertulliano:

Adv. Her. = Tertullien, *Contre Hermogène*, introduction, texte critique, traduction et commentaire par F. Chapot (Sch 439), Paris, Les éditions du Cerf, 1999

2 Traduzioni

2.1 Traduzioni di Agostino:

Saint Augustin, *Les Confessions*, (VII-XIII). Traduction par E. Trehorel et G. Bouissou, Introduction et Notes par A. Solignac (BA 14), Paris: Desclée, 1962.

Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres*, (I-VII). Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac (BA 48), Paris: Desclée, 1972.

Saint Augustin, *La Trinité*, (VIII-XV). Traduction et notes par M. Mellet et T. Camelot, Introduction par E. Hendrikx, par P. Agäesse, (BA 16), Paris: Desclée, 1955.

Sant'Agostino, *Confessioni*. Volume IV (libri X-XI), commento a cura di M. Cristiani ed A. Solignac, traduzione di G. Chiarini, ed. Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano, 1996.

Sant'Agostino, *Confessioni*. Volume V (libri XII-XIII), commento a cura di J. Pépin e M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1997.

Agostino, *Confessioni*, ed. con testo a fronte a cura di M. Bettetini e trad. di C. Carena, Einaudi, Torino 2002².

Sant'Agostino, *La Genesi, I: La Genesi difesa contro i Manichei – Libro incompiuto su La Genesi*, introduzioni generali di A. Di Giovanni - A. Penna: introduzioni particolari, traduzioni, note e indici di L. Carrozzì (NBA, IX/1), Roma, 1988.

2.2 Traduzioni di altri autori:

Alcinous, *Didaskalikos*, Translated with an Introduction and Commentary by J. Dillon, Oxford: Clarendon Press, 1993.

Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi*, Introduzione, Traduzione e Note a cura di M. Naldini, Milano: ed. Lorenzo Valla-Mondadori, 1990.

Philo of Alexandria, *On the creation of the cosmos according to Moses*, Introduction, Translation and Commentary by D. T. Runia, (Philo of Alexandria Commentary Series, Vol. 1), Leiden: Brill, 2001.

Plotino, *Enneadi*, a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, II voll., UTET 1997.

3 Studi citati:

ALICI L., "Genesi del problema agostiniano del tempo", *StudPat*, 22 (1975), pp. 43-67.

ANOZ J. "Cronología de la producción agustiniana", *As*, 47 (2002), pp. 229-312.

ARMSTRONG A. H., "Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine", in *AM I*, Paris: Études Augustiniennes, 1954, pp. 277-283.

-, *St. Augustine and Christian Platonism*, Villanova: Villanova U. P. 1967.

ARNOULD J., "Les *rationes seminales* chez saint Augustin par des théologiens du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècles", *Am*, 38 (1998), pp. 429-453.

BAILLEUX E., "La création et le temps selon Saint Augustin", *MsR*, 26 (1969), pp. 65-94.

BALTES M., *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, 2 voll. 1, Brill, Leiden 1976-1978.

BEIERWALTES W., Plotinus, *Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Werner Beierwaltes, Frankfurt 1967 (tr. it. *Eternità e tempo: Plotino, Enneade III 7*, saggio introduttivo, testo con traduzione e commentario di W. Beierwaltes; introduzione di G. Reale; traduzione di A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995).

-, "Augustins Interpretation von *Sapientia* 11,21", *REAug*, 15 (1969), pp. 51-61 (tr. it. in W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milano: Vita e Pensiero, 1995, pp. 143-157).

-, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milano, Vita e Pensiero, 1995.

BERTI E., "Struttura e significato del «Parmenide» di Platone", *Giornale di Metafisica*, 26 (1971), pp. 495-527 (anche in Id. *Studi aristotelici*, L'Aquila: L. U. Japadre, 1975, pp. 297-397).

-, *In principio era la meraviglia*, Roma-Bari: Laterza, 2007.

BETTETINI M., *La misura delle cose: strutture e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Milano: Rusconi, 1994.

BOYER C., *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris: Beauchesne, 1921.

-, "La théorie augustinienne des raisons séminales", *Testi e Studi agostiniani*, vol. II, Roma 1931, pp. 795-819, ried. in Id., *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de St. Augustin*, Milano: Marzorati, 1970, pp. 35-69.

-, "Comment saint Augustin a trouvé Dieu", *RFN*, 46 (1954), pp. 321-331, ried. in Id., *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de St. Augustin*, Milano: Marzorati, 1970, pp. 137-150.

-, "La notion de nature chez saint Augustin", *Doctor Communis*, 8 (1955), pp. 65-76, ried. in: Id., *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de St. Augustin*, Milano: Marzorati, 1970, pp. 215-228.

-, "Les voies de la connaissance de Dieu selon saint Augustin", *Ag*, 3 (1958), pp. 303-307, ried. in Id. *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de St. Augustin*, Milano: Marzorati, 1970, pp. 151-59.

BONCINELLI E., *Le forme della vita. L'evoluzione e l'origine dell'uomo*, Torino: Einaudi, 2006².

BRADY J. M., "St. Augustine's Theory of Seminal Reasons", *NSc*, 38 (1964), pp. 141-158.

BROWN P., *Augustine of Hippo*, London: Faber and Faber, 1967, nuova ed. ampliata 2000, (tr. it. *Agostino d'Ippona*, Torino: Einaudi, 2005).

BRUNSCHWIG J., *Stoic Metaphisic*, in in *The Cambridge Companion to the Stoics*, edited by B. Inwood, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 206-232.

CAPDET R., "Les raisons causales d'après saint Augustin", *BLE*, 50 (1949), pp. 208-228.

CAPRA F., *The Web of Life: a new Synthesis of Mind and Matter*, London: Harper Collins, 1996 (tr. it. *La rete della vita*, Milano: BUR, 2006⁴).

CAQUOT A., *Brèves remarques exégétiques sur Genèse 1, 1-2*, in *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris: Études Augustiniennes, 1973, pp. 9-21.

- , *Les énigmes d'un hémistiche biblique*, in *Dieu et l'être. Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Paris: Étude Augustiniennes, 1978, pp. 17-26.
- CATAPANO G., "Ragioni causali e ordine della natura in Agostino. A proposito di una tesi di R. Markus", *StudPat*, 48 (2001), pp. 133-141.
- , *Introduzione generale; Bibliografia*, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Milano: Bompiani, 2006, pp. VII-CLXVI.
- , (a cura di) in Sant'Agostino, *Il Tempo*, Roma: Città Nuova, 2007.
- , *Agostino*, Roma: Carocci editore, 2010.
- CAZELLES H., *Pour une exégèse de Ex. 3,14*, in *Dieu et l'être. Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Paris: Étude Augustiniennes, 1978, pp. 27-44.
- CHRISTIAN W., "Augustine on the Creation of the World", *HThR*, 46 (1953), pp. 1-25.
- CONGAR Y., *Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l'hexaméron dans la tradition chrétienne*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père H. de Lubac 1*, Paris: Aubier, 1963, pp. 189-222.
- COURCELLES P., "Saint Augustin a-t-il lu Philon d'Alexandrie", *RÉA*, 63 (1961), pp. 75-85.
- COUSINEAU R. H., "Creation and Freedom: An Augustinian Problem: "Quia voluit" and/or "Quia bonus"?", *RechAug*, 2 (1963), pp. 253-271.
- CREPALDI M. G., *La concezione del tempo tra pensiero biblico e filosofia greca. Saggio su Filone di Alessandria*, Brugine: 1 + 1, 1985.
- DARMET A., *Les notions de raison séminale et de puissance obédentielle chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin*, Belley 1934.
- DE DORLODOT H., *Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, Bruxelles-Paris: Vromant, 1921.
- , *L'origine de l'homme – Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique, Tome 2*, Bruxelles: Mardaga, 2009.
- DE SINETY R., "Saint Augustin et le transformisme", *ArchPh*, 7/2 (1930), pp. 244-272.
- DE VOOGHT P., "Saint Augustin et l'évolutionnisme", in *Pluralisme et œcuménisme en recherches théologiques: mélanges offerts au R. P. Dockx*, Paris: Gembloux-Duculot, 1976, pp. 27-35.
- , "La notion philosophique du miracle chez saint Augustin dans le «*De Trinitate*» et le «*De Genesi ad litteram*»", *RThAM*, 10 (1938), pp. 317-347.

- DI GIOVANNI A., "Creazione ed essere nelle «*Confessioni*» di sant'Agostino", *RÉAug*, 20 (1974), p. 285-312.
- DE BLIC J., "Platonisme et Christianisme dans la conception augustinienne du Dieu créateur", *Recherches de science religieuse*, 30 (1940), pp. 172-190.
- DONININ P., *Le scuole, l'anima, l'impero; la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1982.
- DUBARLE D., "Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin", *RechAug*, 16 (1981), pp. 200-288.
- DU ROY O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris: Études Augustiniennes, 1966.
- DUHEM P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic 2*, Paris: Hermann & C., 1914, pp. 443-44.
- DULAHEY M. et al. (eds.), *Saint Augustin, Sur la Genèse contre les manichéens*, traduction de P. Monat, introduction par M. Dulahey, M. Scopello, A.-I. Bouton-Touboulic, annotations et notes complémentaires de M. Dulahey; *Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé*, introduction, traduction et notes de P. Monat, (Bibliothèque Augustinienne 50), Paris: Institut d'études augustiniennes, 2004
- ELSAS C., *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin: De Gruyter, 1975.
- FERRO GAREL G., *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Torino: Il leone verde, 2004.
- FLASCH K., *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, das XI. Buch der "Confessiones". Historisch-philosophische Studie*. Text, Übersetzung, Kommentar, Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.
- , *Ancora una volta: l'anima e il tempo*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*. Atti del IV Seminario Internazionale del Centro Studi Agostiniani di Perugia, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (Studia Ephemeridis Augustinianum 41), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1993, pp. 25-40.
- GALTIER P., "Saint Augustin et l'origine de l'homme", *Gregorianum*, 11 (1930), pp. 5-31.
- GEOLTRAIN P., *Quelques lectures juives et chrétiennes des premiers versets de la Genèse, de Qoumrân au Nouveau Testament*, in *In Principio, Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris: Études Augustiniennes, 1973, pp. 47-60.
- GILSON É., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris: Vrin, 1969² (tr. it. *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Genova: Marietti, 1983).

Bibliografia

- , *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: Vrin, 1932 (tr. it. *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia: Morcelliana, 1983³).
- , *Le Thomisme*, Paris: Vrin, 1942⁴.
- , *L'Être et l'Essence*, Paris, Vrin, 1948.
- , "L'infinité divine chez saint Augustin", *AM I*, 1954, pp. 569-574.
- , "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin", *RechAug*, 2 (1962), pp. 205-223.
- GIRGENTI G., *Giustino Martire: il primo platonico cristiano* (con in appendice gli *Atti del martirio di san Giustino*), Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- GOUSMETT C., "Creation Order and Miracle according to Augustine", *EvQ*, 60 (1988), pp. 217-240.
- GRAESER A., *Plotinus and the Stoics: a preliminary study*, Leiden: Brill, 1972.
- GUITTON J., *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris: Vrin, 1971.
- GURTLER G. M., *Providence: The Platonic Demiurge and Hellenistic Causality*, in *Neoplatonism and Nature. Studies in Plotinus'Enneads*, ed. by M. F. Wagner, Albany: State University of New York Press, c2002, pp. 99-124.
- HADOT P., *Porphyre et Victorinus*, Paris: Études Augustiniennes, 1968 (tr. it. *Porfirio e Vittorino*, presentazione di G. Reale, traduzione di G. Girgenti, Milano: Vita e Pensiero, 1993).
- , *Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme*, in *Dieu et l'être. Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Étude Augustiniennes, Paris: Études Augustiniennes, 1978, pp. 57-63.
- , *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris: Plon, 1963 (tr. it. *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Torino: Einaudi, 1999).
- HARL M., *Citations et commentaires d'Exode 3,14 chez les Pères Grecs des quatre premiers siècles*, in *Dieu et l'être. Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Étude Augustiniennes, Paris 1978, pp. 87-108.
- HILL E., *Augustine, On Genesis: A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The Literal Meaning of Genesis*, Introductions, translations and notes by E. Hill, Hyde Park (NY): New York City Press, 2002.
- HOLL A., *"Seminalis ratio". Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften*, Wien-Freiburg: Verlag-Herder, 1961.

- HOMBERT P. M., *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000.
- ISNARDI PARENTE M., *Introduzione a lo Stoicismo Ellenistico*, Bari: Laterza, 1993.
- JECK U., *Aristoteles gegen Augustinus. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im Arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert*, Amsterdam-Philadelphia: Gruner, 1992.
- KANI R., *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu "De Trinitate"*, Tübinga: Mohr Siebeck, 2007.
- KIM J. K., *Augustine's Changing Interpretations of Genesis 1-3: from De Genesi contra Manichaeos to De Genesi ad Litteram*, Lewiston: Mellen Press, 2006.
- KAUFFMANN S., *The Origins of Order*, New York: Oxford University Press, 1993.
- KONDOLEON T., "Divine Exemplarism in Augustine", *AugSt*, 1 (1970), pp. 181-195.
- LA BONNARDIÈRE A. M., "Jérôme "informateur" d'Augustin au sujet d'Origène", *RÉAug*, 20 (1974), pp. 42-54.
- LACEY A., *Nature, Miracle and Sin: a Study of Saint Augustine's Conception of Natural Order*, London: Longmans-Green & Co., 1916.
- LAMINNE J., "L'idée d'évolution chez saint Augustin", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 2 (1908), pp. 505-521.
- LETTIERI G., *Il paradosso della creazione nel De civitate Dei: il confronto con il platonismo*, in E. Cavalcanti (ed.), *Il De civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Roma-Freiburg-Wien: Herder, 1996, pp. 215-244.
- MACCORMACK S., "Augustine reads Genesis", *AugSt*, 39 (2008), pp. 5-47.
- MADEC G., *Was ist Zeit?*, in *Bullettin Augustinien pour 1993/94*, *RÉAug*, 1994, pp. 525-26.
- , *Introduction aux «Révisions» et à la lecture des œuvres de Saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1996.
- MALDONADO J. H., "Concepto agustiniano de creación como superación del emanatismo neoplatónico", *CD*, 200 (1987), pp. 333-364.
- MARKUS R. A., "God and Nature", *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A.H. Armstrong, Cambridge 1967, pp. 395-405.
- MARTIN J., *Saint Augustin*, Paris: Alcan, 1901.
- MAZZARELLA P., "Le "rationes seminales" di S. Agostino", *RFN*, 70 (1978), pp. 3-9.

- MC KEOUGH, *The meaning of the rationes seminales in St. Augustine* (Ph. D. diss.), Washington D. C. 1926.
- MOREAU J., "Le temps et la création selon Saint Augustin", *Giornale di metafisica*, 20 (1965), pp. 276-290.
- MOURANT J., "Augustine on miracles", *AugSt*, 4 (1973), pp. 103-127.
- MORAUX P., *Der Aristotelismus bei den Griechischen: von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Berlin-New York: De Gruyter (tr. it. *L'Aristotelismo presso i Greci*, voll. 2, Milano: Vita e Pensiero, 2000).
- NAAME A., *L'idée directrice. L'Évolutionnisme dans Saint Augustin*, Paris 1934.
- NAUTIN P., *Genèse 1, 1-2, de Justin à Origène*, in *In Principio, Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris: Études Augustiniennes, 1973, pp. 61-94.
- O'MEARA J. J., *The creation of man in St. Augustine's "De Genesi ad litteram"*, (The Saint Augustine Lecture 1977), Villanova: Univ. Villanova Pa.1980.
- PAGLIACCI D., *Indagini critiche*, in L. Alici-R. Piccolomini - A. Pieretti (ed.), *Agostino nella filosofia del Novecento: Interiorità e Persona*, volume II, Roma 2001, pp. 277-318.
- PEGUEROLES J., "El ser y el tiempo, la forma y la materia. Síntesis de la metafísica de S. Agustín", *Pensamiento* 28 (1972), pp. 165-191.
- PELLAND G., *Cinq études sur le début de la Genèse*, Paris-Montréal: Desclée-Bellarmin, 1972.
- PÉPIN J., "Recherches sur le sens et les origines de l'expression *Caelum Caeli* dans le livre XII des *Confessions* de Saint Augustin", *Archivium Latinitatis Medii Aevi*, 23 (1953), pp. 185-274.
- , *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1964.
- , «*Ex Platoniorum persona*». *Etudes sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam: Hakkert, 1977.
- , "Le maniement des prépositions dans la théorie augustinienne de la création", *RÉAug*, 35 (1989), pp. 251-274.
- PETERS E., "What was God doing before He created the Heaven and the Earth", *Aug*, 34 (1984), pp. 53-74.
- PIATTELLI PALMARINI M. – FEDOR J., *What Darwin got wrong*, Picador, 2010 (tr. it. *Gli errori di Darwin*, Milano: Feltrinelli, 2010).

- POHLENZ M., *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen: Vandernhoek & Ruprecht, 1959 (tr. it. *La Stoa: storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1967).
- PORTALIÉ E., «Augustin (Saint)», in *DThC*, I/2, Paris 1902, coll. 2268-2472.
- PUECH H. C., *Le Manichéisme. Son Fondateur - Sa Doctrine*, Paris: Civilisation du sud, 1949.
- RADICE R., *Platonismo e Creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano: Vita e Pensiero, 1989.
- RICCIOTTI G., “S. Agostino come interprete del *Genesi*”, *Didaskaleion*, 9 (1931), pp. 23-52
- RIDINGS D., *The Attic Moses: the dependency theme in some early Christian writers*, Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensia, 1995.
- RIES J., *Saint Augustin et le Manichéisme à la lumière du Livre III des Confessions*, in *Le Confessioni di Agostino d’Ippona*, Palermo: Augustinus, 1984.
- , *Les études manichéennes*, Louvain-La Neuve: Centre d’histoire des religions, 1988.
- RIST M. J., *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge: University Press, 1967 (tr. it. *Plotino: la via verso la realtà*, Genova: Il melangolo, 1995).
- ROCHE W. I., “Measure, Number and Weight in Saint Augustine”, *NSc*, 15 (1941), pp. 350-376.
- ROUSSELET J., *Grégoire de Nysse, avocat de Moïse*, in *Principio, Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris : Études Augustiniennes, 1973, pp. 95-113.
- RUNIA D. T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden: Brill, 1986.
- SAMEK LODOVICI E., *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S’Agostino*, Roma: Studium, 1972.
- , “Filosofia della natura e caso. Attualità di una polemica plotiniana”, *RFN*, 74 (1982), pp. 27-46.
- SCHEPENS P., “Num S. Augustinus patrocinator evolutionismo?”, *Gregorianum*, 6 (1925), pp. 216-230.
- SCOPELLO M., “Agostino contro Mani: note sull’opera polemica del *Contra Epistulam Manichaei qui vocant fundamenti*”, in *La polemica contro i Manichei di Agostino d’Ippona*, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 69 (2000), pp. 7-34.
- SEELBACH N. C., *Schöpfungslehre*, in V. H. Drecoll (hrsg. von), *Augustin Handbuch*, Tübingen: Siebeck, 2007.

- SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1985.
- SMALBRUGGE M., "Divine Exemplarism in Augustine", *AugSt*, 1 (1970), pp. 181-195.
- SOLIGNAC A., "Analyse et sources de la Question «De Ideis»", *AM*, vol. 1, Paris: Études Augustiniennes, 1954, pp. 307-315.
- , "Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin", *RechAug*, 1 (1958), pp. 113-148.
- , *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin*, in *In Principio, Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris: Études Augustiniennes, 1973, pp. 153-171.
- , *Le livre X des Confessions*, in *Le "Confession" di Agostino d'Ippona. Libri X-XIII, Lectio Augustini*, Palermo 1987.
- SORABJI R., *Time, Creation and Continuum: Theory in Antiquity and the Early Middle Ages*, London: Duckworth, 1983.
- STAROBINSKI-SAFRAN E., *Exode 3,14 dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie*, in *Dieu et l'être. Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Étude Augustiniennes, Paris: Études Augustiniennes, 1978, pp. 47-55.
- STUDER B., "Augustin et la foi de Nicée", *RechAug*, 19 (1984), pp. 133-154.
- TESKE R. J., "The Motive for Creation according to Saint Augustine", *ModSc*, 65 (1987/88), pp. 245-253.
- THONNARD F. J., "Les raisons seminales selon Saint Augustin", *Actes du XI^e Congrès International de Philosophie*, vol. XII, Amsterdam-Louvain: North Holland-Nauwelaerts, pp. 146-152.
- , "Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne", *AM* 1, 1954, pp. 317-327.
- TOPITSCH E., *Von Ursprung und Ende der Metaphysik: eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien: Springer-Verlag, 1958.
- TORCHIA N. J., *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine: the Anti-manichaean Polemic and beyond*, New York: Lang, 1999.
- TRAPÈ A., *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo sant'Agostino*, Tolentino: Edizioni Agostiniane, 1959.
- TUNINETTI L., *Tommaso d'Aquino e Agostino: le possibilità della conoscenza e il rapporto con Dio*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*. Atti del IV Seminario

Bibliografia

- Internazionale del Centro Studi Agostiniani di Perugia, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1993, pp. 191-205.
- VAN BAVEL T., "The Creator and the Integrity of Creation in the Fathers of the Church, especially in St. Augustin", *AugSt*, 21 (1990), pp. 1-33.
- VAN WINDEN J., "The Early Christian Exegesis of "Heaven and Earth" in Genesis I,I", *Romanitas et Christianitas. Mélanges J.H. Waszink*, Amsterdam-London 1973, pp. 371-382.
- , "Once again *caelum caeli*. Is Augustine's Argument in *Confessions* Consistent?", in *Collectanea Augustiniana*, Mélanges T.J. van Bavel, (= Augustiniana XL-XLI 1991), pp. 905-111, (ried. in Id., *Archè: a Collection of Patristic Studies*, Brill: Leiden, 1997, pp. 151-157).
- VANNIER M. A., "*Creatio*", "*conversio*", "*formatio*" chez saint Augustin, Friburg-Suisse: Editions universitaires, 1991.
- , "Saint Augustin et la création", *Am*, 40 (1990), pp. 349-371.
- WHITE M. J., *Stoic Natural Philosophy (Physic and Cosmology)*, in *The Cambridge Companion to the Stoics*, edited by B. Inwood, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 124-152.
- WITT R. E., "Plotinian Logos and its Stoic Basis", *CIQ*, 25 (1931), pp.103-11.
- WOODS H., *Augustine and evolution. A study in the Saint's «De Genesi ad litteram» and «De Trinitate»*, New York: Universal Knowledge, 1924.
- ZAHM J. A., *Bible, Science and Faith*, Baltimore 1894.
- ZAMBON M., *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris: Vrin, 2002.
- ZUM BRUNN E., "Le dilemme de l' être et du néant chez saint Augustin: des premiers dialogues aux *Confessions*", *RechAug*, 6 (1969), pp. 1-102.
- , *L'exégèse augustiniennne de "Ego sum qui sum" et la "métaphysique de l'Exode"*, in *Dieu et L'Etre. Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Paris: Étude Augustiniennes, 1978, pp.141-163.