



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA**

CORSO DI LAUREA TRIENNALE IN FILOSOFIA

“SCIENTIA FUTURORUM”.

PROFEZIA, DIVINAZIONE E SEMIOTICA NEL PENSIERO DI AGOSTINO D'IPPONA

Relatore:

Chiar. mo Prof. Enrico Moro

Laureando:

Tommaso Faccin

Matricola n. 1176865

ANNO ACCADEMICO 2023 – 2024

INDICE

Introduzione.....	1
Sant'Agostino e la conoscenza del futuro	3
1. La prescienza e i suoi soggetti	
2. Profezia e divinazione	
La conoscenza del futuro e il <i>De doctrina christiana</i>	15
1. Una semiotica non solo verbale	
2. Il segno e l'intenzionalità	
Conclusione	25

INTRODUZIONE

Nella mente di qualsiasi teologo, e più in generale di qualsiasi filosofo il cui oggetto di studio siano Dio e i Suoi attributi, il solo sentir parlare di “prescienza” suscita, per così dire, sentimenti contrastanti. Se da un lato, infatti, la prescienza, ossia l’infallibile conoscenza del futuro tradizionalmente attribuita a Dio, rappresenta uno degli aspetti più intriganti della natura divina, dall’altro essa, proprio in quanto attributo divino, non manca di destare, oggi come al tempo di Agostino d’Ippona, dubbi e perplessità. Come può dirsi di Dio, il quale trascende ogni tempo, che Egli pre-conosce, o che conosce il futuro? Come si può attribuire a Dio un’infallibile conoscenza degli eventi futuri, senza che ciò costi all’uomo la sua libertà? Sono, questi, due interrogativi su cui l’Ipponate si sofferma in alcuni celebri passi delle sue opere, e in risposta ai quali fornisce delle soluzioni la cui validità o meno, specialmente nel secondo caso, è ancora oggi motivo di vivace discussione tra gli studiosi, così come lo è stata per tutto il Medioevo.

Lo scopo di questo studio, che pur trae spunto da alcune considerazioni di Agostino circa la natura della prescienza divina, non è tuttavia quello di prendere parte a questo dibattito secolare, ma innanzitutto quello di dare maggiore risalto a un aspetto generalmente trascurato della riflessione agostiniana riguardante il futuro e la sua conoscibilità; al fatto, cioè, che, come Agostino stesso implicitamente ammette, è possibile parlare di “prescienza” anche nel caso di soggetti non divini. Per l’Ipponate, infatti, come il primo capitolo di questo lavoro mira a evidenziare, è possibile parlare di “conoscenza del futuro” non solo ed esclusivamente in rapporto a Dio, ma anche in riferimento a uno degli esseri razionali da Lui creati. Gli angeli, i dèmoni, gli uomini in generale, e i profeti in particolare, essendo consapevoli del tempo e del suo scorrere, pur facendo ricorso a metodi diversi e non tutti conseguendo risultati che corrispondono a una conoscenza del futuro vera e propria, sono infatti in grado di rivolgere la propria attenzione al futuro, così come la rivolgono al tempo presente e a quello passato.

Diversamente da quella di Dio, però, e fatta eccezione per quella degli angeli, la facoltà conoscitiva dei soggetti non divini non è in grado di rapportarsi con il futuro direttamente. Per riuscire a rivolgere la propria attenzione verso ciò che ancora deve accadere, i dèmoni e gli uomini, siano quest’ultimi profeti di Dio o meno, necessitano della presenza di un terzo elemento che funga da mediatore tra la propria facoltà conoscitiva e l’oggetto al quale essa ambisce. Secondo Agostino, tale elemento, in virtù della sua capacità di mostrare sé stesso al senso e qualcos’altro oltre sé stesso alla mente, è senza dubbio il segno. Facendo esperienza di certi tipi di segno, infatti, la mente delle creature razionali è portata a trascendere i limiti dell’esperienza corporea presente per rivolgersi alle cose future che i segni esperiti stanno a significare; ed è proprio questo basilare meccanismo semiotico il tratto che accomuna, pur con alcune significative differenze, le concezioni agostiniane di quelli che, almeno apparentemente, sembrano poter essere definiti “modi” della prescienza non divina, vale a dire il sapere profetico cristiano e la pratica divinatoria pagana. Tanto per i dèmoni e per gli uomini quanto per i profeti pensare un evento futuro presuppone l’interpretazione di un segno: i

profeti conoscono il futuro, poiché comprendono chiaramente il significato dei segni che Dio manda all'umanità per mezzo dei sogni o di uno stato di estasi, mentre i dèmoni, allo stesso modo degli uomini, benché con maggiore abilità di questi, inferiscono il futuro corso degli eventi sulla base dei segni naturali che esperiscono.

Un ulteriore scopo della presente ricerca, pertanto, a seguito dell'esposizione delle principali caratteristiche della profetologia e della demonologia agostiniane, è quello di determinare, nel corso del secondo capitolo, quale influenza possa avere esercitato su di esse la concezione semiotica precedentemente e contestualmente elaborata da Agostino. A tal fine, contrariamente a quanto avverrà nel primo capitolo, nel quale ci si soffermerà su vari passi tratti da opere agostiniane diverse (il *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, il *De divinatione daemonum*, il *De Genesi ad litteram*, il *De trinitate*), nel secondo capitolo ci si concentrerà quasi esclusivamente su una sola opera di Agostino, il *De doctrina christiana*; è nei primi due libri di quest'opera, infatti, che si possono individuare gli indispensabili strumenti teorici di cui Agostino si serve quando ad essere oggetto della sua riflessione sono i complessi meccanismi della prescienza profetica e demoniaca¹.

La speranza che guida questo lavoro, in ultima istanza, è non solo quella di riuscire a dare maggior risalto a un aspetto del pensiero di Agostino certamente meno noto, quale senza dubbio è la sua frammentaria riflessione sulla natura e sui modi della prescienza non divina, ma anche quella di riuscire a dimostrare come solo un'adeguata comprensione delle opere di Agostino, di quelle minori così come di quelle maggiori, sulla base della teoria del segno da lui stesso elaborata permetta di cogliere l'effettiva importanza che quest'ultima possiede.

¹ È opportuno precisare fin d'ora che, nel corso del presente contributo, il termine "prescienza" sarà utilizzato in riferimento a una molteplicità di possibili soggetti: Dio, gli angeli, i profeti, i dèmoni. Ora, come si avrà modo di verificare, se nel caso dei primi tre ciò non dovrebbe comportare alcun tipo di difficoltà, nel caso dei dèmoni, invece, sentir parlare di "prescienza" potrebbe suscitare qualche perplessità, se non, addirittura, apparire del tutto inadeguato e contraddittorio. In quanto derivante dal termine *scientia*, infatti, il quale per Agostino sta a indicare la sicura conoscenza di una realtà inopinabile (*Acad.*, III, 3, 5), ciò che il termine *praescientia* sta a indicare è la sicura conoscenza di un futuro indiscutibile, la quale, chiaramente, non ha nulla a che vedere con la capacità riconosciuta ai dèmoni di congetturare il futuro corso degli eventi. Ciononostante, temendo che un eccesso di rigore potesse inficiare la fruibilità del presente contenuto, e in virtù anche del fatto che lo stesso Agostino, almeno una volta, parla di "prescienza" facendo riferimento alle predizioni demoniache (*divin. daem.*, 6, 10), si è deciso ugualmente di fare ricorso a questo termine indifferentemente dal tipo di soggetto a cui ci si è riferiti, anche se non per questo esso è stato impiegato sempre con lo stesso significato: nel caso di Dio, degli angeli e dei profeti, infatti, esso ha mantenuto il suo originale significato agostiniano, mentre nel caso dei dèmoni è stato adoperato per indicare, più genericamente, una conoscenza del futuro di qualsiasi grado.

CAPITOLO PRIMO

SANT'AGOSTINO E LA CONOSCENZA DEL FUTURO

1. LA PRESCIENZA E I SUOI SOGGETTI

Tra i vari attributi di Dio tradizionalmente riconosciuti, la prescienza è indubbiamente uno di quelli a cui Agostino fa più spesso riferimento. Dal terzo libro del *De libero arbitrio* (391-395) fino al *De praedestinatione sanctorum* (428), passando per il quinto libro del *De civitate dei* (415), non sono certo poche le occasioni in cui la prescienza è fatta oggetto della riflessione agostiniana. Il motivo di questo interesse sembra essere in buona sostanza sempre lo stesso: dimostrare che la divina conoscenza del futuro non è in alcun modo d'ostacolo al libero arbitrio dell'uomo¹. Il problema della compatibilità tra prescienza e libertà, tuttavia, non è l'unica questione di cui Agostino si occupa per quanto riguarda la prescienza. Nel *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (397), infatti, pur non mancando di ribadire, anche se solo implicitamente, nella seconda *quaestio* del primo dei due libri che costituiscono l'opera, che la prescienza divina non implica il fatalismo², Agostino, nella seconda *quaestio* del secondo libro, affronta il problema della prescienza in termini puramente concettuali, vale a dire non soffermandosi su quali siano le effettive conseguenze di essa sul libero agire dell'uomo e concentrandosi piuttosto esclusivamente sul concetto stesso di prescienza. Detto altrimenti, a essere oggetto della riflessione agostiniana riguardo la divina conoscenza del futuro non sono qui le sue possibili ripercussioni sulla libertà umana, bensì lo è, con risultati a mio parere incredibilmente importanti, la natura stessa di questa conoscenza.

¹ Gli studi riguardanti il compatibilismo agostiniano sono innumerevoli. Per un'ampia bibliografia riguardante questo argomento, oltre che per un'esauritiva introduzione al tema della prescienza, cf. P.-M. HOMBERT, *Praescientia*, in R. Dodaro, C. P. Mayer, C. Müller (Hrsg.), *Augustinus Lexikon*, vol. IV (fasc. 5/6), Schwabe, Basel 2016, coll. 871-879. Per una rapida rassegna delle principali opere in cui Agostino affronta la questione del rapporto tra prescienza e libertà, cf. in particolare J. VAN GERVEN, *Liberté humaine et prescience divine d'après saint Augustin*, «Revue philosophique de Louvain», vol. 55, no. 47 (1957), pp. 317-330.

² Nella seconda *quaestio* del primo libro dell'*Ad Simplicianum* ciò che ad Agostino interessa maggiormente, con riferimento all'episodio biblico dei gemelli Giacobbe ed Esaù, è mettere bene in chiaro che l'elezione o la dannazione di ogni singolo uomo dipende unicamente dall'elargizione o meno del dono della grazia da parte di Dio, e non dalla fede o dalle opere dei singoli individui. La volontà dell'uomo, pur sempre rimanendo in suo potere, solo per grazia di Dio può essere buona e permettere così all'uomo stesso di credere e di agire rettamente; è questa la dottrina del primato della grazia che Agostino professa dall'*Ad Simplicianum* in poi, e che esclude categoricamente l'idea, già confutata nel terzo libro del *De libero arbitrio*, che la prescienza divina eserciti un qualche influsso causale sull'agire dell'uomo. Se infatti la prescienza determinasse il nostro agire, l'elezione divina non potrebbe che avvenire in base ad essa, e a quel punto non sarebbe più un'elezione per grazia, bensì un'elezione basata sui meriti dell'uomo previsti da Dio, cosa per Agostino assolutamente inconcepibile. Per un esame approfondito del ruolo della grazia e della sua evoluzione nel pensiero di Agostino, cf. G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del "De doctrina christiana"*, Morcelliana, Brescia 2001.

A brevissima distanza dal famoso terzo libro del *De libero arbitrio* (2, 4 – 4, 11), ciò che porta Agostino a ragionare ulteriormente sulla prescienza di Dio è una questione sottopostagli dall'amato padre spirituale Simpliciano riguardo l'effettivo significato di alcune parole rivolte dal Signore al profeta Samuele nel primo *Libro dei Re*, meglio noto oggi come *Samuele* 1. Queste parole, «Mi pento di aver costituito re Saul³», lasciano Simpliciano quantomeno perplesso: come può pentirsi di qualcosa un essere che gode di assoluta prescienza e che quindi conosce in anticipo l'esito di tutte le sue azioni? Come può Dio pentirsi se il pentimento presuppone l'ignoranza delle future conseguenze di un'azione nel momento in cui si decide di compierla⁴? Per tutta risposta, Agostino giudica indegno di Dio non solo il parlare di un Suo pentimento, ma anche, inaspettatamente, il parlare di una Sua prescienza.

Et certe tamen haec duo verba sunt, paenitentia et praescientia, quorum quia unum congruere credimus Deo, id est praescientiam, negamus in eo esse paenitentiam. Cum vero alius liquidiore consideratione ista pertractans quaesierit, quemadmodum vel ipsa praescientia Deo congruat, et invenerit huius etiam verbi notionem illius ineffabili divinitate longe lateque superari, non miratur utrumque de illo propter homines dici potuisse, de quo utrumque propter ipsum incongrue diceretur. Quid est enim praescientia nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia tempora supergreditur? [...] Placet ergo ut non dicamus praescientiam Dei sed tantummodo scientiam. Quaeramus et hoc quomodo. Non enim scientiam solemus dicere in nobis, nisi cum sensa et intellecta memoria retinemus, cum meminimus aliquid sensisse nos vel intellexisse, ut id cum volumus recolamus. Quod si ita in Deo est, [...] ammittit tempus et subrepat nihilo minus illa mutabilitas, quae longe a Dei substantia removenda est. Et tamen et scit Deus et praescit Deus ineffabili modo⁵.

E certamente, tuttavia, queste sono due parole, “pentimento” e “prescienza”, delle quali crediamo che una sia appropriata a Dio, ossia la prescienza, e perciò neghiamo che in Lui vi sia pentimento. A dire il vero però, una volta che uno, approfondendo tale questione, avrà cercato di capire in che modo la prescienza stessa si addica a Dio e scoperto che anche il concetto di questa parola è ampiamente superato dall'ineffabile divinità di Quello, non lo sorprende che, a causa degli uomini, parlando di Dio, si siano potute dire entrambe di Lui, del quale entrambe, a causa di Lui, sono dette inappropriatamente. Cos'è infatti la prescienza se non la conoscenza del futuro? Quale cosa però può essere futura per Dio, che trascende tutti i tempi? [...] Ci conviene dunque non parlare di “prescienza” di Dio, ma soltanto di “scienza”. Cerchiamo di capire perché. Infatti, solitamente non diciamo che in noi vi è “scienza”, se non quando teniamo a mente le cose percepite e comprese, così da poter rievocare, quando lo vogliamo, ciò che ricordiamo di aver provato e compreso. Se così è anche in Dio, [...] allora Egli è soggetto al tempo e quindi s'insinua nientemeno che quella mutabilità che è del tutto da escludere dall'essenza di Dio. Nondimeno, Dio conosce e prevede in modo ineffabile⁶.

³ 1 *Sam* 15, 11.

⁴ AUG., *Simpl.*, II, 2, 1, CCL 44, p. 75: «Age iam videamus, quomodo dictum sit: *Penitet me quod constituerim regem Saul*. Quaeris enim [...] quomodo peniteat aliquid Deum, in quo sit omnis praescientia».

⁵ *Ivi*, II, 2, 2, CCL 44, pp. 75-77.

⁶ Ove non diversamente specificato, la traduzione dei brani agostiniani citati è mia.

Stando al comune buonsenso, i termini “pentimento” e “prescienza”, specialmente nel caso in cui si stia parlando di Dio, sembrano essere l’uno l’opposto dell’altro: non solo infatti questi due termini indicano una coppia di concetti logicamente incompatibili (un soggetto presciente ed immutabile non può certo pentirsi, dato che la sua volontà non è in alcun modo soggetta al mutamento), ma mentre il primo risulta essere del tutto inadeguato alla perfezione divina, il secondo, proprio in virtù di questa perfezione, sembra dover essere necessariamente riferito a Dio. Agostino, però, non concorda affatto con questo comune modo di pensare, ritenendo che, a un esame più approfondito del termine in questione e del concetto che esso esprime, parlare di “prescienza di Dio” risulti non meno inadeguato che parlare di “pentimento di Dio”. La prescienza, infatti, in quanto conoscenza del futuro, non implica soltanto lo scorrere del tempo, più nello specifico il farsi presente del futuro, il progressivo realizzarsi di quanto è stato previsto, ma anche, conseguentemente a esso, un incessante mutamento nella facoltà conoscitiva del soggetto presciente, il quale passa continuamente dalla passata pre-scienza del futuro alla futura scienza del presente. Affinché un qualsiasi soggetto possa essere definito “presciente”, esso deve necessariamente aver pre-conosciuto, cioè aver conosciuto, nel passato, quel futuro che, una volta divenuto presente, non è più oggetto di una pre-conoscenza, bensì di una immediata conoscenza, col risultato che la facoltà conoscitiva di quel soggetto, conseguentemente allo scorrere del tempo, sperimenta un continuo tramutarsi della prescienza in scienza. L’affermazione “Dio è presciente”, pertanto, è un’affermazione carica di conseguenze, perché con essa non si afferma solamente che Dio conosce il futuro, ma anche che Egli è soggetto al tempo e, quindi, a una mutabilità che Lo riguarda direttamente, che chiama in causa la Sua facoltà conoscitiva e con essa la Sua stessa essenza. Una mutabilità che risulta essere del tutto incompatibile con l’assoluta trascendenza di Dio rispetto al tempo. Quello che Agostino vuol far capire a Simpliciano, insomma, è che parlando di “prescienza di Dio” si rischia di mettere in discussione attributi divini forse ancora più importanti, quali l’eternità e l’immutabilità divine, e che perciò è meglio parlare soltanto di “scienza”. Il discorso di Agostino non deve però essere frainteso. Denunciando l’inadeguatezza dell’espressione “prescienza di Dio”, egli non ha alcuna intenzione di negare la divina conoscenza di ciò che sarà e di mettere così in discussione, insieme alla prescienza, anche l’onniscienza di Dio. Ciò che l’Ipponate vuole che al suo interlocutore sia ben chiaro è che il concetto denotato dal termine “prescienza”, ossia quello di una conoscenza temporalmente caratterizzata nella forma e nel contenuto, non ha nulla a che fare con Dio, in quanto Egli trascende tutti i tempi e, proprio in virtù di questa trascendenza, conosce e preconosce ogni cosa in modo assolutamente ineffabile⁷. A

⁷ Sicuramente influenzato dallo studio della filosofia neoplatonica, Agostino, non solo nell’*Ad Simplicianum* ma anche in numerose altre opere, come ad esempio nel *De diversis quaestionibus octoginta tribus* o nel *De Genesi ad litteram*, cerca di conciliare l’eternità e l’immutabilità di Dio col Suo essere presciente, sostenendo che la prescienza, unicamente per quanto riguarda lo specifico caso divino, deve essere considerata non come una conoscenza di tipo temporale, ma come una visione eternamente presente delle cose attraverso le idee di esse, cioè ancor prima che esse vengano create ed esistano quindi come creature temporali. Questa teoria di Agostino, la cui analisi non è l’oggetto del presente contributo, è stata

Simpliciano, che lo pregava di spiegargli come fosse possibile per Dio pentirsi ed essere presciente, Agostino risponde puntualizzando che i concetti attribuiti dall'uomo a termini come "pentimento" e "prescienza" riguardano esclusivamente le cose umane. Quelle divine, pur venendo spesso e volentieri chiamate con lo stesso nome di quelle umane a causa dei limiti del nostro linguaggio, differiscono infatti radicalmente da queste⁸. Tra la conoscenza umana e quella divina non c'è in definitiva paragone, poiché solo la prima si articola in diversi stadi temporali ed implica perciò una scansione mutevole.

Le conclusioni riguardanti la prescienza a cui Agostino giunge nell'*Ad Simplicianum* sono quindi due: (1) il concetto denotato dal termine "prescienza" è quello di una conoscenza strettamente legata al tempo e al suo scorrere "statico" tra passato, presente e futuro; (2) la prescienza, o ancor meglio la scienza, divina è del tutto estranea a questo concetto umano di prescienza, poiché Dio, *qui omnia tempora supergreditur*, senza mai invischiarsi col tempo, preconosce ogni cosa in un modo che per l'uomo rimane assolutamente incomprensibile e indescrivibile. Da queste due conclusioni, però, se ne può facilmente ricavare una terza: (3) solo le creature, in quanto esseri temporali, possono essere considerate, a rigor di logica e di termini, soggetti della prescienza. Sebbene Agostino non si lasci mai andare a un'affermazione del genere, che probabilmente avrebbe ritenuto blasfema, il suo ricorrente interesse per i modi in cui i soggetti non divini possono conoscere il futuro, e per l'affidabilità con cui possono conoscerlo, dimostra chiaramente che per l'Ipponate l'attributo della prescienza non riguarda solo il Creatore, ma anche, se non addirittura soprattutto, le creature⁹. Un esempio significativo di questo interesse di Agostino per la prescienza non divina lo si può trovare nel quarto libro del *De trinitate* (414-415):

*Sed plurimum interest utrum experimento praeteritorum futura coniciantur, sicut medici [...] denique agricolae vel etiam nautae multa praenuntiant; talia enim si ex longis intervallis temporum fiant divinationes putantur; an vero iam ventura praecesserint et longe visa venientia nuntientur pro acuto sensu videntium, quod cum faciunt aerae potestates divinare creduntur [...]; an ab angelis sanctis quibus ea deus per verbum sapientiamque suam indicat ubi et futura et preterita stant vel quibusdam praenuntientur hominibus vel ab eis audita rursus ad alios homines transmittantur; an ipsorum hominum quorundam mentes in tantum evehantur spiritu sancto ut non per angelos sed per se ipsas futurorum instantes causas in ipsa summa rerum arce conspiciant*¹⁰.

Ma c'è una bella differenza se le cose future vengono congetturate sulla base

dettagliatamente ricostruita e discussa nell'articolo di C. ZIMARA, *Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», vol. 1, no. 4 (1954), pp. 353-393.

⁸ AUG., *Simpl.*, II, 2, 3, CCL 44, pp. 77-78: «Longum est percurrere cetera, et sunt innumerabilia quibus ostenditur multa divina iisdem nominibus appellari quibus humana, cum incomparabili diversitate seiuncta sint».

⁹ Se, come e fino a che punto i soggetti non divini siano in grado di conoscere il futuro è una questione per cui Agostino dimostra un certo interesse in diverse sue opere. Più nello specifico, tracce consistenti di questo interesse si possono trovare nel *De doctrina christiana*, nelle *Confessiones*, nel *De Trinitate*, nel *De divinatione daemonum*, nel *De Genesi ad litteram* e nel *De civitate Dei*.

¹⁰ AUG., *trin.*, IV, 17, 22, CCL 50, p. 189.

dell'esperienza di quelle passate, cioè nello stesso modo in cui i medici [...] e gli agricoltori o anche i navigatori preannunciano molte cose (se tali cose si verificano dopo lunghi intervalli di tempo, queste sono considerate divinazioni); o se invece gli eventi che già stanno per accadere procedono e, visti venire da lontano, sono annunciati grazie all'acuto senso di quelli che li vedono (quando le potenze dell'aria fanno ciò si crede che divinino) [...]; o, ancora, se dai santi angeli, ai quali Dio mostra queste cose mediante la sua Parola e la sua Sapienza, dove stanno le cose future e quelle passate, gli eventi vengono preannunciati ad alcuni uomini, o, una volta uditi, da quest'ultimi vengono trasmessi ad altri uomini; o se, infine, le menti di certi uomini sono portate così in alto per opera dello Spirito Santo tanto da scorgere, dentro la sommità stessa delle cose, le cause lì presenti degli eventi futuri, non per mezzo degli angeli, bensì per sé stesse.

Ciò che balza subito agli occhi leggendo questo passo è innanzitutto il fatto che per Agostino l'insieme dei possibili soggetti non divini della "prescienza" non è costituito solo dagli uomini, ma anche dagli angeli, che conoscono il futuro in quanto partecipi della Sapienza divina, e dai dèmoni, che lo predicano grazie alla loro più acuta sensibilità e percezione. Ancor più importante, però, sempre a partire da questo passo del *De trinitate*, è prendere atto della sostanziale dipendenza dell'uomo da questi soggetti né umani né divini per poter conoscere il futuro. Contando sulle sue sole forze, l'uomo il futuro può al massimo pronosticarlo, ipotizzarlo basandosi sull'esperienza passata; al contrario, è solo facendo affidamento o sul potere divinatorio dei dèmoni¹¹ o sul messaggio profetico degli angeli, quando non è Dio stesso a elevare la mente umana fino alla contemplazione della Sapienza divina, che l'uomo può davvero conoscere gli eventi futuri. Per poter conoscere in anticipo ciò che accadrà, dunque, l'uomo deve scegliere se affidarsi o alla scienza angelica o alla scienza demoniaca, alla profezia oppure alla divinazione, e questa scelta è tutt'altro che indifferente, poiché, come si evince chiaramente anche da un passo del *De civitate Dei*¹², essa è sempre anche una scelta tra avere fede in Dio oppure rinnegarlo. Nel suddetto paragrafo, infatti, mettendo a confronto la scienza degli angeli con quella dei dèmoni, Agostino chiarisce che, pur potendo entrambi vantare una migliore conoscenza della realtà temporale, il che permette loro diversamente dagli uomini di predire il futuro con maggiore sicurezza, solo i dèmoni si insuperbiscono per questa loro capacità e credono di poter conoscere gli eventi futuri contando unicamente su di essa, cioè ignorando la Sapienza e la Volontà divine, che determinano il corso degli eventi; gli angeli, al contrario, non sopravvalutano questa capacità e contano unicamente sulla contemplazione della Sapienza divina per conoscere davvero ciò che accadrà. La scelta tra profezia e divinazione, dunque, è per l'uomo una professione di fede: se per conoscere il futuro ci si

¹¹ Nel *De trinitate* Agostino, con i termini "*divinationes*" e "*divinare*", fa riferimento sia ai pronostici umani sia alle predizioni demoniache. Quale differenza ci sia tra il divinare umano e quello demoniaco diverrà chiaro dopo aver preso in esame, nel prosieguo di questo lavoro, quanto affermato da Agostino al riguardo nel *De divinatione daemonum*.

¹² AUG., *civ.*, IX, 22, CCL 47, pp. 268-269: «His igitur angelis bonis omnis corporalium temporaliumque rerum scientia, qua inflatur daemones, vilis est; non quod earum ignari sint, sed quod illis Dei, qua santificantur, caritas cara est. [...] Daemones autem non aeternas temporum causas et quodam modo cardinales in Dei sapientia contemplantur, sed quorundam signorum nobis occultorum maiore experientia multo plura quam homines futura prospiciunt».

affida ai pronostici umani o al potere divinatorio dei dèmoni, proprio come i dèmoni si rinnegano Dio e la Sua Volontà; se invece ci si affida al messaggio profetico trasmesso dagli angeli e dai profeti, e riportato nelle Sacre Scritture, si dimostra di credere in Dio e nella Sua Sapienza.

2. PROFEZIA E DIVINAZIONE

Stando a quanto si è visto nel *De trinitate*, i modi di predire il futuro che Agostino distingue sono quattro: (1) la pronosticazione umana, (2) la divinazione demoniaca, (3) la contemplazione della Sapienza divina da parte degli angeli (4) e di poche menti umane illuminate dallo Spirito Santo, vale a dire i profeti; e mentre i primi due sono riconducibili all'*ars divinatoria* pagana, gli altri due costituiscono la fonte da cui scaturisce la profezia cristiana contenuta nella Sacre Scritture. In che cosa consistano per Agostino profezia e divinazione e quale considerazione egli abbia dell'una e dell'altra è quindi abbastanza chiaro: mentre la prima è una predizione di ispirazione divina, nella quale, perciò, ogni buon cristiano deve credere, la seconda è una pratica di origine demoniaca, su cui fanno affidamento i pagani, e da cui è bene che ogni cristiano si tenga alla larga. La profezia cristiana, insomma, è l'esatto opposto della divinazione pagana¹³. Ciò che ancora resta da chiarire, piuttosto, è in che modo profezia e divinazione vengano effettivamente praticate, e se e quanto le peculiari caratteristiche dell'una e dell'altra influenzino l'affidabilità della conoscenza del futuro che esse permettono all'uomo di conseguire. In che modo Dio, per azione diretta dello Spirito Santo o attraverso la mediazione degli angeli, rende partecipi della Sapienza divina pochi uomini selezionati? In che modo invece i demoni, nonostante il loro rifiuto di questa Sapienza, riescono comunque a conoscere gli eventi futuri e a comunicare questa loro conoscenza agli uomini? Che differenza c'è tra profezia e divinazione? Scegliere di affidarsi alla prima piuttosto che alla seconda, o viceversa, è solo una questione di fede, oppure a risentirne è anche l'attendibilità della conoscenza del futuro che si ottiene?

Per determinare quali risposte Agostino dia a tutte queste domande è ancora una volta indispensabile fare riferimento al secondo libro dell'*Ad Simplicianum*. Se nella seconda *quaestio* affrontata in questo libro l'argomento principale è la prescienza e la sua effettiva attribuibilità a Dio, nella *quaestio* immediatamente precedente è alla profezia, e più nello specifico ai diversi modi in cui lo Spirito profetico agisce sugli esseri umani, che Agostino si interessa:

¹³ Un esplicito riferimento di Agostino a questa contrapposizione lo si può trovare sia nel *De doctrina christiana* (AUG., *doctr. chr.*, II, 23, 36, CCL 32, p. 58: «Omnes igitur artes huiusmodi vel nugatoriae vel noxae superstitionis, ex quadam pestifera societate hominum et daemonum quasi pacta infidelis et dolosae amicitiae constituta, penitus sunt repudianda et fugienda christiano»), sia nel *De Genesi ad litteram* (AUG., *Gn. litt.*, II, 17, CSEL 28/1, pp. 61-62: «Quapropter bono christiano sive mathematici sive quilibet divinantium, maxime dicentes vera, cavendi sunt, ne consortio daemoniorum animam deceptam pacto quodam societatis inretiant»), sia nelle *Quaestionum in Heptateuchum libri VII* (AUG., *qu.*, V, 29, CCL 33, p. 292: «Sicut autem discernuntur divinationes quas consequenter prohibet a praedictionibus vel adnuntiationibus prophetarum, sic illae inspectiones prodigiorum a significationibus divinorum miracolorum discernendae sunt»).

Afficit autem non omnes eodem modo; sed alios per informationem spiritus eorumdem hominum, ubi rerum demonstrantur imagines, alios per fructum mentis ad intelligentiam, alios utraque inspiratione [...]. Sed per informationem spiritus duobus modis: aut per somnium, sicut non solum plerique sancti, sed et Pharaon et Nabuchodonosor rex vidit quod nemo eorum intellegere valebat, sed tamen videre uterque potuerat; aut per demonstrationem in extasi [...]. Per fructum autem mentis ad intelligentiam uno modo, cum haec ipsa quae demonstrantur imaginibus quid significant et quo pertineant revelatur [...], sicut Ioseph meruit intellegere quod Pharaon non nisi videre, et Daniel exponit regi quod ille cernit et nescit. [...] Utrouque autem munere prophetiae donantur, qui et rerum imagines in spiritu vident, et quid valeant simul intellegunt aut certe manifestis locutionibus in ipsa demonstratione informantur, sicut in Apocalypsi quaedam exponuntur¹⁴.

[Lo Spirito] non opera in tutti nel medesimo modo; in alcuni agisce attraverso una informazione dello spirito di quegli uomini, dove vengono mostrate immagini delle cose, in altri mediante un prodotto intellettuale della mente, in altri attraverso entrambe queste ispirazioni [...]. Ma per informazione dello spirito in due modi: o tramite il sogno, proprio come non solo in molti santi, ma anche nel Faraone e nel re Nabucodonosor, che videro ciò che nessuno dei due era in grado di comprendere, pur tuttavia entrambi vedendolo; o tramite la manifestazione estatica [...]. Ma l'azione divina mediante il prodotto della mente per la comprensione si compie in un unico modo, quando viene spiegato che cosa significhino e a che cosa si riferiscano quelle stesse cose mostrate per immagini [...], ed è proprio così che Giuseppe fu degno di comprendere ciò che il Faraone aveva soltanto visto, e Daniele spiega al re ciò che quello vede e non capisce. [...] Sono quindi dotati del dono della profezia in entrambi i sensi quelli che nello spirito vedono le immagini delle cose e nello stesso tempo comprendono che cosa significano o almeno sono istruiti nel corso di quella stessa visione con chiare parole, come accade, per esempio, nell'*Apocalisse*.

Diversi anni più tardi, questo lungo e dettagliato passo dell'*Ad Simplicianum* verrà efficacemente riassunto da Agostino nel dodicesimo libro del *De Genesi ad litteram* (413-414):

Minus ergo propheta, qui rerum, quae significantur sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines videt, et magis propheta, qui solo earum intellectu praeditus est; sed maxime propheta, qui utroque praecellit, ut et videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines et eas vivacitate mentis intellegat, sicut Danihelis excellentia temptata est et probata qui regi et somnium, quod viderat, dixit et, quid significaret, aperuit¹⁵.

Meno profeta, dunque, è chi, per mezzo di immagini delle cose corporee, vede nello spirito solo i segni stessi delle cose che vengono significate, e più profeta chi è stato dotato solo della comprensione di esse; ma profeta in massimo grado è chi si distingue per entrambe le cose, così che sia vede nello spirito le immagini significative delle cose corporee sia le comprende per la prontezza della sua mente, come ad esempio fu messa alla prova e dimostrata la superiorità di Daniele, che al re sia narrò che cosa aveva visto in sogno sia spiegò che cosa significasse.

¹⁴ AUG., *Simpl.*, II, 1, 1, CCL 44, pp. 58-59.

¹⁵ AUG., *Gn. litt.*, XII, 9, CSEL 28/1, p. 391.

In nessun altro luogo della sua immensa produzione Agostino espone chiaramente la sua teoria riguardo al sapere profetico come in questi due testi. Leggendoli, ciò che immediatamente cattura la nostra attenzione è la natura essenzialmente semiotica attribuita da Agostino a questo sapere. In quanto conoscitore del futuro, il profeta altro non è che un individuo scelto da Dio per fungere da intermediario tra Lui e l'umanità, con la quale quindi Dio comunica indirettamente. Nemmeno tra Dio e i suoi profeti, però, si può parlare a tutti gli effetti di una comunicazione diretta, poiché anche in questo caso si può riconoscere la presenza di un'azione intermediatrice, quella delle immagini, o ancor meglio dei segni, delle cose corporee, che lo Spirito profetico suscita nello spirito umano e nel cui significato risiede quella conoscenza del futuro della quale Dio ha deciso di rendere partecipe, per mezzo dei suoi profeti, l'intera umanità. Proprio come i profeti fungono da intermediari tra Dio e gli uomini, così i segni fungono da intermediari tra Dio e i suoi profeti, i quali possono essere definiti tali solo quando svolgono la funzione di ricettacolo o dei segni divini, o del loro significato, oppure di entrambi. Come Agostino precisa, infatti, portando come esempio alcuni personaggi biblici, non tutti i profeti sono profeti allo stesso modo: alcuni, trovandosi in una particolare condizione, come il sogno, nel caso del Faraone e del re Nabucodonosor, oppure l'estasi, possono soltanto vedere i segni divini senza comprenderne il significato; altri, come nel caso di Giuseppe, in virtù dell'illuminazione che la loro intelligenza riceve dallo Spirito, comprendono i significati di quei segni che non hanno visto e che vengono a loro riferiti; altri, ed è questo il caso del profeta Daniele, godono di entrambe queste facoltà, possono cioè sia vedere i segni divini sia comprenderne il significato. Ora, pur potendo essere correttamente definiti profeti, stando alle affermazioni di Agostino, tanto il Faraone ed il re Nabucodonosor, quanto Giuseppe e Daniele, è evidente però che solo di quest'ultimi due si può dire propriamente che conoscono il futuro. Non c'è dubbio che ad entrambi i sovrani possa essere attribuita quella *visio spiritalis* che permette di vedere i segni divini, ma essa da sola non è sufficiente per comprenderne il significato e per conoscere così gli eventi futuri. L'esser-profeta dei due monarchi biblici altro non esprime che il loro fungere da ricettacolo delle immagini divine attraverso la dimensione onirica. Solo chi, proprio come Giuseppe e Daniele, gode della *visio intellectualis*, solo chi cioè è in grado di comprendere il significato nascosto di quei segni in virtù dell'ispirazione divina che la sua intelligenza ha ricevuto, può davvero essere considerato conoscitore del futuro ed essere quindi chiamato "profeta" nel senso più proprio del termine¹⁶. Il requisito minimo fondamentale affinché la profezia possa fungere davvero da conoscenza del futuro, dunque, è che il profeta sia in grado di svelare il significato nascosto dei segni divini, i quali non devono necessariamente

¹⁶ Sempre nel dodicesimo libro del *De Genesi ad litteram*, nelle stesse pagine in cui distingue i diversi gradi del sapere profetico, Agostino teorizza l'esistenza di tre generi di visioni. Le visioni possono essere: (1) corporali, quando si percepisce qualcosa mediante i sensi del corpo; (2) spirituali, quando, in particolari situazioni, come quella onirica e quella estatica, in cui i sensi del corpo sono come addormentati, si percepiscono solo le immagini delle cose con l'immaginazione; (3) intellettuali, quando si comprendono con l'intelletto le realtà incorporee. Per un esame più approfondito di questa teoria agostiniana e del suo rapporto col sapere profetico, cf. G. CATAPANO, *Estasi e visione in Agostino*, «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», no. 33 (2021/II), pp. 39-68.

essere visti da chi li interpreta, potendo essi anche solo essere a lui riferiti da chi li ha visti, ma non è in grado di comprenderne il significato. La conoscenza del futuro propria del profeta, pertanto, altro non è che la conoscenza, conferitagli dallo Spirito Santo, del significato delle immagini mostrate da Dio all'umanità.

Come si è visto, però, non tutti fanno affidamento sullo Spirito Santo e sulla Sapienza divina per conoscere il futuro. I dèmoni, convinti di poterlo conoscere contando unicamente sul proprio potere divinatorio, rifiutano questa Sapienza, così come implicitamente la rifiutano tutti quegli uomini che venerano i dèmoni e che fanno affidamento sul loro potere per conoscere gli eventi futuri. Un primo accenno alla prescienza demoniaca si può trovare già nel secondo libro dell'*Ad Simplicianum*¹⁷, ma è solo diversi anni più tardi, nel *De divinatione daemonum* (408-410), che tale questione diviene oggetto di una disamina vera e propria. Nel tentativo di spiegare come sia possibile per loro conoscere il futuro, in questo breve trattato di demonologia Agostino attribuisce ai dèmoni due qualità, ossia la consistenza aerea del corpo e l'eccezionale longevità, che solo apparentemente non sono attinenti alla natura epistemologica del problema della prescienza demoniaca: grazie al loro corpo aereo, infatti, i dèmoni, oltre a poter compiere molte azioni stupefacenti, godono di una rapidità di movimento superiore a quella di qualsiasi altra creatura e di una sensibilità ben più acuta di quella dell'uomo, due caratteristiche che permettono loro di percepire certi segni naturali che preannunciano gli eventi futuri e impercettibili per qualsiasi essere umano; grazie alla loro straordinaria longevità, inoltre, essi possono vantare una grande esperienza della realtà, e quindi delle dinamiche del mondo naturale, il che rende loro possibile attribuire quasi con certezza a ogni segno naturale il futuro e corrispondente evento significato¹⁸. Agostino al riguardo si esprime molto chiaramente nel *De divinatione daemonum*:

*Aliquando autem [...] quae naturalibus signis futura praenoscent, quae signa in hominum sensus venire non possunt, ante praedicunt. Neque enim quia praevidet medicus, quod non praevidet eius artis ignarus, ideo iam divinus habendus est. Quid autem mirum, si quemadmodum ille in corporis humani vel perturbata vel modificata temperie seu bonas seu malas futuras praevidet validudines, sic daemon in aeris affectione atque ordinatione sibi nota, nobis ignota, futuras praevidet tempestates? Aliquando et hominum dispositiones, non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quaedam ex animo exprimentur in corpore, tota facilitate perdiscunt atque hinc etiam multa futura praenuntiant, aliis videlicet mira, qui ista disposita non noverunt*¹⁹.

¹⁷ AUG., *Simpl.*, II, 3, 3, CCL 44, pp. 84-85: «Cum enim vult Deus etiam per infirmos inferosque spiritus aliquem vera cognoscere, temporalia dumtaxat atque ad istam mortalitatem pertinentia, facile est et non incongruum, ut omnipotens et iustus [...] etiam spiritibus talibus aliquid divinationis impertiat».

¹⁸ AUG., *divin. daem.*, 3, 7, CSEL 41, pp. 603-604: «Quibus duabus rebus, quantum ad aerium corpus attinet praediti, hoc est acrimonia sensus et celeritate motus, multo ante cognita praenuntiant vel nuntiant, quae homines pro sensus terreni tarditate mirentur. Accessit etiam daemonibus per tam longus tempus, quo eorum vita protenditur, rerum longe maior experientia, quam potest hominibus propter brevitatem vitae provenire. Per has efficacias, quas aerii corporis natura sortita est, non solum multa futura praedicunt daemones, verum etiam multa mira faciunt».

¹⁹ *Ivi*, 5, 9, CSEL 41, pp. 607-608.

Talvolta poi [...] [i dèmoni] predicono in anticipo quegli eventi futuri che pronosticano per mezzo di segni naturali, segni che non possono essere percepiti dagli uomini. E non è perché un medico prevede ciò che non prevede chi è inesperto della sua arte che, per questo motivo, lo si deve allora considerare divino. Perché stupirsi dunque se, come quello prevede le future condizioni di salute buone o cattive sulla base o di disordini o di mutamenti nella temperatura del corpo umano, così un demone prevede le future condizioni climatiche sulla base dello stato e dell'evoluzione atmosferica a lui nota, ma a noi ignota? Talvolta apprendono con grande abilità anche i progetti degli uomini, non solo quelli espressi a voce, ma invero anche quelli concepiti col pensiero, quando nel corpo sono espressi dall'anima certi segni, e a partire da questi predicono anche molti eventi futuri, senza dubbio sorprendenti per quelli che non conoscono questi progetti.

L'*ars divinatoria* di cui i dèmoni si servono per formulare le loro predizioni altro non è che una forma di inferenza semiotica, ed è proprio la grande abilità dimostrata dai dèmoni nell'esercizio di quest'arte ciò che porta gli uomini ad attribuire loro un eccezionale potere divinatorio, non curandosi di come le predizioni demoniache non siano in realtà poi così diverse dai pronostici che un medico, ma anche un marinaio o un contadino, formula abitualmente nell'esercizio della sua professione. Le sovrumane capacità percettive e deduttive dei dèmoni, i quali sono in grado di percepire segni umanamente impercettibili, come le variazioni atmosferiche o il linguaggio del corpo²⁰, e di dedurre a partire da essi il verificarsi di determinati eventi futuri, sono fuori discussione, ma non per questo è legittimo attribuire loro una conoscenza del futuro paragonabile a quella di cui godono gli angeli e i profeti per opera dello Spirito Santo. È questo un aspetto su cui Agostino insiste particolarmente nel *De divinatione daemonum*: inferire il verificarsi di un evento futuro a partire dall'esperienza presente non equivale a sapere con certezza se detto evento si verificherà effettivamente nel futuro.

Hac atque huius modi facultate multa daemones futura praenuntiant, cum tamen ab eis longe sit altitudo illius prophetiae, quam Deus per sanctos Angelos suos et Prophetas operatur. [...] daemones plerumque et falluntur et fallunt. Falluntur quidem [...] in causis naturalibus aliqua, sicut medici et nautae et agricolae, [...] praenoscent, quia et haec ab Angelis Deo summo pie servientibus ex alia dispositione ignota daemonibus ex inproviso ac repente mutantur. [...] ita multa etiam ad praescientiam praedictionemque daemonum pertinentia, quae minoribus et usitatoribus causis futura praevidentur, eadem maioribus et occultioribus causis inpedita mutantur²¹.

Con un potere come questo e di questa portata i dèmoni predicono molti eventi futuri,

²⁰ Sostenendo che i pensieri degli uomini possono trovare espressione in certi segni del corpo prodotti dall'anima, Agostino sembra alludere, con notevole anticipo sugli studi novecenteschi di cinesica, all'esistenza di un linguaggio del corpo, ossia a una serie di gesti non verbali ed involontari che tradiscono ciò che un individuo pensa veramente. A questa geniale intuizione, però, non farà seguito una riflessione più elaborata; diversi anni dopo anzi, in *retr.* II, 30, 57, Agostino si mostrerà molto meno convinto della tesi da lui sostenuta nel *De divinatione daemonum*, ammettendo l'impossibilità di determinare con certezza se esistano veramente nel corpo segni fisici esterni del pensiero, di cui i dèmoni possano servirsi per conoscere le azioni future degli uomini.

²¹ AUG., *divin. daem.*, 6, 10, CSEL 41, pp. 608-610.

pur essendo tuttavia ben distante da loro l'inalterabilità di quella profezia che Dio compie per mezzo dei suoi santi angeli e dei profeti. [...] Il più delle volte i demoni ingannano e sono ingannati. Certamente sono ingannati [...] quando, proprio come i medici, i marinai e i contadini, [...] pronosticano certi fenomeni sulla base delle loro cause naturali, poiché questi fenomeni, improvvisamente ed inaspettatamente, vengono modificati dagli angeli, devoti servitori del sommo Dio, secondo un'altra disposizione sconosciuta ai dèmoni. [...] Così molti fenomeni concernenti la prescienza e la predizione dei dèmoni, dei quali si prevede l'accadere futuro sulla base di cause minori e più comuni, sono modificati e quindi impediti da cause maggiori e più nascoste.

Tra il sapere profetico e la scienza demoniaca la differenza è a dir poco radicale. Diversamente dal sapere profetico, a garanzia della cui veridicità sta la sua origine divina, la prescienza demoniaca non può essere considerata una conoscenza del futuro attendibile, e quindi, *de facto*, nemmeno una conoscenza del futuro vera e propria. La divinazione praticata dai dèmoni, pur essendo senza dubbio più efficace di quella umana, condivide con quest'ultima lo stesso meccanismo, e proprio come quest'ultima, perciò, con la prescienza non ha nulla a che vedere. Praticando la divinazione, infatti, tanto i dèmoni quanto gli uomini il futuro non lo preconscono, bensì lo pronosticano, ossia cercano di prevederlo basandosi sulle congetture che essi elaborano a partire dalla loro esperienza presente, più di preciso a partire dalla loro esperienza, nel presente, di quei segni naturali che lasciano presagire il possibile verificarsi di certi eventi futuri, e non tengono conto, nel formulare le loro predizioni, del ruolo della Volontà divina, quell'incognita da cui, in ultima istanza, ogni evento dipende per verificarsi. La prescienza demoniaca è una falsa prescienza, è una congetturazione, cioè una produzione di ipotesi verosimili, ma non infallibili, riguardo il futuro, spacciata per prescienza dai dèmoni, i quali, rifiutando la Sapienza e la Volontà divine e contando unicamente sulle loro capacità, il futuro non sono in grado di conoscerlo; solo gli angeli e i profeti possono essere definiti "prescienti" nel senso più proprio del termine, poiché essi il futuro non lo suppongono, non cercano di indovinarlo basandosi sull'esperienza presente e su quella passata, ma lo conoscono con certezza, avendone una chiara visione o per diretta contemplazione della Sapienza divina, gli angeli, o per ispirazione dell'intelletto ad opera dello Spirito Santo, i profeti.

Stando a quanto si è visto, pertanto, risulta evidente che per Agostino profezia e divinazione, pur avendo in comune la stessa natura semiotica, sono l'una l'opposto dell'altra, e che la scelta dell'una o dell'altra al fine di conoscere il futuro non è solo una questione di fede. La differenza che c'è tra profezia e divinazione equivale a quella che c'è tra conoscere e congetturare: prestando fede alle parole degli angeli e dei profeti, l'infalibilità delle cui predizioni è garantita dal loro essere espressione della Sapienza divina, i cristiani hanno l'occasione di conoscere il futuro per davvero; affidandosi ai dèmoni e ai loro seguaci, le cui predizioni in realtà sono solo delle incerte congetture riguardo il futuro, i pagani, dato che confondono il pronosticare col preconsocere, non giungono mai ad una vera conoscenza del futuro. Ignorando come ogni singolo evento dipenda dalla Volontà divina per il suo verificarsi, i pagani, vista e considerata la regolarità con cui in passato si sono verificati quegli stessi eventi dei quali, nel presente, essi riconoscono i segni premonitori, sono convinti che il futuro possa essere conosciuto

semplicemente inferendolo, mentre invece i cristiani sanno bene che in qualsiasi momento Dio, secondo il suo disegno, può mutare il corso degli eventi persino sovvertendo le leggi della natura, e che quindi la Sua parola è l'unica fonte attendibile su cui fare affidamento per una sicura conoscenza del futuro.

CAPITOLO SECONDO

LA CONOSCENZA DEL FUTURO E IL *DE DOCTRINA CHRISTIANA*

1. UNA SEMIOTICA NON SOLO VERBALE

Nel corso del precedente capitolo, dopo aver constatato che il problema della conoscenza del futuro è per Agostino una questione riguardante più le creature che il Creatore - solo alle creature, infatti, può essere attribuita una natura temporale, e i modi di cui esse dispongono per cercare di conoscere il futuro sono due, la profezia e la divinazione - ciò a cui ci si è dedicati è stata un'analisi di questi due modi, al fine di metterne in risalto le peculiari caratteristiche così come la sostanziale differenza. Questa differenza, come si è visto, corrisponde a quella che intercorre tra la conoscenza, qui intesa come l'essere in possesso della sicura cognizione di qualcosa, e la congettura, ossia il conseguimento, sulla base delle conoscenze di cui si dispone, di cognizioni riguardo alle quali, però, non si ha alcuna certezza. Gli angeli e i profeti conoscono il futuro perché, entrambi, ne hanno una perfetta cognizione in virtù o della contemplazione della Sapienza divina, i primi, o della *visio intellectualis* conferita dallo Spirito Santo, i secondi; i dèmoni e i loro seguaci, rifiutando orgogliosamente tanto la Sapienza quanto lo Spirito di Dio, congetturano il futuro in base alla propria conoscenza del mondo naturale, senza che per questo si possa tuttavia parlare, per quanto efficace si dimostri questo processo inferenziale, di una conoscenza del futuro vera e propria¹.

Oltre a questa fondamentale differenza, però, l'analisi precedentemente condotta ha messo in risalto anche una altrettanto importante caratteristica, propria tanto della profezia quanto della pratica divinatoria. Questa caratteristica è la natura essenzialmente semiotica e non verbale attribuita da Agostino ad entrambe le forme di conoscenza. La pre-scienza di cui gode il profeta, infatti, altro non è che la perfetta comprensione del significato di quelle immagini delle cose che Dio mostra, a lui oppure a un altro individuo, in sogno o in stato di estasi, al fine di far conoscere gli eventi futuri; il potere divinatorio dei dèmoni, invece, è semplicemente la capacità di cogliere certi segni naturali umanamente impercettibili e di comprendere, grazie a una lunghissima esperienza del mondo naturale e del suo funzionamento, quali eventi futuri essi preannuncino. Profezia e divinazione consistono, insomma, nell'interpretazione di certi segni non verbali, e affrontare la questione della prescienza dei soggetti non divini, pertanto, richiede necessariamente una buona

¹ AUG., *Gn. litt.*, XII, 25, CSEL 28/1, pp. 417-418: «Inluditur autem anima similitudinibus rerum non earum vitio, sed opinionis suae [...]. Fallitur ergo in visione corporali [...]. In visione autem spiritali [...] fallitur anima, cum ea, quae sic videt, ipsa corpora esse arbitratur vel, quod sibi suspitione falsaue coniectura finxerit, hoc etiam in corporibus putat, quae non visa coniectat. At vero in illis intellectualibus visis non fallitur. Aut enim intellegit, et verum est; aut, si verum non est, non intellegit». Contrariamente alla *visio corporalis* e a quella *spiritalis*, delle quali i dèmoni si servono per cercare di dedurre il futuro corso degli eventi, la *visio intellectualis*, grazie a cui i profeti conoscono gli eventi futuri comprendendo il significato delle immagini con cui Dio li comunica, è assolutamente infallibile.

padronanza quantomeno del concetto di segno; padronanza che Agostino, in tutte le opere in cui si occupa della questione, dimostra senza dubbio di possedere.

Questa familiarità di Agostino con il concetto di segno non deve certo sorprendere. Un notevole interesse per questa nozione caratterizza la riflessione dell'Ipponate fin dalle sue prime opere², ed è proprio in una di queste, il *De dialectica* (387), che è possibile confrontarsi con la primissima definizione di segno di cui si trova traccia nella produzione agostiniana.

*Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intelligi, a loquente prolatum. Res est quidquid vel sentitur vel intelligitur vel latet. Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit. Loqui est articulata voce signum dare. Articulatam autem dico quae comprehendere litteris potest*³.

La parola è un segno di qualunque cosa che, proferito da chi parla, possa essere inteso da chi ascolta. Una cosa è tutto ciò che viene percepito o inteso oppure che è nascosto. Segno è ciò che manifesta sé stesso al senso e qualcos'altro oltre sé stesso alla mente. Parlare è dare un segno mediante la voce articolata. Dico articolata la voce che può essere espressa/compresa tramite delle lettere⁴.

La definizione data da Agostino è forse un po' sintetica, ma comunque molto chiara ed efficace. Il segno è ciò che, nel momento in cui viene esperito, suscita nella mente la percezione di qualcos'altro oltre sé stesso, qualcosa di cui non è possibile fare un'immediata esperienza. Il segno, cioè, in quanto dato sensibile che fa venire in mente qualche cosa, è per sua stessa natura qualcosa di originariamente duplice, sensibile e sovrasensibile, ed è proprio questa sua duplicità a renderlo il migliore, se non l'unico, strumento disponibile per cercare di conoscere il futuro. Quest'ultimo, infatti, stando anche a quanto afferma Agostino nell'undicesimo libro delle *Confessiones* (403)⁵, essendo ciò che ancora deve accadere, non sarebbe in alcun modo conoscibile nel presente, se non fosse per il ruolo di mediatore che il segno svolge tra la realtà sensibile e quella mentale,

² Questo grande interesse di Agostino lo rende uno dei principali protagonisti della storia della semiotica. Le sue considerazioni circa la natura e la funzione del segno stanno ancora oggi alla base delle moderne teorie semiologiche, il che fa della semiotica agostiniana un oggetto di studio che ha interessato, e che continua a interessare, un gran numero di studiosi. Per un'efficace introduzione a questo argomento, oltre che per un'ampia bibliografia al riguardo, cf. G. CATAPANO, *Signum-res*, in R. Dodaro-C. P. Mayer-C. Müller (Hrsg.), *Augustinus Lexikon*, vol V (fasc. 3/4), Schwabe, Basel 2021, coll. 432-450. Per un ulteriore approfondimento, cf. G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Bompiani, Milano 1987, pp. 226-241.

³ AUG., *dial.*, V, J. Pinborg (ed.), p. 86, ll. 16-20.

⁴ Mi avvalgo qui della traduzione di M. Bettetini, in A. AGOSTINO, *Il maestro e la parola. Il maestro, la dialettica, la retorica, la grammatica*, testo latino a fronte, a cura di M. Bettetini, Bompiani, Milano 2004, pp. 183-185.

⁵ AUG., *conf.*, XI, 18, 24, CCL 27, p. 206: «Quoquo modo se itaque habeat arcana praesensio futurorum, videri nisi quod est non potest. Quod autem iam est, non futurum sed praesens est. Cum ergo videri dicuntur futura, non ipsa, quae nondum sunt, id est quae futura sunt, sed eorum causae vel signa forsitan videntur, quae iam sunt: ideo non futura, sed praesentia sunt iam videntibus, ex quibus futura praedicantur animo concepta. [...] Futura ergo nondum sunt, et si nondum sunt, non sunt, et si non sunt, videri omnino non possunt; sed praedici possunt ex praesentibus, quae iam sunt et videntur».

tra il presente, che si esperisce per mezzo dei sensi, e il futuro, che ci si raffigura mentalmente. Operando come una sorta di ponte che collega due diverse realtà, insomma, il segno è in grado di rendere il futuro conoscibile, senza che quest'ultimo, per poter essere conosciuto, debba farsi presente cessando così di essere futuro.

Il concetto di segno, tuttavia, non è l'unico protagonista del passo del *De Dialectica* sopra riportato; in esso, oltre a quella di “*signum*”, sono ben altre quattro le definizioni formulate da Agostino: quella di “*verbum*”, quella di “*res*”, quella di “*loqui*” e quella di “*vox articulata*”. Ora, ai fini del presente contributo, ciò che qui importa non è condurre un'analisi approfondita per ciascuna di queste cinque definizioni, bensì prendere atto che quella che ad Agostino interessa maggiormente è quella di “*verbum*”; non, dunque, quella di “*signum*”, la quale svolge comunque un'indispensabile funzione di supporto, contribuendo, insieme a quelle di “*res*” e di “*vox articulata*”, a precisare le definizioni di “*verbum*” e di “*loqui*”⁶. La nozione di segno, cioè, viene qui presa in considerazione solamente in virtù della sua utilità al fine di una corretta definizione di che cosa siano la parola e la comunicazione verbale, e non per la peculiare funzione che esso può avere in ambito epistemologico. L'attenzione di Agostino, nel *De dialectica* così come nel di poco successivo *De magistro* (389-390), è primariamente rivolta alla parola in quanto segno verbale e a come essa permette agli uomini di comunicare tra loro; il segno non verbale, così come il suo possibile ruolo di mediatore temporale in ambito epistemologico, che ne fa l'elemento di base tanto della conoscenza profetica quanto della pratica divinatoria, viene invece quasi del tutto tralasciato⁷.

La semiotica agostiniana, dunque, sembrerebbe essere una dottrina il cui oggetto di studio è unicamente la parola e il linguaggio verbale, e che con la questione della conoscenza del futuro da parte dei soggetti non divini, eccetto che per la nozione di segno, ha poco o nulla a che fare. Che la riflessione di Agostino possa dare questa impressione è del tutto comprensibile: è proprio la sua natura marcatamente verbale a caratterizzare la semiotica agostiniana e a distinguerla dalle teorie riguardanti il segno precedentemente sviluppatasi in età classica. Nel corso della lunga storia del pensiero occidentale, infatti, Agostino è stato il primo pensatore, e per lungo tempo anche l'unico, ad aver attribuito lo *status* di segno anche alla parola singolarmente presa, mentre i pensatori classici a lui precedenti, in particolare gli stoici, rifacendosi a una lunga tradizione di origine soprattutto medica e mantica, avevano considerato propriamente segni solamente quelli non verbali (la

⁶ Cf. G. CATAPANO, “*Cose*” e “*segni*” secondo Agostino, «*Quaestio*», vol. 18 (2018), pp. 69-84: 70.

⁷ Se è vero che nel *De dialectica* a essere oggetto di studio sono esclusivamente il segno verbale e le sue caratteristiche, è altrettanto vero che nel *De magistro*, dialogo la cui prima parte è interamente dedicata alla natura e ai limiti del linguaggio, Agostino, pur interessandosi principalmente alla parola, cita alcuni esempi di segno non verbale, ossia i gesti dei sordi e dei mimi e le insegne militari. La presenza di questi riferimenti, tuttavia, a mio avviso non deve essere sopravvalutata. Se Agostino cita questi esempi, infatti, è solamente in funzione della sua riflessione sul ruolo della parola all'interno del linguaggio, e non per un qualche interesse nei confronti della semiotica non verbale e della sua utilità in ambito epistemologico (cf. AUG., *mag.*, 3, 5-4, 10, in A. AGOSTINO, *Il maestro e la parola*, pp. 91-105).

cicatrice per la ferita, il fumo per il fuoco, etc.)⁸. Sarebbe tuttavia un grave errore, sulla base di queste considerazioni, attribuire alla semiotica agostiniana un carattere esclusivamente verbale, e ciò significherebbe, soprattutto, non cogliere appieno l'effettivo valore del contributo di Agostino alla storia di questa disciplina. L'innovazione dell'Ipponate rispetto alla semiotica classica non consiste nell'identificazione del segno con la parola, bensì nell'inclusione della parola nell'insieme dei segni, il quale, almeno fino a quel momento, comprendeva unicamente segni non verbali. Ogni parola è un segno, ma non per questo ogni segno è una parola; il segno verbale, cioè, pur essendo senza dubbio la tipologia di segno maggiormente utilizzata, è solamente uno dei tanti possibili modi di significare, motivo per cui, sia pure anche solo brevemente, la semiotica di Agostino non può certo fare a meno di confrontarsi con l'esistenza anche di segni che parole non sono. Un primo accenno a questo aspetto non verbale della semiotica agostiniana lo si può trovare già nel *De magistro*⁹, ma è soltanto nel primo libro del *De doctrina christiana* (395-397)¹⁰ che di esso si dà un primo, seppur minimo, esempio concreto.

Proprie autem nunc res appellavi quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum lapis pecus atque huiusmodi cetera, sed non illud lignum quod in aquas amaras Moysen misisse legimus ut amaritudine carerent, neque ille lapis quem Iacob sibi ad caput posuerat, neque illud pecus quod pro filio immolavit Abraham. Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum. Sunt autem alia signa quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba. Nemo enim utitur verbis, nisi aliquid significandi gratia. Ex quo intellegitur quid appellem signa, res eas videlicet

⁸ Cf. G. MANETTI, *Op. cit.*, pp. 226-227. Per una rapida introduzione alla filosofia del segno in età classica, cf. anche R. A. MARKUS, *St. Augustine on Signs*, «Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy», vol. 2/1 (1957), pp. 60-65.

⁹ AUG., *mag.*, 4, 9, CCL 29, p. 168: «Dicimus enim et signa universaliter omnia quae significant aliquid, ubi etiam verba esse invenimus. Dicimus item signa militaria, quae iam proprie signa nominantur, quo verba non pertinent. Et tamen si tibi dicerem, ut omnis equus animal, non autem omne animal equus est, ita omne verbum signum, non autem omne signum verbum est, nihil, ut opinor, dubitares».

¹⁰ D'accordo con G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del "De doctrina christiana"*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 65-69, e non concordando con quanto riportato in J. ANOZ, *Cronologia de la produccion agustiniana*, «Augustinus», vol. 47/2 (2002), pp. 229-312: 234; 237, ritengo che l'interrotta stesura dei primi tre libri del *De doctrina christiana* non sia da collocare nel 397, ma tra la fine del 395 e i primi mesi del 397, poco prima della composizione dell'*Ad Simplicium*, il quale di conseguenza dev'essere datato alla seconda metà del 397, e non al 396, come invece suggerisce la tradizionale datazione delle opere di Agostino. Come fa notare Lettieri, infatti, non è possibile affermare, in accordo con la tradizionale cronologia delle opere agostiniane, che la stesura dell'*Ad Simplicianum* è antecedente a quella del *De doctrina christiana* interrotto, senza che ciò comporti "alcune impressionanti incongruenze cronologiche" (pag. 66). Datando il *De doctrina christiana* interrotto al 397, come si spiega, per esempio, l'assenza del nome di Ambrogio, il vescovo di Milano tanto onorato da Agostino e morto il 4 aprile di quello stesso anno, tra quelli degli altri grandi *doctores* cristiani già morti elencati sul finire del secondo libro (*doctr. chr.* II, 40, 61)? E ancora, se davvero è al 396 che l'*Ad Simplicianum* deve essere datato, ossia quando Ambrogio è ancora vivo e il suo successore, Simpliciano, ancora non è vescovo di Milano, come si spiega il fatto che Agostino, in un'opera così determinante dal punto di vista teologico, si rivolga direttamente a Simpliciano, senza mai chiamare in causa Ambrogio, che in quel momento rappresenta senza dubbio la più importante autorità teologica occidentale?

*quae ad significandum aliquid adhibentur*¹¹.

Ora, ho chiamato propriamente “cose” quelle che non sono adoperate per significare qualcosa, come ad esempio un legno, una pietra, una pecora e altro di questo genere, ma non quel legno che, come leggiamo, Mosè immerse nelle acque amare per toglierne l’amarezza, né quella pietra che Giacobbe si era posto sotto il capo, e nemmeno quella pecora che Abramo sacrificò al posto del figlio. Queste, infatti, sono cose che fungono anche da segni di altre cose. Ci sono invece altri segni la cui intera utilità sta nel significare, come ad esempio le parole. Nessuno, infatti, ricorre alle parole, se non allo scopo di significare qualcosa. Da ciò si capisce che cosa io chiami “segni”: quelle cose che sono adoperate per significare qualcosa.

Quello dei segni è un insieme estremamente vasto e sostanzialmente indefinito, in quanto è costituito non soltanto dalle parole, ma anche, potenzialmente, da qualsiasi altra cosa, se essa viene utilizzata per ospitare e trasmettere un qualche significato. Contrariamente alla parola, che è un segno per sua stessa natura, il segno non verbale consiste in un oggetto qualsiasi che, sebbene considerato per sé stesso non mostri altro oltre sé stesso, in determinati contesti può essere utilizzato per esprimere un certo significato. Mentre la parola esiste al solo scopo di significare, e funge quindi da segno qualunque sia il contesto in cui si collochi, il segno non verbale funge effettivamente da segno solo quando l’oggetto in cui consiste si colloca in un certo contesto, e perciò la sua significazione è sempre legata alla situazione in cui si presenta. Gli esempi riportati da Agostino parlano chiaramente: un semplice pezzo di legno non mostra nient’altro oltre sé stesso, eppure in determinate circostanze, come ad esempio in occasione della purificazione delle acque da parte di Mosè, esso può accogliere ed esprimere un più profondo significato. Lo stesso discorso vale, ovviamente, per la pietra di Giacobbe e per la pecora di Abramo, ma non c’è motivo per cui esso non possa valere anche per le mucche e le spighe sognate dal Faraone¹², così come per la statua del sogno del re Nabucodonosor¹³ e per gli eventi naturali percepiti dai dèmoni grazie all’acutezza dei loro sensi. Poste in un determinato contesto, ossia quello della profezia cristiana oppure quello della mantica pagana, cose che nella quotidianità non significano niente più che sé stesse assumono un preciso significato, permettendo così, a seconda dei casi, di preconsocere o di pronosticare il futuro corso degli eventi. Quella che gli esempi biblici di Mosè, Giacobbe ed Abramo descrivono, in definitiva, è la stessa significazione contestuale che fa sì che le immagini oniriche e i fenomeni naturali possano fungere da segni premonitori, ossia segni nel cui significato si cela un annuncio degli eventi futuri, e che viene perciò implicitamente chiamata in causa da Agostino, a partire dall’*Ad Simplicianum* in poi, ogniqualvolta in cui ad essere oggetto di riflessione è la profezia oppure la divinazione.

2. IL SEGNO E L’INTENZIONALITÀ

In quelle che sono due delle sue primissime opere, il *De dialectica* e il *De magistro*,

¹¹ AUG., *doctr. chr.*, I, 2, 2, CCL 32, p. 7.

¹² *Gen.* 41, 17 – 24.

¹³ *Dn.* 2, 31 – 36.

Agostino dà prova di un certo interesse per il concetto di segno, interesse che, tuttavia, sembra essere dovuto unicamente all'utilità che esso dimostra di avere per una migliore comprensione della natura del linguaggio verbale. In queste due opere, cioè, la semiotica agostiniana coincide perlopiù con una teoria del segno verbale, sia esso scritto o proferito, ed è solamente a partire dal *De doctrina christiana* che essa assume un carattere più generale, prendendo in considerazione, seppur solo marginalmente, l'esistenza anche di segni che parole non sono, ossia quei segni non verbali tra cui rientrano anche i segni protagonisti delle visioni profetiche e delle divinazioni demoniache. Pur essendo anch'essa un'opera dedicata principalmente alla parola, e più nello specifico al suo ruolo di mediatrice tra Dio e l'uomo all'interno delle Sacre Scritture¹⁴, nel *De doctrina christiana* Agostino trova spazio anche per una rapida, ma puntuale, analisi della natura del *signum* genericamente inteso, cogliendone così alcuni aspetti fondamentali che si riveleranno poi essere di grande importanza nel contesto di una diversa riflessione, quella riguardante i modi della conoscenza del futuro da parte dei soggetti non divini.

Ora, dei quattro libri che costituiscono il *De doctrina christiana*, pur essendo la questione del segno già toccata nel primo, come si è visto, è il secondo quello in cui Agostino svolge l'accurata analisi appena citata, ed è su quest'ultimo, pertanto, che converrà soffermarsi.

Ciò che rende questo secondo libro particolarmente interessante ai fini del presente contributo è, innanzitutto, la presenza di un'ulteriore definizione di segno, la terza formulata dall'Ipponate, dopo quella del *De dialectica* e quella del primo libro del *De doctrina christiana*.

*Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire, sicut vestigio viso transisse animal, cuius vestigium est, cogitamus, et fumo viso ignem subesse cognoscimus, [...] et tuba sonante milites vel progredi se vel regredi et, si quid aliud pugna postulat, oportere noverunt*¹⁵.

Il segno, infatti, è quella cosa che, eccetto per l'aspetto esteriore che mostra ai sensi, fa venire in mente qualcos'altro a partire da sé, proprio come, avendo visto un'impronta, immaginiamo che sia passato di lì l'animale di cui è l'impronta, e, avendo visto del fumo, apprendiamo che sotto c'è del fuoco, [...] e, quando suona la tromba, i soldati sanno che bisogna avanzare o ritirarsi o fare qualcos'altro che la battaglia richiede.

Al di là di questa nuova definizione, però, che è sostanzialmente identica a quella presente nel *De dialectica*, sono gli esempi riportati da Agostino a meritare la nostra attenzione. Essi, infatti, oltre a fornire un'ulteriore testimonianza, laddove ce ne fosse bisogno, del carattere non solo verbale della semiotica agostiniana, permettono anche di cogliere un particolare aspetto del modo in cui il segno può esprimere il proprio significato, un aspetto di cui Agostino difficilmente poteva essere rimasto all'oscuro. Per comprendere

¹⁴ Oltre a essere una delle maggiori opere di Agostino, il *De doctrina christiana* è anche il più importante trattato di ermeneutica scritturistica in lingua latina lasciatici dall'antichità cristiana. Esso fu composto da Agostino con l'intento di produrre un testo che agevolasse lo studio delle Sacre Scritture, ed è quindi del tutto naturale che anche in questo caso sia la parola il principale oggetto della riflessione agostiniana.

¹⁵ AUG., *doctr. chr.*, II, 1, 1, CCL 32, p. 32.

in che cosa tale aspetto consista, si consideri, innanzitutto, l'esempio del fumo e del fuoco: quando vediamo del fumo, sappiamo che sotto di esso, contemporaneamente, ci dev'essere un fuoco che arde; il fuoco, cioè, è il significato del fumo, e il fumo e il fuoco, vale a dire il segno e il significato, si collocano entrambi sullo stesso piano temporale, ossia il presente del soggetto esperente. Non si può dire lo stesso, tuttavia, per quanto riguarda gli altri due esempi citati: quando vediamo l'impronta lasciata da un animale o udiamo il suono della tromba sul campo di battaglia, sappiamo che in quel luogo è passato un animale, nel primo caso, o che sul campo verrà eseguita una certa manovra militare, nel secondo, ma tanto il passaggio dell'animale quanto la manovra militare non si collocano sullo stesso piano temporale del segno che li comunica e del soggetto che fa esperienza del segno; in questi due casi, cioè, il segno rimanda a qualcosa che è già accaduto (il passaggio dell'animale) o che ancora deve accadere (la manovra militare), ossia a un significato che non gli è contemporaneo. Facendo venire in mente qualcos'altro a partire da sé stessi, certi segni inducono la mente a trascendere il tempo presente, in cui il segno, in quanto oggetto dell'esperienza sensibile, si colloca necessariamente, per rivolgersi a quello passato o a quello futuro, dei quali, in questo modo, il soggetto esperente consegue una qualche conoscenza, ed è proprio questa caratteristica del segno, solamente sottintesa nel *De doctrina christiana*¹⁶, ma indubbiamente chiamata in causa in varie opere successive, a renderlo l'indiscusso protagonista delle visioni profetiche e della pratica divinatoria. Dall'*Ad Simplicianum* al *De trinitate*, infatti, passando per il *De divinatione daemonum* e il *De Genesi ad litteram*, non sono certo poche le volte in cui Agostino, come constatato nel precedente capitolo, fa riferimento a questa caratteristica del segno per giustificare la prescienza dei soggetti non divini, ed è proprio in uno di questi casi, nell'undicesimo libro delle *Confessiones* per essere precisi, che di essa, ancora una volta per mezzo di un esempio, si può trovare un'esplicita conferma.

*Intueor auroram: oriturum solem praenuntio. Quod intueor, praesens est, quod praenuntio, futurum; non sol futurus, qui iam est, sed ortus eius, qui nondum est; tamen etiam ortum ipsum nisi animo imaginarer, sicut modo cum id loquor, non eum possem praedicere. Sed nec illa aurora, quam in caelo video, solis ortus est, quamvis eum praecedat, nec illa imaginatio in animo meo; quae duo praesentia cernuntur, ut futurus ille ante dicatur*¹⁷.

Osservo l'aurora: predico il sorgere del sole. Ciò che osservo è presente, ciò che predico è futuro; non predico il sole, che già esiste, bensì il suo sorgere, che ancora non esiste; tuttavia anche il sorgere stesso non potrei predirlo, se non me lo raffigurassi nella mente proprio come ora che ne parlo. Ma né quell'aurora che vedo in

¹⁶ Viene da chiedersi perché, nel *De doctrina christiana*, un aspetto così importante della natura del segno non venga espressamente descritto da Agostino. La risposta, a mio avviso, sta nel carattere stesso dell'opera in questione. Dettando il *De doctrina christiana*, l'intento di Agostino è quello di comporre un testo volto ad agevolare lo studio delle Sacre Scritture, e non un trattato sui segni. Se in quest'opera Agostino si interessa all'argomento, è solamente a scopo introduttivo, per introdurre il lettore, cioè, alla natura segnica delle parole che legge nei testi sacri, ed è quindi del tutto naturale che certi aspetti più complessi e specifici della natura del segno vengano messi in secondo piano.

¹⁷ AUG., *conf.*, XI, 18, 24, CCL 27, p. 206.

cielo, per quanto lo preceda, né quella raffigurazione nella mia mente è il sorgere del sole; queste due cose si percepiscono nel presente, per definire in anticipo quell'evento futuro.

Oltre a confermare quanto gli esempi del *De doctrina christiana* già suggerivano, l'esempio delle *Confessiones* qui riportato chiarisce ulteriormente in quale modo un segno, agendo sulla mente del soggetto esperente, possa far conoscere gli eventi futuri. L'esperienza, necessariamente presente, di certi segni, siano essi appartenenti al mondo naturale, come nel caso dell'aurora, oppure alla realtà spirituale, come nel caso delle visioni oniriche, induce la mente a produrre un'immagine, anch'essa presente, di ciò che ancora deve accadere, ed è questa combinazione di segno e immagine mentale ciò che, nel caso dei soggetti non divini, può essere chiamato con il nome di "prescienza".

Il meccanismo epistemologico appena descritto, tuttavia, non opera sempre allo stesso modo. Nel caso dei segni naturali, quelli di cui i dèmoni, così come i medici o i marinai, si servono per le loro predizioni, l'immagine che l'esperienza del segno suscita nella mente dipende dalla passata esperienza del soggetto, dalla sua osservazione, cioè, della regolarità con cui si verificano certi fenomeni naturali; nel caso delle visioni profetiche, invece, l'immagine suscitata nella mente non ha nulla a che vedere con questa esperienza, dipendendo, piuttosto, unicamente dall'opera dello Spirito Santo, il quale, illuminando l'intelligenza dei profeti, rende loro manifesto il significato dei segni con cui Dio comunica gli eventi futuri da Lui determinati. Mentre il segno profetico è un segno intenzionale, ossia un segno mostrato da Dio con l'intenzione, per mezzo di un profeta, di rendere partecipe l'umanità della conoscenza di certi eventi futuri, il segno naturale, prima ancora che uomini e dèmoni lo considerino un segno, non è altro che un semplice ingranaggio dell'immenso meccanismo creato da Dio, ossia la natura, e in esso, a meno che Dio non se ne serva a tale scopo¹⁸, non è ravvisabile alcuna divina intenzione di esprimere un qualche

¹⁸ È bene precisare che la distinzione tra segno profetico-spirituale e segno naturale non esclude che Dio possa servirsi della natura a suo piacimento, e quindi, possibilmente, anche a scopo comunicativo. In questo caso, il messaggio di Dio viene affidato a un miracolo, ossia a una sospensione del regolare funzionamento del meccanismo naturale. Ma qual è il significato dei miracoli secondo Agostino? Che cosa comunica l'intervento miracoloso di Dio a chi vi assiste? Una possibile risposta a questi interrogativi si può trovare nel *De divinatione daemonum* (6, 10), dove, come si è visto, Agostino afferma che in qualsiasi momento Dio, per mezzo dei suoi angeli, può vanificare le predizioni demoniache modificando in modo imprevedibile i fenomeni naturali che ne sono oggetto, e che è proprio l'eccessiva fiducia riposta nel mutabile ciò che preclude alla prescienza demoniaca la certezza e l'affidabilità che contraddistinguono il sapere profetico. Lo stesso argomento, questa volta in riferimento alla differenza tra scienza angelica e scienza demoniaca, verrà poi ribadito nel *De civitate Dei* (AUG., *civ.*, IX, 22, CCL 47, pp. 268-269: «Aliud est enim temporalibus temporalia et mutabilibus mutabilia coniectare [...]; aliud autem in aeternis atque incommutabilibus Dei legibus, quae in eius Sapientia vivunt, mutationes temporum praevidere Deique voluntatem [...] Spiritus eius participatione cognoscere»). Oltre a dar prova dell'onnipotenza divina, l'intervento miracoloso di Dio sembra essere per Agostino espressione anche di qualcos'altro, ossia dell'impossibilità di conoscere il futuro con certezza facendo affidamento, per quanto perfetta essa possa essere, sulla conoscenza del mondo materiale e delle sue leggi. Diversamente dalle visioni profetiche, che mostrando il futuro portano la conoscenza umana oltre i suoi limiti, i miracoli di Dio rappresentano, tanto per gli uomini quanto per i dèmoni, una sorta di lezione di umiltà, in quanto mettono in risalto i limiti della conoscenza sensibile e, così

particolare significato. Mentre la divinazione consiste nel proiettare la conoscenza del passato sul futuro servendosi di certi fenomeni naturali come segni, e perciò può essere considerata al massimo un'efficace forma di pronosticazione, la profezia consiste in un messaggio di Dio per l'uomo, un messaggio fatto di segni suscitati da Dio nella mente umana col chiaro intento di rivelare quali eventi futuri si verificheranno, e per questo può giustamente essere considerata una reale forma di prescienza.

La distinzione tra profezia e divinazione, dunque, ne presuppone un'altra più basilare concernente la natura semiotica di entrambe le forme di conoscenza. Questa fondamentale distinzione, una chiara esposizione della quale si può trovare proprio nel secondo libro del *De doctrina christiana*, è quella tra segni intenzionali e segni non intenzionali. Subito dopo aver enunciato la sua terza definizione di *signum*, infatti, nel secondo libro Agostino prosegue elencando le diverse possibili classificazioni dei segni, tra le quali figura anche quella che oppone i *signa data* ai *signa naturalia*¹⁹.

*Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data. Naturalia sunt quae sine voluntate atque appetitu significandi praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt, sicuti est fumus significans ignem. Non enim volens significare id facit, sed rerum expertarum animadversione et notatione cognoscitur ignem subesse, etiam si fumus solus appareat. [...] Data vero signa sunt quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui vel sensa aut intellecta quaelibet. Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et traiciendum in alterius animum id quod animo gerit qui signum dat*²⁰.

Tra i segni, dunque, alcuni sono naturali, altri intenzionali. Sono naturali quelli che, senza alcuna intenzione e desiderio di significare, fanno conoscere, a partire da sé, qualcos'altro oltre sé, proprio come il fumo significa il fuoco. Esso fa ciò senza intenzione di significare, ed è solo grazie all'attenta osservazione delle cose esperite che si viene a sapere che sotto c'è il fuoco, anche se soltanto il fumo è visibile. [...] Segni intenzionali sono, invece, quelli che gli esseri viventi si scambiano gli uni con gli altri per far conoscere, per quanto possono, l'attività della loro mente, qualsiasi concetto o pensiero. E non c'è altro motivo per noi di significare, cioè di dare un segno, se non per estrarre e trasferire nella mente di un altro ciò che ha in mente colui che dà il segno.

Come si evince chiaramente da questo breve passo, è l'intenzionalità il criterio in base a cui Agostino distingue tra *signa data* e *signa naturalia*. Il significato dei segni naturali dipende dalla passata esperienza del soggetto che li esperisce, dal livello di conoscenza del mondo naturale che egli ha conseguito, e non dall'intenzione di comunicare da parte di un soggetto effusore di segni, come invece nel caso dei segni intenzionali. Contrariamente al segno naturale, nel cui significato trova espressione il meccanismo naturale con le sue

facendo, obbligano chi vi assiste a riconoscere la necessità di affidarsi allo Spirito Santo per poter davvero conoscere il futuro.

¹⁹ Oltre a quello che contrappone *signa data* e *signa naturalia*, sono almeno altri quattro gli schemi di classificazione presenti nel secondo libro del *De doctrina christiana*. Per un'accurata analisi dei vari tipi di classificazione a cui Agostino sottopone la nozione di segno, cf. T. TODOROV, *Teorie del simbolo*, a cura di C. De Vecchi, Garzanti, Milano 1984, pp. 55-67 e G. MANETTI, *Op. cit.*, pp. 234-240.

²⁰ AUG., *doctr. chr.*, II, 1, 2-2, 3, CCL 32, pp. 32-33.

leggi, il segno intenzionale è espressione del contenuto mentale del soggetto che dà il segno, e pertanto, posto che si dia il proprio assenso, come Agostino certamente faceva, alla teoria cristiana secondo cui gli eventi futuri sono determinati dalla Volontà di Dio e custoditi nella Sua Sapienza, è del tutto naturale che sia soltanto il segno profetico-spirituale, in quanto segno intenzionale dato da Dio all'uomo, a poter trasmettere una sicura conoscenza del futuro. Ciò che fa della profezia, insomma, una reale forma di prescienza, e che manca, invece, alla pratica divinatoria, non è soltanto la sua natura semiotica, natura che infatti è caratteristica tanto della profezia quanto della divinazione, bensì è anche, e soprattutto, la divina intenzione di far conoscere il futuro agli uomini, che sta all'origine del segno profetico e che è motivo del suo utilizzo da parte di Dio. Insieme alla nozione di *signum*, formulata e riformulata da Agostino più volte e in opere diverse, tra le quali, però, a spiccare per importanza è il *De doctrina christiana*, è la distinzione tra segni intenzionali e segni non intenzionali, la cui sola e unica formulazione si trova proprio in quest'ultima opera, la base concettuale a cui Agostino fa riferimento nel momento in cui è chiamato ad esprimersi riguardo la natura del sapere profetico e della pratica divinatoria.

Stando a quanto si è visto risulta evidente, pertanto, che, quando ad essere oggetto di discussione è il rapporto tra soggetti non divini e conoscenza del futuro, è il *De doctrina christiana* il principale serbatoio di sapere a cui Agostino attinge. Oltre ad essere la massima espressione teorica dell'ermeneutica scritturistica agostiniana, nel quadro complessivo del pensiero dell'Ipponate il *De doctrina christiana* è anche qualcosa di più: esso rappresenta un importante momento dello sviluppo del pensiero agostiniano, un momento che si distingue da qualsiasi altro per la grande chiarezza e precisione di cui Agostino dà prova prendendo in esame, con tutto ciò che ad esso è collegato, quel concetto di segno rivelatosi poi essere determinante per un'adeguata teorizzazione tanto del profetismo quanto della pratica divinatoria.

CONCLUSIONE

A conclusione del presente contributo, ritengo possa essere in qualche modo utile, per comprendere appieno il risultato a cui si è giunti, soffermarsi su questa breve affermazione di Agostino tratta dal primo libro del *De doctrina christiana*.

*Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur*¹.

Qualsiasi insegnamento è di cose o di segni, ma è per mezzo dei segni che si conoscono le cose.

Ancor prima di spiegare al lettore, come farà poi nel prosieguo dell'opera, che cosa denotano esattamente i termini "segno" e "cosa", Agostino riconosce fin da subito la presenza di una specifica e ben definita relazione tra *res* e *signa*: i segni, volgendo l'attenzione del soggetto che li esperisce verso le *res* che ad essi corrispondono, rendono conoscibili determinate cose altrimenti inconoscibili, e, così facendo, svolgono la funzione di indispensabili elementi di mediazione tra la facoltà conoscitiva dei soggetti e l'effettiva conoscenza delle *res* in questione.

Agli occhi di Agostino, un esempio concreto di questa relazione, come si è avuto modo di constatare consultando soprattutto il secondo libro del *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* e il *De divinatione daemonum*, è quello rappresentato dai modi della prescienza non divina, ossia da quelle rivelazioni e da quelle pratiche che rendono possibile, per soggetti altri da Dio, più nello specifico gli uomini e i dèmoni, conseguire una qualche conoscenza circa il futuro corso degli eventi. Profezia cristiana e divinazione pagana, infatti, non condividono soltanto il medesimo fine, vale a dire la conoscenza degli eventi futuri, ma anche, e soprattutto, la medesima natura semiotico-non verbale. In entrambi i casi, cioè, la conoscenza di una *res* normalmente inconoscibile, quale è il futuro, dipende da segni, e più nello specifico dalla capacità che hanno questi segni, siano essi immagini spirituali o fenomeni naturali, di trasmettere significati che non sono contemporanei né ad essi né al soggetto che li esperisce. Come già sembrano suggerire gli esempi incontrati all'inizio del secondo libro del *De doctrina christiana*, e come d'altronde Agostino lascia senza dubbio intendere nell'undicesimo libro delle *Confessiones*, ciò in cui consiste la conoscenza del futuro potenzialmente attribuibile ai dèmoni e agli uomini, siano quest'ultimi profeti di Dio o anche solo semplici medici o marinai, non è altro che la combinazione dell'esperienza presente di un segno con l'immagine, anch'essa presente, e suscitata nella mente del soggetto esperente dall'esperienza stessa del segno, di un evento futuro.

Quando si parla di prescienza non divina, tuttavia, stando almeno a quanto sembrano suggerire le affermazioni di Agostino al riguardo, non tutti i segni che i soggetti esperiscono trasmettono lo stesso grado di conoscenza del futuro. Mentre i segni spirituali

¹ AUG., *doctr. chr.*, I, 2, 2, CCL 32, p. 7.

di origine divina, ossia le immagini oniriche o estatiche per mezzo delle quali Dio comunica coi suoi profeti, garantiscono a chi li esperisce una sicura conoscenza del futuro, i segni naturali, non essendo altro che condizioni ambientali soggette al mutamento, pur rendendo possibile per chi li esperisce predire certi eventi futuri, non offrono alcuna garanzia di veridicità circa il contenuto delle predizioni formulate in base a essi. Se nel primo caso, cioè, si può parlare di autentica prescienza, nel secondo caso, invece, ciò di cui si può parlare è, al massimo, una forma più o meno efficace di pronosticazione: i profeti, essendo destinatari di un messaggio predisposto da Dio al fine di far conoscere loro ciò che ancora deve accadere, un messaggio la cui veridicità è garantita dall'origine divina delle immagini oniriche o estatiche di cui esso si compone, conoscono il futuro con assoluta certezza; i dèmoni, allo stesso modo di un medico o di un marinaio, facendo riferimento unicamente al mondo sensibile e contando esclusivamente sulla conoscenza di esso, il futuro, al massimo, possono congetturarlo con una discreta probabilità di successo, senza poter però mai sperare veramente di conoscerlo con certezza. Oltre agli angeli, pertanto, la cui prescienza dipende però non dall'esperienza di un segno, ma dalla diretta contemplazione della Sapienza divina, solamente i profeti possono essere giustamente considerati un autentico esempio di prescienza non divina, mentre i dèmoni, spacciando le proprie congetture per prescienza, della prescienza in ultima analisi non danno altro che l'illusione.

Ora, che un eminente pensatore della cristianità, quale è Agostino, riflettendo sulla possibilità e sui modi della prescienza non divina, giunga ad una conclusione di tal genere non è certo una gran sorpresa. Ciò che sorprende, piuttosto, è constatare quale fondamentale importanza abbia avuto per l'Ipponate, sulla via verso tale sua conclusione, la semiotica formulata nei primi due libri del *De doctrina christiana*. Senza poter fare affidamento sulla distinzione tra *signa data* e *signa naturalia*, infatti, oltre che sulla nozione stessa di *signum*, per il vescovo di Ippona certamente non sarebbe stato possibile né elaborare una teoria della prescienza non divina né, tantomeno, dimostrare la superiorità del sapere profetico cristiano sulla pratica divinatoria pagana. La semiotica agostiniana, pertanto, anche in ambiti di riflessione che al giorno d'oggi possono sembrare trascurabili, ma che certamente tali non apparivano a un uomo del IV-V secolo d.C., si dimostra essere stata, *in primis* per lo stesso Agostino, una base teorica assolutamente imprescindibile. Non meno della riflessione agostiniana sulla natura della parola, e più in generale del linguaggio, la profetologia e la demonologia sono anch'esse profondamente debitrice nei confronti della semiotica, e proprio per questo, come si è visto, non è possibile parlare di esse senza fare riferimento alla natura e alle funzioni, secondo Agostino, proprie del segno.

BIBLIOGRAFIA

A. FONTI

AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessionum libri XIII*, L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnhout 1981 (Corpus Christianorum, series Latina, 27). Traduzione italiana consultata: AURELIO AGOSTINO, *Confessioni*, vol. IV, libri X-XI, testo latino a fronte, a cura di M. Cristiani-M. Simonetti-A. Solignac, traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1996.

AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Academicos libri tres*, P. Knöll (ed.), Hölder-Pichler-Tempsky, Wien-Leipzig 1922 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 63, pp. 1-85). Traduzione italiana consultata: AURELIO AGOSTINO, *Contro gli accademici*, testo latino a fronte, in A. Agostino, *Tutti i dialoghi*, a cura di G. Catapano, Bompiani, Milano 2006, pp. 3-221.

AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei. Libri I-X*, B. Dombart-A. Kalb (eds.), Brepols, Turnhout 1955 (Corpus Christianorum, series Latina, 47). Traduzione italiana consultata: AURELIO AGOSTINO, *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2001.

AURELIUS AUGUSTINUS, *De dialectica*, J. Pinborg (ed.), D. Reidel, Dordrecht-Boston 1975. Traduzione italiana consultata: AURELIO AGOSTINO, *La dialettica*, testo latino a fronte, in A. Agostino, *Il Maestro e la parola. Il maestro, la dialettica, la retorica, la grammatica*, a cura di M. Bettetini, Bompiani, Milano 2004, pp. 171-221.

AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1970 (Corpus Christianorum, series Latina, 44). Traduzione italiana consultata: AURELIO AGOSTINO, *Le diverse questioni a Simpliciano*, testo latino a fronte, a cura di G. Ceriotti, in A. Agostino, *Opera omnia. Vol. VI/2: La vera religione*, a cura di L. Alici-G. Ceriotti-A. Pieretti, Città Nuova, Roma 1995, pp. 263-389.

AURELIUS AUGUSTINUS, *De divinatione daemonum*, J. Zycha (ed.), F. Tempsky-G. Freytag, Praha-Wien-Leipzig 1900 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 41, pp. 597-618). Traduzione italiana consultata: AURELIO AGOSTINO, *Il potere divinatorio dei demoni*, testo latino a fronte, a cura di L. Alici, in A. Agostino, *Opera omnia. Vol. VI/2: La vera religione*, a cura di L. Alici-G. Ceriotti-A. Pieretti, Città Nuova, Roma 1995, pp. 625-673.

AURELIUS AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, I. Martin (ed.), Brepols, Turnhout 1962 (Corpus Christianorum, series Latina, 32, pp. VI-167). Traduzione italiana consultata: AURELIO AGOSTINO, *L'istruzione cristiana*, testo latino a fronte, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1994.

AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, J. Zycha (ed.), F. Tempsky-G. Freytag, Praha-Wien-Leipzig 1894 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 28/1, pp. 1-456). Traduzione italiana consultata: AURELIO AGOSTINO, *La Genesi alla lettera*, testo latino a fronte, in A. Agostino, *Commenti alla Genesi*, a cura di G. Catapano-E. Moro, Bompiani-Giunti, Milano-Firenze 2018, pp. 323-1367.

AURELIUS AUGUSTINUS, *De magistro*, K. D. Daur (ed), Brepols, Turnhout 1970 (Corpus Christianorum, series Latina, vol. 29, pp. 157-203). Traduzione italiana consultata: AURELIO AGOSTINO, *Il maestro*, testo latino a fronte, in A. Agostino, *Il Maestro e la parola. Il maestro, la dialettica, la retorica, la grammatica*, a cura di M. Bettetini, Bompiani, Milano 2004, pp. 73-169.

AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate libri XV (libri I-XII)*, W. J. Mountain-F. Glorie (eds), Brepols, Turnhout 1968 (Corpus Christianorum, series Latina, 50). Traduzione italiana consultata: AURELIO AGOSTINO, *La trinità*, testo latino a fronte, a cura di G. Catapano-B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012.

AURELIUS AUGUSTINUS, *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, I. Fraipont (ed.), Brepols, Turnhout 1958 (Corpus Christianorum, series Latina, 33, pp. 1-377).

B. STUDI

ANOZ J., *Cronologia de la producciòn agustiniana*, «Augustinus. Revista trimestral publicada por los padres Agustinos Recoletos», vol. 47/2 (2002), pp. 229-312.

CATAPANO G., *Agostino*, Carocci, Roma 2010.

-, *Inidonei a vedere il futuro in Dio. La critica di Agostino ai filosofi nel libro IV del "De trinitate"*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», XLI (2016), pp. 171-185.

-, "Cose" e "segni" secondo Agostino, «Quaestio», vol. 18 (2018), pp. 69-84.

-, *Estasi e visione in Agostino*, «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», no. 33 (2021/II), pp. 39-68.

-, *Signum-res*, in R. Dodaro-C.P. Mayer-C. Müller (hrsg.), *Augustinus Lexikon*, vol. V (fasc. 3/4), Schwabe, Basel 2021, coll. 432-450.

DE FILIPPIS R., *Prophecy, Prophets and the Problem of Truth in Latin Late Antiquity and the Early Middle Ages*, in A. Palazzo-A. Rodolfi (eds), *Prophecy and Prophets in*

the Middle Ages, SISMELE, Firenze 2020, pp. 121-140.

DEN BOEFT J., *Daemon(es)*, in C.P. Mayer (hrsg.), *Augustinus Lexikon*, vol. II, Schwabe, Basel 1996, coll. 213-222.

-, *Divinatio*, in C.P. Mayer (hrsg.), *Augustinus Lexikon*, vol. II, Schwabe, Basel 1996, coll. 517-519.

-, *Divinatione daemonum (De)*, in C.P. Mayer (hrsg.), *Augustinus Lexikon*, vol. II, Schwabe, Basel 1996, coll. 519-524.

DULAEY M., *Prophetae, prophetia*, in R. Dodaro-C.P. Mayer-C. Müller (hrsg.), *Augustinus Lexikon*, vol. IV (fasc. 5/6), Schwabe, Basel 2016, coll. 939-951.

HOMBERT P.-M., *Praescientia*, in R. Dodaro-C.P. Mayer-C. Müller (hrsg.), *Augustinus Lexikon*, vol. IV (fasc. 5/6), Schwabe, Basel 2016, coll. 871-879.

JACKSON B.D., *The Theory of Signs in St. Augustine's "De doctrina christiana"*, «Revue des études augustiniennes», vol. 15, no. 1 (1969), pp. 9-49.

LETTIERI G., *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del "De doctrina christiana"*, Morcelliana, Brescia 2001.

LIMONTA R., *Una più del diavolo. Divinazione, prescienza e futuri contingenti nel "De divinatione daemonum" di Agostino d'Ippona*, «Dianoia. Rivista di filosofia», no. 24 (2017), pp. 3-14.

MANETTI G., *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Bompiani, Milano 1987.

MARKUS R.A., *St. Augustine on Signs*, «Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy», vol. 2/1 (1957), pp. 60-83.

RODOLFI A., *Introduzione*, in *Profezia, filosofia e prassi politica*, a cura di G. Garfagnini-A. Rodolfi, ETS, Pisa 2013, pp. 7-17.

TODOROV T., *Teorie del simbolo [Théories du symbole, 1977]*, a cura di C. De Vecchi, traduzione di E. K. Imberciadori, Garzanti, Milano 1984.

VAN GERVEN J., *Liberté humaine et prescience divine d'après saint Augustin*, «Revue philosophique de Louvain», vol. 55, no. 47 (1957), pp. 317-330.

ZIMARA C., *Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», vol. 1, no. 4 (1954), pp. 353-393.

Ringraziamenti:

Un sentito ringraziamento desidero rivolgerlo, innanzitutto, al mio relatore, il professor Enrico Moro, non solo per la serietà, per la cordialità e per la continua disponibilità con cui mi ha accompagnato attraverso l'intero percorso di scrittura della tesi, ma anche per avermi fatto scoprire e appassionare a un dibattito, quello sulla prescienza, che ancora oggi non smette di affascinare, nonostante il passare dei secoli, gli studiosi di ogni parte del mondo.

Desidero poi ringraziare la mia famiglia, mio padre e mia madre e mio fratello Filippo, per i preziosi consigli, per l'infinita pazienza e per il continuo supporto spirituale e materiale.

Un grazie ai miei amici Samrat e Michele, compagni di mille avventure. Le giornate passate insieme a loro sono state, sono e continueranno a essere non solo un momento di svago, ma anche di profonda riflessione.

Un piccolo ma importante grazie, infine, va a tutti i bibliotecari delle biblioteche della città e dell'Università di Padova e a quelli delle biblioteche della provincia di Vicenza, il cui duro lavoro di ogni giorno mi ha permesso di consultare agevolmente l'immensa produzione di Agostino.