

Utilizzare la filosofia per interpretare la creazione? Agostino di Ippona esegeta della *Genesi*

Enrico Moro

Università degli Studi di Padova
enrico.moro.2@unipd.it

DOI: [10.17421/2498-9746-04-12](https://doi.org/10.17421/2498-9746-04-12)

Sommario

L'articolo intende presentare una lettura trasversale del “De Genesi ad litteram” di Agostino, nel tentativo di evidenziare come nelle pagine del suo commentario letterale ai primi capitoli della Scrittura il vescovo di Ippona si serva diffusamente di termini, nozioni e argomentazioni desunte dalla riflessione dei filosofi, in particolare neoplatonici. I principali nuclei tematici dell'opera agostiniana presi in esame sono i seguenti: la costituzione della creatura spirituale, lo statuto della conoscenza angelica, la formazione dei viventi, l'opera della Provvidenza divina, la natura dell'anima e le diverse tipologie di visione. Un'attenzione particolare, infine, è riservata alle indicazioni metodologiche fornite da Agostino nella sezione conclusiva del libro I, nel tentativo di mettere in evidenza l'attitudine positiva del vescovo di Ippona nei confronti della ricerca scientifica, che si traduce, in termini sorprendentemente moderni, in una concezione armonica del rapporto tra fede e ragione.

Parole chiave: Agostino, Creazione, Filosofia, Esegese

Abstract

The paper aims to focus on Augustine's “De Genesi ad litteram”, in order to study the wide use of philosophical terms, notions and arguments made by the Bishop of Hippo in his twelve books commentary on Genesis 1-3. The main themes examined are: the creation of the spiritual creature, the process of angelic knowledge, the formation of living beings, the double action of divine Providence, the

nature of human soul, the different types of vision. Finally, the paper underlines Augustine's positive attitude towards scientific research, thus highlighting his harmonious conception of the relationship between faith and reason.

Keywords: Augustine, Creation, Philosophy, Exegesis

INDICE

1	L'esegesi dei primi versetti della <i>Genesi</i>	193
2	Esegesi biblica e scienza della natura	195
3	La conoscenza angelica	197
4	La formazione dei viventi	198
5	La Provvidenza	199
6	Natura e origine dell'anima	200
7	I tre generi di visioni	201
8	Osservazioni conclusive	203
	Note	204

Insieme ai cosiddetti “Dialoghi filosofici”, ai libri conclusivi delle *Confessiones* e al *De trinitate*, i dodici libri del *De Genesi ad litteram* — secondo le più recenti ricostruzioni cronologiche composti in due *tranches* tra il 404 e il 414¹ — rientrano nel novero delle opere agostiniane più rilevanti da un punto di vista strettamente filosofico. Che un testo concepito come un commento esegetico alla Sacra Scrittura rappresenti uno dei vertici del pensiero filosofico medievale di lingua latina potrebbe sorprendere. Potrebbe sorprendere, ancor più, se si considera che nelle oltre 400 pagine dell'edizione critica dell'opera curata a fine Ottocento da Joseph Zycha per il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*² mai una volta compare il nome di un filosofo o di una scuola filosofica, e solo in rarissime occasioni ricorrono i lemmi *philosophus* e *philosophia*³.

Per quanto lo spazio di queste pagine lo consente, dunque, vorrei tentare di mettere in evidenza come l'impiego di dottrine filosofiche, il confronto con i filosofi, l'attenzione alla ricerca scientifico-razionale rappresentino se non la chiave, sicuramente una delle principali chiavi di volta che sorreggono il maestoso edificio speculativo eretto da Agostino nelle pagine del *De Genesi ad litteram*.

1 L'ESEGESI DEI PRIMI VERSETTI DELLA GENESI

L'impiego di dottrine filosofiche per interpretare la creazione risulta evidente già a partire dall'esegesi dei primi versetti della Scrittura, che nella versione veterolatina citata da Agostino recitano: *In principio fecit Deus caelum et terram. Terra autem erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum* (*Gen 1, 1-2^b*). In apertura del libro I Agostino enuncia quattro possibili interpretazioni della locuzione *caelum et terram*⁴, soffermandosi con particolare attenzione su due di esse: la terza, secondo cui i due termini designerebbero l'informità materiale, rispettivamente spirituale e corporea, e la quarta, secondo cui *caelum* indicherebbe la creatura spirituale dalla sua origine perfettamente formata e beata, *terra* invece la materia corporea informe e imperfetta. Ciascuna delle due esegesi determina una corrispettiva modalità di intendere il secondo versetto. Conformemente all'interpretazione (4), il testo di *Gen 1, 2^{a-b}* nella sua interezza descriverebbe la materia corporea: la Scrittura, conseguentemente, non farebbe menzione alcuna dell'informità spirituale. Stando all'interpretazione (3), viceversa, il secondo versetto significherebbe nella prima parte (*Gen 1, 2^a*) la materia corporea, nella seconda (*Gen 1, 2^b*) quella spirituale⁵.

L'esegesi (4), già dettagliatamente esposta nel libro XII delle *Confessiones*, permette ad Agostino di dispiegare una complessa descrizione della creatura angelica, che presenta innumerevoli punti di contatto con quella plotiniana dell'Intelletto⁶. Ma è fuor di dubbio all'ipotesi (3) che egli accorda la propria preferenza nel *De Genesi ad litteram*, facendone il fondamento della propria interpretazione dell'intero processo creativo; processo creativo il cui svolgimento, in modo a mio giudizio parzialmente fuorviante, viene abitualmente compendiato nello schema triadico *creatio-conversio-formatio*⁷.

La costituzione delle nature create, come Agostino la presenta, possiede un carattere fortemente dinamico. Nel suo momento iniziale, in virtù dell'onnipotenza a Lui solo propria e in un modo precluso agli artefici umani, Dio produce dal nulla l'informità materiale di tutti gli esseri, spirituali e corporei: lo attestano implicitamente il testo di *Gen 1, 1* ed esplicitamente quello di *Sap 11, 18*. A questo livello, è bene rimarcarlo, l'azione divina viene descritta da Agostino, conforme in questo al testo scritturistico a sua disposizione, sistematicamente con il verbo *facere* e mai con *creare*. In tal senso, la materia, che pur in quanto istantaneamente formata è *concreata* alla forma, in sé considerata è piuttosto *formabilis* e *creabilis*; analogamente Dio, che delle nature formate è *creator*, della loro informità è più propriamente *inchoator*, appellativo che trova corrispondenza nella definizione della materia come *inchoatio formae* che tanta fortuna conoscerà nella tradizione medievale⁸.

La seconda fase del processo di costituzione delle nature create coincide con la formazione dell'*informitas* precedentemente posta in essere, alla cui descrizione Agostino dedica ampio spazio con particolare attenzione al caso della futura natura spirituale. Versando originariamente in una condizione di informe dissomiglianza e di oscurità tendente al nulla⁹, quest'ultima può divenire "natura spirituale" unicamente mediante un atto di *conversio* che, modificandone l'orientamento, la renda conforme al Verbo divino e la doti di una vita luminosa e beata¹⁰.

Il lessico della conversione e dell'illuminazione, ancora, è indice di una parentela terminologica e concettuale con la riflessione plotiniana; a differenza dell'Alterità il cui rivolgersi all'Uno permette la costituzione dell'Intelletto plotiniano, tuttavia, l'informità spirituale agostiniana non possiede una naturale capacità autoconversiva, cosicché il suo ri-volgersi al Creatore non potrebbe aver luogo se non fosse pre-ceduto e pro-vocato da un atto divino di *re-vocatio*: ci troviamo qui di fronte a un tratto distintivo tipico della riflessione di Agostino, nella misura in cui nelle *Enneadi*, pur se non del tutto assente¹¹, il tema della "chiamata" rivolta dal primo Principio alle realtà intelligibili non è sistematicamente integrato nella descrizione della loro dinamica generativa¹².

In uno dei testi più densi dell'opera¹³, Agostino offre un mirabile compendio di quanto detto finora. Il Figlio designato inizialmente come *principium* nell'atto divino del produrre (*facere*) ciò che della futura natura è solo l'ordito, viene più specificamente presentato dalla Scrittura con il titolo di *verbum* in relazione all'atto divino del dire (*dicere*), mediante il quale l'informità spirituale viene richiamata (*revocata*) da e al Creatore, e ciò che era unicamente fatto (*factum*) diviene anche perfetto (*perfectum*), permanendo, come a ciascuna natura è concesso nella misura del suo genere, nel compiacimento (*placitum*) della Bontà divina¹⁴.

La dinamica costitutiva delle nature create si compie dunque in due fasi, ciascuna delle quali caratterizzata nel suo complesso da un impianto triadico¹⁵: sul piano dell'operare divino, il carattere trinitario della natura creatrice si traduce nella scansione del *facere* (primo momento) e del *revocare/dicere* e *placere* (secondo momento)¹⁶; sul piano della realizzazione dell'opera, la costituzione della natura creata si snoda attraverso i momenti dell'*inchoatio*, in cui essa versa informe e difforme, della *conversio* e *formatio*, da intendersi come due aspetti complementari e inscindibili di un unico atto, e della *manentia*, che nel caso della natura spirituale, come Agostino rimarcherà nel libro IV¹⁷, è frutto di un'amorosa scelta (*electione ac dilectione*); sul piano dello statuto della natura creata, infine, la compresenza di misura, numero e peso riproduce e rimanda alla Trinità della natura creatrice, che a sua volta

è *mensura sine mensura, numerus sine numero, pondus sine pondere*¹⁸.

2 ESEGESI BIBLICA E SCIENZA DELLA NATURA

Il libro I del *De Genesi ad litteram* rappresenta un documento prezioso non solo per ciò che concerne la matura interpretazione agostiniana dell'atto creativo, ma anche per quanto riguarda l'atteggiamento dell'Agostino vescovo ed esegeta nei confronti di quella che, in termini moderni, potremmo chiamare "scienza della natura". Prova ne è la sezione conclusiva del libro¹⁹, dove Agostino tratteggia in modo sorprendentemente moderno alcune linee guida a cui sarebbe opportuno si attenesse il buon esegeta cristiano.

Trovandosi di fronte a diverse interpretazioni plausibili di passi scritturistici concernenti realtà naturali oscure e non empiricamente osservabili, questi dovrà misurare con prudenza le proprie parole, facendo della conformità alla regola di fede il metro di paragone della loro verità. Tale conformità, tuttavia, non sarà ancora garanzia della loro coincidenza con il pensiero dell'autore; quest'ultima, infatti, diverrà certa solo al termine di un accurato esame del contesto scritturistico, operazione che sola permetterà di svelare il significato o i significati che lo scrittore sacro ha consegnato al testo²⁰.

Da una parte, dunque, la compresenza di soluzioni esegetiche differenti non viene avvertita come indice di incoerenza o motivo di conflitto, ma anzi il pluralismo interpretativo è considerato la conseguente ricaduta sul piano ermeneutico della plurivocità e stratificazione intrinseche al messaggio scritturistico²¹; dall'altra, l'esplicitazione dei significati del testo sacro deve attenersi al criterio della prudenza e resistere alla tentazione di tradurre avventatamente in perentoria affermazione ciò che non è che mera supposizione. La conoscenza della struttura del cosmo e delle cause dei fenomeni naturali, infatti, non solo non è preclusa ai sapienti non cristiani²², ma richiede anzi osservazioni accurate e calcoli complessi che solo questi ultimi, e non quanti si adoperano per la salvezza della propria anima e per l'utilità della chiesa, hanno la possibilità di compiere. Non solo: Agostino si richiama alle scoperte dei, potremmo dir noi, "filosofi della natura", definendoli come coloro che hanno ricercato queste cose — nello specifico i moti celesti — *curiosissime et otiosissime*²³. Con la maggior parte dei traduttori²⁴, tenderei ad attribuire a questa coppia di avverbi una valenza positiva, in accordo con il tipo di valutazione della razionalità scientifica che costituisce una cifra costitutiva dell'intera opera: Agostino sembra qui appellarsi alla testimonianza autorevole degli astronomi per avvalorare la propria affermazione, secondo cui il moto degli astri non implica necessariamente quello del firmamento.

Costoro, infatti, hanno potuto indagare le questioni celesti con accuratezza e abbondanza di tempo; una possibilità che, come Agostino stesso poco prima ricorda, è a lui preclusa, verosimilmente a causa delle occupazioni ecclesiali. Analogamente, nel libro III, Agostino sottolinea la complessità del problema concernente la mutua trasformazione degli elementi, rilevando come una questione di non poco conto rimanga aperta anche tra quelli che «a lungo e con cura indagarono nel modo più sottile queste cose»: così, credo, si possa intendere l'espressione: *qui haec otiosa cura subtilissime perscrutati sunt*²⁵.

Torniamo per un attimo al decalogo ermeneutico stilato da Agostino. L'implicazione più rilevante ai fini del nostro discorso mi sembra la seguente: ogni esegesi del testo biblico che ambisca a essere vera, e conseguentemente conforme tanto al senso della Scrittura quanto al contenuto della fede, non dovrà contrastare con ciò che i sapienti pagani hanno appreso con certezza alla luce della ragione o per via d'esperienza. Ne deriverebbero altrimenti gravi conseguenze: ogni interpretazione che dovesse rivelarsi falsificabile sulla base di tali criteri, infatti, non solo risulterebbe per ciò stesso falsa, ma esporrebbe anche ingiustificatamente la Scrittura medesima al discredito e allo scherno dei sapienti, in riferimento tanto alle questioni naturali quanto alle verità della salvezza, rischiando per di più di precludere l'accesso o causare l'abbandono della fede cristiana da parte degli incolti.

Agli occhi di Agostino, in ultima analisi, il rispetto di tali indicazioni dovrebbe preservare l'interprete dal duplice rischio di cedere — compare qui un binomio ricorrente nelle opere agostiniane mature²⁶ — alla loquacità della falsa filosofia e alla suggestione della falsa religione, che altro non è che superstizione. Un rispetto che Agostino stesso dimostra, nelle sue molteplici sfaccettature, già a partire dal libro II: supportando la propria posizione mediante i risultati dell'indagine scientifica, come nel caso riguardante le proprietà degli elementi²⁷, o impegnandosi, al cospetto di questioni non ancora definitivamente risolte dalla scienza della natura (come quella della forma del cielo) nel mostrare la corrispondenza teorica tra le indicazioni scritturistiche e le diverse ipotesi ancora in attesa di dimostrazione certa²⁸. O ancora, ricercando in prima persona le evidenze empiriche necessarie, senza cedere alla tentazione di far leva semplicisticamente sull'illimitata capacità d'azione dell'onnipotenza divina, nel momento in cui occorre fronteggiare un uso improprio dell'argomentazione razionale volto a negare la veridicità dei dati attestati dalla Scrittura: è ad esempio il caso della deduzione, a partire dalla dottrina del peso degli elementi, dell'impossibilità dell'esistenza di acque sovracelsti²⁹. Agostino, infine, non disdegna neppure di richiamarsi enfaticamente ai filosofi per denunciare la falsità delle affermazioni dei pagani contrarie alla fede: quanti asseriscono l'influsso dei corpi celesti sulle anime

ascoltino ciò che è stato detto dai «loro filosofi»³⁰!

3 LA CONOSCENZA ANGELICA

Una delle questioni oscure e remote dai sensi con cui il racconto della creazione interroga il suo interprete è quella della natura della luce³¹. Tale questione, cui nel libro I si accompagna una risposta esitante, trova aperta soluzione soltanto nel libro IV. Al termine di un minuzioso esame del testo sacro, la luce di *Gen* 1, 3 viene intesa come il giorno angelico, che è vita spirituale rivoltasi al Creatore e da Lui perfettamente illuminata e resa beata. Agostino ricorre nuovamente alla nozione di *conversio*, di cui si è già sottolineata la matrice plotiniana, questa volta per rendere ragione della struttura esamereale dell'atto simultaneo di creazione sulla base della scansione conoscitiva della creatura angelica³².

Di ascendenza plotiniana — i testi di riferimento sono in questo caso i trattati 1 e 2 della quinta *Enneade* — è ancora la triplice dinamica conoscitivo-conversiva che determina la costituzione della creatura angelica stessa, e che dal secondo al sesto giorno accompagna la genesi dell'universo corporeo. Consideriamo unicamente lo svolgimento del primo giorno, o come Agostino rimarca fedele alla Scrittura dell'"unico giorno"³³, di cui i restanti cinque non sono che la semplice ripetizione: nel giorno uno, dunque, l'infermità spirituale viene formata volgendosi al Creatore (*conoscenza diurna, trascendente e formatrice*); giunta la sera, essa si volge a considerare se stessa in quanto esistente, e conosce la propria natura specifica (*conoscenza vespertina, discendente e contemplativa, o immanente e coscienziale*); nel mattino del secondo giorno, infine, essa sceglie di rivolgere la conoscenza precedentemente raggiunta a lode della Luce divina (*conoscenza mattutina, ascendente e lodativa*)³⁴.

In questo schema dalle forti tinte neoplatoniche, tuttavia, si inserisce un elemento genuinamente cristiano, che si accompagna a quello della *vocatio* di cui si è precedentemente detto. Si tratta della dinamica di *aversio*, cui Agostino allude ripetutamente nelle pagine del libro IV³⁵: dell'eventualità cioè che la creatura spirituale scelga di curvarsi e rimanere in se stessa, piuttosto che volgersi e permanere in Dio. Come opportunamente notato dagli studiosi, quello che nel processo costitutivo dell'Intelletto plotiniano non è che un puro costrutto analitico, nella visione creazionista di Agostino diviene per la libera creatura spirituale una concreta possibilità etico-esistenziale³⁶.

Alla riflessione agostiniana sulla conoscenza angelica si connette un ulteriore aspetto degno di nota. La creatura angelica contempla il Verbo divino,

fissando lo sguardo sulle ragioni eterne delle realtà temporali: una facoltà di cui, Agostino precisa sul finire del libro IV³⁷, l'intelletto umano disporrà solo nella dimensione escatologica, e una possibilità rispetto alla quale, si legge nel libro V³⁸, la mente umana si dimostra in questa vita non idonea. Come ben evidenziato da Giovanni Catapano in un recente studio³⁹, quest'affermazione si connette a una più ampia riflessione svolta nel libro IV del *De trinitate*⁴⁰, che ha per bersaglio alcuni filosofi neoplatonici – verosimilmente Porfirio e i suoi seguaci – critici della fede nella resurrezione sulla base di una presunta conoscenza delle ragioni eterne delle cose. Secondo Agostino, costoro conobbero l'esistenza delle *aeternae rationes*, ma non poterono contemplarle nella misura in cui la fede non intervenne, come invece nel caso dei profeti e dei santi, a purificarne le menti. L'incapacità per l'uomo di conoscere le cose temporali muovendo dalla conoscenza delle loro cause eterne, in tal senso, discende più da un impedimento di fatto, la corruzione morale, che da un'impossibilità di diritto, la debolezza dell'intelletto umano.

4 LA FORMAZIONE DEI VIVENTI

Interpretare la creazione significa dar conto non solamente della fondazione primordiale delle cose, ma anche della cura divina con cui Dio assicura il loro sviluppo – Agostino direbbe la loro *evoluzione*⁴¹ – nel tempo. Al problema esegetico della conciliazione tra l'istantanea compiutezza dell'atto creativo, il perdurare del riposo divino e la prosecuzione temporale dell'azione creativo-sostentatrice del cosmo Agostino fornisce una complessa soluzione di carattere metafisico.

Ciò avviene attraverso la celebre dottrina delle ragioni causali⁴²: in breve, nella creazione originaria Dio avrebbe sparso a guisa di semi, intessendoli nella trama degli elementi⁴³, i principi causali dei futuri esseri viventi, in virtù dei quali questi ultimi avrebbero poi potuto nascere e svilupparsi nel tempo. Ancora una volta sono il lessico e i concetti propri della filosofia a venire in soccorso di Agostino: in particolare, penso alla dottrina stoica dei *λόγοι σπερματικοί* e a quella plotiniana del *λόγος*.

Della prima, tuttavia, Agostino non condivide il corporeismo: i principi formali intessuti in origine nella trama degli elementi corporei, infatti, non sono corporei a loro volta, come risulta dal fatto che essi precedono sia ontologicamente che temporalmente i semi materiali, senza dividerne alcuna proprietà⁴⁴. Della dottrina plotiniana Agostino riprende viceversa numerosi aspetti: su tutti, la distinzione tra massa corporea e potenza formale del seme⁴⁵, la compresenza di tutte le componenti del futuro essere vivente in

seno a tale potenza⁴⁶, la funzione di connessione tra i diversi livelli dell'essere garantita dai principi causali. Un esempio lampante ci viene offerto dalla scansione ontologica accuratamente scandita nelle pagine del libro VI⁴⁷, mediante la quale Agostino descrive l'ininterrotta concatenazione causale che dai paradigmi ideali, attraverso la "mediazione" delle ragioni causali, sfocia nell'energia seminale di cui i viventi sono portatori.

Innegabile fonte di ispirazione teorica, la concettualità plotiniana viene tuttavia adattata da Agostino alle esigenze proprie di un sistema metafisico creazionista. Diversamente dal *lóγος* plotiniano, infatti, le ragioni causali agostiniane non svolgono un'effettiva funzione mediatrice nel processo di creazione, essendo esse stesse oggetto di creazione da parte di Dio; diversamente dal *lóγος* plotiniano, ancora, le ragioni causali agostiniane sono totalmente svincolate da ogni rapporto con l'attività contemplativa di un'ipostasi intermedia (quella dell'Anima, nel caso di Plotino); diversamente dal *lóγος* plotiniano, infine, le ragioni causali agostiniane non determinano la corporeità stessa delle realtà sensibili e non coincidono, a immagine delle forme trascendenti, con le forme immanenti delle cose sviluppate: delle forme delle cose sviluppate, piuttosto, esse sono per così dire il germe, la condizione di possibilità⁴⁸.

5 LA PROVVIDENZA

Un altro significativo aspetto accomuna i *lóγοι* plotiniani e le ragioni causali agostiniane: tanto gli uni quanto le altre, infatti, sono veicoli dell'azione provvidenziale divina in rapporto al cosmo. Di Plotino, non a caso, Agostino condivide la convinzione secondo cui tale azione si estende fino ai lembi inferiori del mondo sublunare; con Plotino, egli critica gli argomenti sorti nell'ambito dell'aristotelismo ellenistico⁴⁹ volti a negare il carattere onniestensivo della provvidenza divina⁵⁰; da Plotino, ancora, recupera l'argomento che intende dimostrare tale carattere basandosi sull'osservazione dell'ordine mirabile riscontrabile negli organismi apparentemente più abietti e insignificanti⁵¹; sulla scia di Plotino, illustra la genesi del cosmo con l'aiuto di una metafora arborea⁵²; a Plotino, infine, si ispira nell'accostare agricoltura e medicina quali esempi di arti mediante cui gli esseri umani, creature razionali dotate di libera capacità d'azione, possono coadiuvare l'opera provvidenziale che autonomamente si dispiega attraverso l'intima energia di crescita e sviluppo degli esseri naturali⁵³.

Di origine porfiriana, come ha ben mostrato Jean Pépin, è invece la triplice scansione del reale basata sui gradi di mutabilità — assenza di mutabi-

lità, mutabilità temporale, mutabilità spazio-temporale — mediante la quale Agostino codifica, e in via conclusiva descrive, il dipanarsi ininterrotto e onnicomprensivo dell'azione provvidenziale divina. Come l'anima muove le membra corporee attraverso le giunture immobili del corpo che essa governa⁵⁴, così Dio, eterno e immutabile nel corpo e nello spazio, muove l'intera creazione a lui sottomessa: dapprima le creature spirituali solo nel tempo, secondariamente, attraverso queste ultime, quelle corporee nel tempo e nello spazio⁵⁵.

6 NATURA E ORIGINE DELL'ANIMA

Nelle pagine del *De Genesi ad litteram* le vie della riflessione di Agostino si incrociano con quelle della speculazione filosofica in numerose altre circostanze. Un "incrocio" in tal senso particolarmente significativo si registra nel libro VII, dove le dottrine neoplatoniche si rivelano per Agostino a un tempo bersaglio polemico e strumento prezioso di cui servirsi. Bersaglio polemico quando si tratta di confutare la dottrina della trasmigrazione delle anime, colpevole di spalancare le porte alla trasformazione dell'anima da irrazionale in razionale. I filosofi sostenitori di tale opinione — l'allusione è a Plotino — avrebbero esposto alla derisione i propri discepoli — si legga tra le righe Porfirio —, i quali bene avrebbero fatto a interpretare la trasmigrazione delle anime in chiave allegorico-morale, attribuendo la medesima convinzione, forse a ragione, ai loro stessi maestri⁵⁶.

Strumento prezioso, viceversa, le dottrine filosofiche lo sono quando si tratta di mostrare l'incorporeità dell'anima, irriducibile tanto ai quattro elementi materiali quanto al quinto elemento etereo⁵⁷. Accanto ad argomentazioni che dimostrano una certa dimestichezza con le teorie mediche del tempo⁵⁸ e ad altre di comprovata derivazione neoplatonica⁵⁹, Agostino ricorre in tale contesto a un controverso argomento, di sicura derivazione plotiniana⁶⁰, basato sull'autoconoscenza dell'anima⁶¹.

Quando si cerca, nota Agostino, l'anima si conosce in maniera tale da essere nella sua totalità a un tempo soggetto e oggetto del proprio atto conoscitivo. Il carattere immediato di tale conoscenza e l'impossibilità che l'anima possa ignorarsi, anche solo in parte, sono indice del fatto che in essa non vi sono parti distinte, come invece accade nella tridimensionalità scomponibile dei corpi⁶². Detto per inciso, questo argomento, sviluppato in forma più ampia nel libro X del *De trinitate*⁶³, sembra prestare il fianco a numerose obiezioni. In particolare, come ha notato ancora Giovanni Catapano⁶⁴, non si vede bene come il fatto che l'anima nella sua totalità sia soggetto dei pro-

pri atti conoscitivi la renda per ciò stesso totalmente trasparente a se stessa; se ciò è possibile nella misura in cui a conoscere ed essere conosciuta è una realtà incorporea, cosa che peraltro l'argomento deve provare e non può dunque presupporre, ne deriverebbe per l'anima la possibilità teorica di conoscere totalmente ogni altra entità incorporea (compreso Dio), ammissione che Agostino certo non concederebbe.

7 I TRE GENERI DI VISIONI

Tra le pagine più dense e filosoficamente pregnanti del *De Genesi ad litteram* è senza dubbio doveroso includere quelle del libro XII, nelle quali Agostino dedica un'articolata quanto celebre riflessione al tema della visione⁶⁵. Una riflessione che è qui possibile presentare unicamente nella sua griglia generale, isolando solo alcuni tra i numerosi passaggi che evidenziano un impiego significativo di nozioni e termini desunti da fonti di natura filosofica.

Interrogatosi sulla natura del paradiso e sul significato del testo paolino di *2 Cor 12, 2-4*, il vescovo di Ippona distingue in questo contesto tre generi di visioni, qualificandoli rispettivamente con gli aggettivi *corporalis*, *spiritalis* e *intellectualis*. La visione corporea, come è facile intuire, è quella mediante cui ordinariamente e in assenza di impedimenti (es. disfunzione degli organi di senso, assenza di luce) vengono percepiti gli oggetti esterni. Più complesso, invece, è comprendere la natura degli altri due generi di visioni.

Il secondo genere di visione, osserva Agostino, può essere definito "spirituale" conformemente all'accezione specifica con cui il sostantivo *spiritus* è impiegato da Paolo in *1 Cor 14, 14*⁶⁶. Parlando di *spiritus*, in breve, l'Apostolo avrebbe inteso designare «in un certo qual senso proprio, una certa potenza dell'anima inferiore alla mente, dove vengono espresse le somiglianze delle cose (*modo quodam proprio [...] vis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur*)»⁶⁷.

Il senso di tale definizione risulta più chiaro osservando le funzioni che Agostino attribuisce al secondo genere di visione. Mediante la visione spirituale, egli osserva, è possibile pensare (*cogitare*)⁶⁸ le realtà corporee, fissando lo sguardo dell'animo sulle immagini che permangono interiormente anche in loro assenza⁶⁹. Immagini che possono essere vere se l'oggetto in questione in precedenza è stato effettivamente percepito⁷⁰, o in vario grado fittizie⁷¹ se costituiscono il risultato della rielaborazione di immagini mnemoniche⁷²: una cosa, in tal senso, è pensare l'immagine di Cartagine in cui

si è vissuto, un'altra raffigurare mentalmente quella di Alessandria che non si è mai visitata⁷³.

Benché differiscano strutturalmente per natura, non sempre le visioni dei primi due generi risultano agevolmente distinguibili: l'anima, infatti, talvolta è indotta a fissare la propria attenzione (*intentio*)⁷⁴ sulle somiglianze corporee in maniera da non poterle distinguere dai corpi stessi. La loro indiscernibilità, nello specifico, può avere cause di natura somatica o spirituale. Nel primo caso, all'origine della visione spirituale vi è un'alterazione di natura organica prodottasi a livello celebrale, dove si origina il percorso che conduce l'*intentio* agli organi sensori, o un impedimento insormontabile a livello degli organi di senso.

Nel secondo caso l'*intentio* dell'anima, rapita durante la veglia e senza interruzione dell'attività sensoriale verso la contemplazione delle somiglianze corporee, si estrania dal corpo «a causa di una qualche misteriosa opera spirituale (*aliquo occulto opere spiritali*)»⁷⁵. La visione che in tal modo viene scorta, osserva Agostino, è della stessa natura di quelle che, per ragioni di ordine corporeo, sorgono durante il sonno o nel delirio causato dalla malattia. Con un'unica, rilevante differenza: la visione indotta da un qualche spirito, a differenza di quelle che scaturiscono da particolari condizioni fisiologiche, consta di immagini dotate di un qualche significato recondito, di cui però non sempre il loro destinatario è consapevole.

La visione spirituale, dunque, non è in grado di interpretare o giudicare autonomamente i significati di cui è portatrice; a tal fine, infatti, è necessario l'intervento di un terzo genere di visione, che può essere definito *intellectualis*⁷⁶. Anche tale denominazione, come quella precedente, richiede alcune precisazioni terminologiche: l'attributo "intellettuale" appare preferibile rispetto al neologismo "mentale"⁷⁷, non riveste molteplici significati come invece il sostantivo "spirito", si caratterizza (nel presente contesto e nonostante alcuni siano di parere contrario) per una sorta di coincidenza semantica rispetto al termine "intelligibile"⁷⁸.

Gli elementi che distinguono il terzo genere di visione da quello precedente sono numerosi, a cominciare dallo statuto dei rispettivi oggetti. La visione intellettuale, infatti, non si rivolge come quella spirituale alle *imagines* dei corpi, ma coglie «quella sostanza che non possiede nessuna somiglianza con il corpo (*ea substantia, quae nullam corporis similitudinem gerit*), come Dio, come la stessa mente o intelligenza o ragione dell'uomo, come le virtù, prudenza, giustizia, castità, carità, devozione e qualsiasi altra ve ne sia, che, con l'intelligenza e il pensiero, enumeriamo, distinguiamo e definiamo»⁷⁹.

In secondo luogo, come già anticipato, alla visione intellettuale spetta la facoltà di giudicare delle visioni inferiori, che senza di essa non potrebbero

prodursi⁸⁰ e che a essa sono riferite⁸¹. In particolare, l'intelletto è in grado di cogliere il significato delle immagini spirituali, qualora queste, come nel caso in cui si producano durante lo stato di estasi⁸², ne possiedano uno. È unicamente quando tale comprensione intellettuale si realizza, precisa Agostino, che è possibile parlare di "profezia", fenomeno che dunque non solo non coincide con la semplice visione estatica, ma a ben vedere può compiersi in un soggetto distinto da quello in cui quest'ultima si è prodotta⁸³.

La visione intellettuale, infine, si differenzia da quelle inferiori per la sua assoluta infallibilità. La conoscenza intellettuale, infatti, ha luogo senza la mediazione dei sensi o delle rappresentazioni "spirituali", e non può cadere in errore nella misura in cui si traduce nel coglimento istantaneo delle realtà intelligibili che si mostrano all'intelletto nella loro immediata presenza⁸⁴.

8 OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Tra le opere filosoficamente più rilevanti di Agostino il *De Genesi ad litteram* è certamente quella su cui l'attenzione degli studiosi ha indugiato di meno⁸⁵. Senza pretese di esaustività, questo studio ha inteso mostrare come la comprensione agostiniana del racconto biblico della creazione prenda forma attraverso un impiego cospicuo di termini e nozioni desunti dalla tradizione filosofica.

Dalla riflessione di pensatori quali Plotino e Porfirio, nello specifico, Agostino ricava gli strumenti concettuali necessari per definire alcuni degli aspetti portanti della propria filosofia della creazione: tra quelli considerati in queste pagine, vi sono la costituzione della creatura spirituale, lo statuto della conoscenza angelica, la formazione dei viventi, l'opera della Provvidenza divina, la natura dell'anima e le diverse tipologie di visione. Come suggeriscono i numerosi esempi segnalati in precedenza, in ultima analisi, Agostino si rivolge al pensiero dei due filosofi con un atteggiamento che potrebbe essere definito di appropriazione silenziosa e di impiego funzionale.

Ciò non significa che tra Agostino e i due pensatori neoplatonici vi sia una completa identità di vedute. Da un lato, ad esempio, si è osservato come la descrizione agostiniana della costituzione della creatura spirituale si colori di tratti che potremmo definire specificamente cristiani: mi riferisco in particolare al ricorso alle nozioni di *aversio* e *vocatio*. Dall'altro, si è visto come il vescovo d'Ippona non trascuri dove necessario di polemizzare apertamente con Plotino e Porfirio, giudicando inaccettabili le conseguenze

a cui la dottrina platonica della trasmigrazione delle anime inevitabilmente conduce.

Oltre che per un innegabile “utilizzo della filosofia per comprendere la creazione”, infine, il *De Genesi ad litteram* si caratterizza per un impianto metodico estremamente aperto e fiducioso nei confronti di quella che oggi chiameremmo “ricerca scientifica”. Non a caso, del decalogo ermeneutico e del metodo zetetico di Agostino si ricorderà più di un millennio più tardi Galileo, in una celebre missiva indirizzata alla Granduchessa di Toscana Cristina di Lorena⁸⁶.

NOTE

1. Per una ricostruzione aggiornata delle ipotesi relative alla cronologia di composizione del *De Genesi ad litteram*, cfr. Agostino, *Commenti alla Genesi: La Genesi Contro i Manichei – Libro Incompiuto sulla Genesi alla lettera – La Genesi alla lettera*, Testo latino a fronte, Prefazione e note al testo latino di Giovanni Catapano, Introduzione ai singoli Commenti, traduzione, note e apparati di Enrico Moro, Giunti/Bompiani, Firenze/Milano 2018, pp. 325-335.
2. *De Genesi ad litteram libri duodecim*, in Sancti Aurelii Augustini *De Genesi ad litteram libri duodecim, eiusdem libri Capitula, De Genesi ad litteram imperfectus liber, Locutionum in Heptateuchum libri septem*, recensuit I. Zycha, F. Tempsky – G. Freytag, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1894 (CSEL, XXVIII), pp. 1-435 (d’ora in poi *Gn. litt.*).
3. In totale, per la precisione, se ne contano sette occorrenze (rispettivamente sei e una), distribuite nei seguenti testi: *Gn. litt.* I, xxi, 41; II, xxvii, 35; III, ix, 13; VII, x, 15; x, 13; xi, 17.
4. *Gn. litt.* I, i, 2-3.
5. *Ibid.* Per un’analisi approfondita del testo di *Gn. litt.* I, i, 2-3 mi permetto di rimandare a: E. Moro, *Mira profunditas eloquiorum tuorum: Agostino interprete dei primi versetti della Genesi nelle Confessiones e nel De Genesi ad litteram*, in G. Catapano – E. Moro (a cura di), *On Genesis. Philosophical Interpretations of the Hexaëmeron in Patristic and Medieval Literature*, (= «Medioevo», XLI (2016)), pp. 11-39.
6. A tal proposito, cfr. C. Tornau, *Augustinus und die intelligible Materie. Ein Paradoxon griechischer Philosophie in der Genesis-Auslegung der Confessiones*, «Würzburger Jahrbucher für die Altertumswissenschaft», 34 (2010), pp. 115-50.
7. Sulla scorta della nota monografia di: M.-A. Vannier, “Creatio”, “conversio”, “formatio” chez saint Augustin, Editions universitaires, Fribourg-Suisse 1991.
8. Per una lista completa dei riferimenti agostiniani alla formabilità della materia e alla sua con-creazione rispetto alla forma, cfr. E. Moro, *Il concetto di materia in Agostino*, Prefazione di G. Catapano, Aracne, Canterano (RM) 2017, p. 135, n. 109; 308, n. 46.

9. L'immagine della vita tenebrosa e informe di *Gn. litt.* I, i, 2 è di evidente derivazione plotiniana: es. *Enneades* (= *Enn.*), VI 7, 17.
10. Per un'ampia lista di riferimenti testuali, cfr. E. Moro, o.c., pp. 259-261; 277-278.
11. Come già notato, ad esempio, da J. Wytzes, *Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluss in Augustins De Genesi ad litteram*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», 39 (1940), pp. 137-151: 139.
12. Questo punto è stato ben chiarito, per primo, da A. Solignac, *Note complémentaire "27. Conversion et formation"*, in Saint Augustin, *Les Confessions (VIII-XIII)*, Texte de l'édition de M. Skutella, Introduction et notes par A. Solignac, Traduction de E. Tréhorel, G. Bouissou, Desclée de Brouwer, Paris 1962 (BA, 14), pp. 613-617: 615.
13. *Gn. litt.* I, iv, 9.
14. Ivi, I, viii, 14.
15. Il processo di creazione, così come è descritto nel libro I del *Gn. litt.*, non si compie in tre fasi: in tal senso, ritengo sia da correggere la sintesi da me proposta in: Agostino, o.c., p. 352. Sulle analogie tra la dottrina agostiniana della creazione e lo schema neoplatonico di *πρόοδος-ἐπιστροφή-μονή*, cfr. W. Theiler, *Porphyrus und Augustin*, in *Schriften des Königsberger gelehrten Gesellschaft*, Niemeyer, Halle 1933, pp. 33-34 (ried. in: Id., *Forschungen zum Neuplatonismus*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 160-251); O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966, pp. 375-76; 394; 408-09.
16. Ciascuna di queste operazioni, caratteristica di una singola persona divina, è opera della Trinità intera.
17. Ivi, IV, xxv, 42.
18. Ivi, IV, iv, 8.
19. Ivi, I, xviii, 37-xxi, 41.
20. Sulle origini retoriche della pratica dell'accertamento della volontà dell'autore alla luce della *contexio sermonis*, cfr. L. Fladerer, *Augustinus als Exeget. Zu seinen Kommentaren des Galaterbriefes und der Genesis*, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2010, pp. 109-110.
21. Sul "pluralismo ermeneutico" agostiniano, cfr. da ultimo T. Toom, *Augustine's Case for the Multiplicity of Meanings*, «Augustinian Studies», 45 (2014), pp. 183-201.
22. *Gn. litt.* I, xxi, 41.
23. Ivi, II, x, 23: «Quibus respondeo multum subtilibus et laboriosis rationibus ista perquiri, ut vere percipiatur, utrum ita an ita sit: quibus ineundis atque tractandis nec mihi iam tempus est nec illis esse debet, quos ad suam salutem et sanctae ecclesiae necessariam utilitatem cupimus informari [...] Et ab ipsis quippe, qui haec curiosissime et otiosissime quaesiverunt, inventum est etiam caelo non moto, si sola sidera moverentur, fieri potuisse omnia, quae in ipsis siderum conversionibus animadversa atque comprehensa sunt».
24. Per un confronto tra le scelte dei moderni traduttori del *De Genesi* nelle principali lingue europee, cfr. Agostino, o.c., pp. 1468-1469, n. 75.

25. Ivi, III, iii, 4: «Quamquam de conversione elementorum etiam inter ipsos, qui haec otiosa cura subtilissime perscrutati sunt, non parva quaestio est».
26. Su questo punto, cfr. l'accurato bilancio di G. Catapano, *Ratio*, in *Augustinus-Lexikon*, Schwabe, Basel (in corso di stampa).
27. *Gn. litt.* II, ii, 5-iii, 6.
28. Ivi, II, x, 23.
29. Ivi, II, i, 2: «Multi enim asserunt istarum aquarum naturam super sidereum caelum esse non posse, quod sic habeant ordinatum pondus suum, ut vel super terras fluitent vel in aere terris proximo vaporaliter ferantur. Neque quisquam istos debet ita refellere, ut dicat secundum omnipotentiam dei, cui cuncta possibilia sunt, oportere nos credere aquas etiam tam graves, quam novimus atque sentimus, caelesti corpori, in quo sunt sidera, superfusas. Nunc enim, quemadmodum deus instituerit naturas rerum, secundum scripturas eius nos convenit quaerere, non, quid in eis vel ex eis ad miraculum potentiae suae velit operari». I *multi* cui Agostino allude nel testo sono i medesimi «che argomentano a partire dal peso degli elementi (*qui [...] de ponderibus elementorum argumentantur*)» menzionati qualche riga più tardi (II, i, 3): si tratta probabilmente degli stessi discepoli di Porfirio con cui il vescovo d'Ipbona polemizza nel *De civitate dei* (XI, 34; XXII, xi, 1), e che, come apprendiamo dai *Discorsi* 240-242, proprio riferendosi al peso degli elementi mettevano in discussione la risurrezione dei corpi: a tal proposito, cfr. J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1,1-4)*, Presses Universitaires de France, Paris 1964, pp. 426-433; I. Bochet, *Résurrection et réincarnation. La polémique d'Augustin contre les platoniciens et contre Porphyre dans les Sermons 240-242*, in G. Partoens – A. Dupont – M. Lamberigts (a cura di), *Ministerium Sermonis. Philological, historical, and theological studies on Augustine's Sermones ad populum*, Brepols, Turnhout 2009, pp. 267-298.
30. *Gn. litt.* II, xvii, 35. Con l'espressione *suos philosophos*, come dimostrato persuasivamente da P. Agaësse – A. Solignac, *Note complémentaire "12. L'influence des astres"*, in Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres, De Genesi ad litteram libri duodecim, Vol. 1*, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac, Desclée De Brouwer, Paris 1972 (BA, 48), pp. 609-612: 611 Agostino allude alle posizioni anti-astrologiche di Plotino.
31. Cfr. *Gn. litt.* I, xviii, 37-38.
32. Ivi, IV, xxii, 39-xxv, 42.
33. Della creazione del *dies unus* Agostino trova esplicita menzione nel testo di *Gen* 1, 3, e una significativa allusione nel testo di *Gen* 2, 4, che egli legge nella forma seguente: *cum factus est dies, fecit deus caelum et terram et omne viride agri*. Sull'accostamento dei due versetti, cfr. in particolare *Gn. litt.* V, iii, 6.
34. Le definizioni, a mio avviso particolarmente efficaci, riportate in corsivo tra parentesi risalgono allo studio di A. Solignac, *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin*, in *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 153-171: 164-165.
35. Un esempio particolarmente significativo si ha nelle righe conclusive del testo di *Gn. litt.* IV, xxiv, 41: «Nam si vel ad se ipsam natura angelica converteretur se-

- que amplius delectaretur quam illo, cuius participatione beata est, intumescens superbia caderet, sicut diabolus».
36. Questa rilevante novità della concezione agostiniana rispetto a quella plotiniana è ben messa in luce da C. Tornau, *Intelligible Matter and the Genesis of Intellect. The Metamorphosis of a Plotinian Theme in Confessions 12–13*, in W.E. Mann – P. King (a cura di), *Augustine's Confessions: Philosophy in Autobiography*, Oxford UP, Oxford 2014, pp. 181–218: 209.
37. *Gn. litt.* IV, xxiii, 40–xxiv, 41.
38. Ivi, V, xvi, 34: «*In illo enim vivimus et movemur et sumus; istorum autem pleraque remota sunt a mente nostra propter dissimilitudinem sui generis, quoniam corporalia sunt, nec idonea est ipsa mens nostra, in ipsis rationibus, quibus facta sunt, ea videre apud deum, ut per hoc sciamus, quot et quanta qualiaque sint, etiamsi non ea videamus per corporis sensus*».
39. G. Catapano, *Inidonei a vedere il futuro in Dio: la critica di Agostino ai filosofi nel libro IV del De trinitate*, in G. Catapano – E. Moro (a cura di), o.c., pp. 171–185.
40. Cfr. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate libri quindecim (I–XII)*, W.J. Mountain – F. Glorie (a cura di), Brepols, Turnholti 1968 (CCSL 50), (= *trin.*), IV, xv, 20–xvi, 21.
41. Trattando del corso temporale della creazione e dello sviluppo biologico dei viventi, Agostino ricorre più volte al verbo *evolvere*: es. *Gn. litt.* V, iv, 9; xx, 41; VI, vi, 9; xi, 19. Questo e altri significativi dettagli presenti nel testo del *Gn. litt.* hanno dato vita nel secolo scorso a un dibattito sul presunto “evoluzionismo” agostiniano, su cui, da ultimo, si veda lo studio di D. Burkard, *Augustinus – ein Kronzeuge für die Evolutionstheorie? (Gescheiterte) Versuche einer Versöhnung von Theologie und Naturwissenschaft*, in C.P. Mayer – Ch. Müller – G. Förster (a cura di), *Augustinus – Schöpfung und Zeit. Zwei Würzburger Augustinus-Studentage: «Natur und Kreatur» (5. Juni 2009). «Was ist Zeit? – Die Antwort Augustins» (18. Juni 2010)*, Augustinus bei Echter, Würzburg 2012, pp. 109–141. Cfr. inoltre la bibliografia citata in E. Moro, o.c., p. 397, n. 39.
42. Come ha efficacemente osservato P.-M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000, p. 151, n. 299, in tal senso, la dottrina agostiniana delle *rationes causales* può essere considerata «una risposta metafisica vera a un falso problema esegetico [...] e a una vera questione metafisica».
43. Alludo qui a due locuzioni particolarmente pregnanti impiegate da Agostino, desunte dall'ambito lessicale rispettivamente della semina e della tessitura: la prima ([...] *tamquam seminaliter sparsit deus in ictu condendi*) ricorre in *Gn. litt.* IV, xxiii, 51, la seconda (*Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta iam creata sunt*) compare invece in *trin.* III, ix, 16. Per uno studio delle rappresentazioni del mondo naturale nel *De Genesi ad litteram*, mi permetto di rimandare a: E. Moro, *Rappresentazioni della natura nel “De Genesi ad litteram” di Agostino*, in O. Grassi – G. Catapano (a cura di), *Rappresentazioni della natura nel Medioevo*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2018 (in corso di stampa).

44. *Gn. litt.* VI, vi, 11: «Hic forte non intelleget. Subtrahuntur enim ei cuncta, quae novit, usque ad ipsam seminum corpulentiam [...] Datur quidem de seminibus ad hanc rem nonnulla similitudo propter illa, quae in eis futura conserta sunt; verum tamen ante omnia visibilia semina sunt illae causae».
45. Cfr. *Gn. litt.* V, iv, 9; vii, 20; xxiii, 44-45; VI, xi, 17. Una distinzione analoga tra la componente materiale del seme e la potenza causale immateriale presente al suo interno si ritrova in ambito neoplatonico (es. Plot., *Enn.*, V 1, 5; V 9, 6): a tal proposito, cfr. J. Wilderding, *Porphyry and Plotinus on the Seed*, «Phronesis», 53 (2008), pp. 406-432.
46. Cfr. es. *Gn. litt.* IV, xxxiii, 52: anche questo tratto della riflessione agostiniana trova numerosi paralleli negli scritti plotiniani e porfiriani. Un'ampia lista di riferimenti si può trovare in E. Moro, o.c., p. 340, n. 24.
47. *Gn. litt.* VI, xi, 17: «Sed haec (1) aliter in verbo dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt, (2) aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt, (3) aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non iam simul, sed suo quoque tempore creantur: in quibus Adam iam formatus ex limo et dei flatu animatus, sicut fenum exortum, (4) aliter in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur de rebus ductae, quae secundum causas, quas primum condidit, extiterunt, velut herba ex terra, semen ex herba».
48. Riprendo e sintetizzo in queste righe l'equilibrato bilancio tracciato da P. Agaësse – A. Solignac, *Note complémentaire* “21. *Le double moment de la création et les «raisons causales»*”, in *BA*, 48, pp. 653-668: 664, integrandone il contenuto con alcune osservazioni già riportate in E. Moro, o.c., pp. 330-331, n. 8; 334-335, n. 12.
49. Sull'origine di tali argomenti, cfr. P. Moraux, *D'Aristotele à Bessarion: trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'aristotélisme grec*, Les presses de l'Université de Laval, Québec 1970, pp. 41-65, e in aggiunta la bibliografia citata in E. Moro, o.c., p. 353, n. 43.
50. *Gn. litt.* V, xxi, 42 (cfr. *Enn.*, III 2, 13-15; III 3, 5; IV 3, 9-11; 13; IV 4, 9; 35-36; VI 8, 17). Sulla concezione agostiniana della “onniestensività” della Provvidenza divina, cfr. E. Dal Chiele, *Ricerche sul lessico della Provvidenza in Agostino, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln im Fach Philosophie*, Köln, den 3. November 2014, pp. 15, n. 47; 73-75; 112-113.
51. *Ivi*, V, xxii, 43 (cfr. *Enn.*, VI 9, 5).
52. *Ivi*, V, xxiii, 44-45 (cfr. *Enn.*, III 3, 5).
53. *Ivi*, VIII, ix, 18. L'accostamento tra agricoltura e medicina, già presente nelle *Leggi* (X, 889d) di Platone, viene ripreso da Plotino in *Enn.*, IV 4, 31; V 9, 11, il quale afferma che tali discipline «prestano aiuto a ciò che è per natura, perché sia effettivamente secondo natura (εἰς τὰ φύσει εἰσφερόμεναι, ὡς κατὰ φύσιν ἔχειν)». La traduzione citata è di Chiara Guidelli, in *Enneadi di Plotino*, a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguisti, F. Moriani, prefazione di F. Adorno, UTET, Torino 1997 (vol. 2).
54. Per inciso, è possibile osservare come nel corso dell'opera Agostino descriva l'unione tra l'anima e il corpo servendosi di esempi e termini di probabile pro-

- venienza porfiriana: a tal proposito, cfr. il testo di *Gn. litt.* VIII, xxi, 42: «[...] cum anima non sit natura corporea nec locali spatio corpus impleat, sicut aqua utrem sive spongiam, sed miris modis ipso incorporeo nutu commixta sit vivificando corpori, quo et inperat corpori quadam intentione, non mole» e il commento di J. Pépin, *Une nouvelle source de saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre “Sur l’union de l’âme et du corps”*, «Revue des Études anciennes», LXVI (1964), pp. 53-107: 64 ; 89, n. 1 (ried. in Id., «*Ex Platoniorum persona*». *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Hakkert, Amsterdam 1977, pp. 213-67).
55. *Gn. litt.* VIII, xviii, 37-xxvii, 50.
56. Ivi, VII, x, 13-xi, 18. Nei paragrafi 13-16 (da leggere in parallelo ai testi di *De civitate Dei* (= *civ.*), X, 30; XII, xxi, 3; 27; XIII, 29, su cui cfr. L.B. Richey, *Porphyry, Reincarnation and Resurrection in De civitate Dei*, «*Augustinian Studies*», 26/1 (1995), pp. 129-42; e *Sermones* (= *s.*), 240-241, su cui: I. Bochet, o.c. pp. 267-298), Agostino allude verosimilmente alla reinterpretazione porfiriana della dottrina platonica e plotiniana in merito alla trasmigrazione delle anime: secondo Agostino, Porfirio avrebbe limitato la trasmigrazione dell’anima razionale alla sola specie umana. A tal proposito, cfr. P. Agaësse – A. Solignac, *Note complémentaire “33. La métempsychose”*, in *BA*, 48, pp. 706-710; G. O’Daly, *Augustine’s Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1987, trad. it. *La filosofia della mente in Agostino*, a cura di M.M. Mara, Augustinus, Palermo 1991, pp. 96-101 (che segnala la presenza di un’interpretazione esclusivamente “morale” della metempsicosi in ambito latino già prima di Agostino). Tra gli studi più recenti sulla posizione di Porfirio, e sulla sua evoluzione, mi limito a segnalare quelli di: A. Smith, *Did Porphyry reject the Transmigration of Human Souls into Animals*, «*Rheinisches Museum für Philologie*», 127 (1984), pp. 276-284; Ch. Helmig, *Plutarch of Cheronea and Porphyry on Transmigration. Who is the Author of Stobaeus I 445. 14-448. 3 (W.-H.)?*, «*The Classical Quarterly*», 58/1 (2008), pp. 250-255.
57. *Gn. litt.* VII, xxi, 27. Cfr. *trin.* X, vii, 9; *civ.* XXII, xi, 2. Agostino pensa certamente ad Aristotele, al quale Cicerone (*Tusculanae disputationes*, I, xi, 22; xvii, 40; xviii, 42; xxvi, 65-xxvii, 66) aveva espressamente attribuito la dottrina della derivazione dell’anima da una quinta natura corporea, distinta dai tradizionali quattro elementi. Per ulteriori riferimenti testuali e bibliografici, cfr. D. Halm, *The fifth element in Aristotle’s «De philosophia»*, «*The Journal of Hellenic Studies*», 102 (1982), pp. 60-74; D. Furley, *Aristotelian Material in Cicero’s «De natura deorum»*, in W.W. Fortenbaugh – P. Steinmetz (a cura di), *Cicero’s Knowledge of the Peripatos*, Transaction Publishers, New Brunswick (NJ) 1989, pp. 205-211.
58. Cfr. *Gn. litt.* VII, xiii, 20; xvii, 23-xix, 25. Su questa complessa sezione del libro VII, in cui per dimostrare l’incorporeità dell’anima Agostino fa leva sulla teoria medica della localizzazione dei ventricoli cerebrali e si serve di osservazioni in materia di anatomia cerebrale indirettamente ricavate dalle teorie mediche di Erofilo ed Erasistrato, cfr. l’analisi di M. Framton, *Embodiments of Will: Anatomical and Physiological Theories of Voluntary Animal Motion from Greek Antiquity to the Latin Middle Ages, 400BC – 1300*, Verlag Dr. Müller, Saarbrücken

- 2008, pp. 248-258 (che opera un raffronto tra le affermazioni di Agostino e la dottrina esposta nel *De natura hominis* di Nemesio di Emesa). Ai fini di un'ulteriore indagine sulle possibili fonti delle conoscenze mediche di Agostino, che rimane tuttora auspicabile, è inoltre significativo notare come la collocazione della sensazione nella parte anteriore del cervello trovi corrispondenza nella dottrina galenica (es. *De usu partium*, VIII, 5-6): a tal proposito, cfr. P. Agaësse – A. Solignac, *Note complémentaire* “34. Augustin et la science médicale”, in *BA*, 48, pp. 713-714.
59. Cfr. *Gn. litt.* VII, xx, 26–xxi, 27; xxi, 29. Per un'analisi delle argomentazioni proposte in questa sezione del libro VII, cfr. G. Catapano, *Augustine*, in A. Marmodoro – S. Cartwright (a cura di), *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 343-361.
60. Come ha mostrato J. Pépin, *Une curieuse déclaration idéaliste du «De Genesi ad litteram» (XII, 10, 21) de saint Augustin, et ses origines plotiniennes («Ennéade» 5, 3, 1-9 et 4, 5, 1-2)*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», XXXIV (1954), pp. 373-400, ried. in Id., «*Ex Platonicorum persona*». *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Hakkert, Amsterdam 1977, pp. 181-210: 201-202, mettendo in parallelo il testo agostiniano con quello plotiniano di *Enn.*, V 3, 1.
61. *Gn. litt.* VII, xxi, 28: «Nec ipsa sibi aliquid tale occurrit, cum se nescire non possit, etiam quando, se ut cognoscat, inquirat. Cum enim se quaerit, novit, quod se quaerat; quod nosse non posset, si se non nosset. Neque enim aliunde se quaerit quam a se ipsa. Cum ergo quaerentem se novit, se utique novit et omne, quod novit, tota novit. Cum itaque se quaerentem novit, tota se novit, ergo et totam se novit; neque enim aliquid aliud, sed se ipsam tota novit. Quid ergo adhuc se quaerit, si quaerentem se novit? Neque enim si nesciret se, posset quaerentem se scire se; sed hoc in praesenti; quod autem de se quaerit, quid antea fuerit vel quid futura sit quaerit. Desinat ergo nunc interim suspicari se esse corpus, quia, si aliquid tale esset, talem se nosset, quae magis se novit quam caelum et terram, quae per sui corporis oculos novit».
62. Ivi, VII, xxi, 27. La definizione di “corpo” basata sul possesso di un'estensione tridimensionale definita è di origine stoica (es. *SVF*, II, 357-358; III, 6), ma è ammessa anche in ambito neoplatonico (es. Plotino, *Enn.*, IV 7 (2), 1; 8¹, 12-17): per ulteriori riferimenti testuali, cfr. Agostino, *Tutti i dialoghi*, introduzione generale, presentazione ai dialoghi e note di G. Catapano; traduzioni di M. Bettetini, G. Catapano, G. Reale, Bompiani, Milano 2006, pp. 680, n. 32; 859, n. 4.
63. Cfr. *trin.*, X, iii, 5–iv, 6.
64. Cfr. Agostino, *La trinità*, saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, traduzione, note e apparati di B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, pp. cxv-cxxii.
65. Per uno studio complessivo di tale dottrina e della sua posterità medievale, oltre alla bibliografia citata nelle note seguenti, cfr. J. Keskiäho, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages. The Reception and Use of Patristic Ideas, 400-900*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

66. Benché Agostino dichiarò di averla desunta dalla Scrittura, tale definizione presenta evidenti tinte porfiriane (cfr. in particolare *Sent.*, 16; 29; 35; 43; *De abst.*, III, 21, 8): il primo studio in ordine di tempo ad aver richiamato l'attenzione su questo punto è stato quello di J.H. Taylor, *The Meaning of Spiritus in St. Augustine's De Genesi XII*, «The Modern Schoolman», 26 (1948), pp. 211-218. Nello specifico, Porfirio riprende e sistematizza in chiave anti-aristotelica e anti-stoica alcuni elementi concettuali già presenti in Plotino, elaborando una descrizione del processo di rappresentazione in cui: 1) viene conferita all'anima una funzione attiva in riferimento alla determinazione sensoriale; 2) viene stabilita una gerarchia ontologico-epistemologica tra intellesione, rappresentazione immaginativa e sensazione, in cui ogni processo inferiore non può attuarsi né essere compreso indipendentemente da quello superiore: a tal proposito, cfr. l'accurata sintesi di S. Toulouse, *Influences néoplatoniciennes sur l'analyse augustinienne des visions*, «Archives de Philosophie», 72 (2009), pp. 225-247. Ulteriori tracce di una possibile influenza porfiriana sono state recentemente individuate nella sezione conclusiva del libro XII, nella quale Agostino tratta della natura "spirituale" dei luoghi ultraterreni in cui l'anima è rapita dopo la morte: a tal proposito, oltre al già citato articolo di Toulouse, cfr. M. Chase, *Porphyre et Augustin: Des trois sortes de «visions» au corps de résurrection*, «Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques», 51/2 (2005), pp. 233-256.
67. *Gn. litt.* XII, ix, 20. È significativo che in questo passo, diversamente che altrove, Agostino definisca lo *spiritus* non come una "parte", ma come una "potenza" (*vis*) dell'anima. Come ha osservato recentemente J. Lagouanère, *Vision spirituelle et vision intellectuelle chez saint Augustin. Essai de topologie*, «Bulletin de Littérature Écclésiastique», CVIII/4 (2007), pp. 509-538: 516-517, è verosimile che così facendo egli intendesse implicitamente rifiutare le implicazioni materialistiche connesse alla concezione porfiriana del "veicolo spirituale" (*πνευματικὸν ὄχημα*) dell'anima.
68. Sui vari significati tecnici del verbo *cogitare* in Agostino, cfr. G. Watson, *Cogitatio*, in *Augustinus Lexikon*, vol. I, Schwabe, Basel 1986-1994, coll. 1046-1051.
69. Cioè per l'appunto, tornando alla definizione di *spiritus* precedentemente fornita, sulle loro *similitudines*. Agostino chiarisce esplicitamente il senso di quest'impiego del sostantivo *similitudo* in *trin.* XI, v, 6: «[...] perché, anche una volta tolta la forma del corpo che si percepiva fisicamente, permane nella memoria un'immagine somigliante (*similitudo*) di essa cui la volontà può nuovamente volgere lo sguardo affinché da lì sia informato dall'interno, così come il senso veniva informato dall'esterno in base al corpo sensibile posto dinanzi ad esso» (Trad. Cillerai)
70. Come Agostino precisa a più riprese (XII, xi, 22; xvi, 33; xxiv, 51), l'immagine "spirituale" si forma contestualmente alla percezione esterna dell'oggetto in questione; in tal modo, egli intende rimarcare il ruolo esclusivamente attivo che l'anima gioca in rapporto al corpo nel processo percettivo.
71. Come si evince dal testo di *Gn. litt.* XII, xii, 25, infatti, tali immagini possono riguardare sia oggetti mai percepiti e tuttavia esistenti sia oggetti non esistenti e puramente fantastici.

72. Compare qui, sebbene non nominalmente, la distinzione scolastica tra le nozioni di *phantasia* e *phantasma*: nello specifico, per Agostino il processo rappresentativo attraverso cui si determina la formazione dei *phantasmata* consiste nella manipolazione e modificazione (per via di contrazione, espansione, combinazione, separazione, etc.) di aspetti determinati ricavabili dalle immagini mnemoniche (*phantasiai*). È possibile che anche la conoscenza di tale distinzione derivi ad Agostino da Porfirio, come suggerito da J. Pépin, o.c. (1964), p. 64: a tal proposito, tuttavia, alcune perplessità sono state recentemente sollevate su basi testuali da S. Toulouse, o.c., pp. 226-228.
73. *Gn. litt.* XII, vi, 15. Un esempio molto prossimo a quello fornito da Agostino nel paragrafo 15 (per cui cfr. anche *trin.* VIII, vi, 9) è impiegato da Porfirio nei suoi *Symmikta Zetemata* e ripreso da Numenio nel *De natura hominis*: cfr. H. Dörrie (hrsg. von), *Porphyrios' «Symmikta Zetemata». Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar Zu den Fragmenten*, Beck, München 1959, p. 95.
74. Con il termine *intentio* Agostino designa la tensione, la concentrazione, l'attenzione dell'anima verso ciò che avviene nel corpo: in altre parole, si tratta di un atto mentale che si accompagna ai vari atti di sensazione, locomozione e memoria rendendo l'anima consapevole di questi ultimi: cfr. C. Di Martino, *Il ruolo della «intentio» nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal «De libero arbitrio» al «De Trinitate»*, «Revue des Études Augustiniennes», XLVI (2000), pp. 173-198. Recentemente, S. Toulouse, o.c., pp. 235-240 ha mostrato come la nozione agostiniana di *intentio* differisca sul piano concettuale da quella stoica di ἐπίτασις (ο τάσις), suggerendo al contempo la possibilità di accostarla alla nozione porfiriana di προσοχή.
75. *Gn. litt.* XII, xxi, 44. Nel libro XII Agostino tratta ampiamente delle visioni che si originano in virtù della commistione (*commixtio*) la tra gli spiriti dei demoni e l'anima umana. Anche in questo caso, egli adopera termini e dottrine di matrice stoica, già variamente reinterpretati in ambito neoplatonico: cfr. M. Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1973, p. 125.
76. Sulla funzione giudicatrice della visione intellettuale, cfr. *Gn. litt.* XII, xiv, 30; xxiv, 51; xxvi, 54.
77. *Gn. litt.* XII, vii, 16.
78. Ivi, XII, x, 21. Secondo J. Pépin, *Une curieuse déclaration idéaliste du «De Genesi ad litteram» (XII, 10, 21) de saint Augustin, et ses origines plotiniennes («Ennéade» 5, 3, 1-9 et 4, 5, 1-2)*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», XXXIV (1954), pp. 373-400 (ried. in Id., «*Ex Platonicorum persona*». *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Hakkert, Amsterdam 1977, pp. 181-210), facendo cenno al valore "sinonimico" dei termini *intellectualis* e *intelligibilis* Agostino abbraccerebbe la posizione plotiniana a discapito di quella porfiriana.
79. *Gn. litt.* XII, iii, 6 (cfr. inoltre XII, xxiv, 50; xxxi, 59; *ep.* 147, xvii, 43-xviii, 45). Le origini della distinzione qui proposta da Agostino tra due categorie di realtà incorporee (quelle "spirituali", coincidenti con le immagini dei corpi, e quelle propriamente intelligibili, che non presentano alcuna somiglianza con i corpi)

- possono essere rintracciate nella *Sententia* 42 di Porfirio: cfr. Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres, De Genesi ad litteram libri duodecim*, Vol. 2, Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac, Desclée De Brouwer, Paris 1972 (BA, 49), p. 535, n. 5; S. Toulouse, o.c., p. 235, n. 48.
80. *Gn. litt.* XII, xxiv, 51. Sulle origini filosofiche di quest'idea, forse basata su una rilettura del *Filebo* platonico, cfr. S. Toulouse, o.c., pp. 229-230.
81. *Gn. litt.* XII, xi, 24: «His atque huius modi rebus diligenter consideratis satis adparet corporalem visionem referri ad spiritalem eamque spiritalem referri ad intellectualem».
82. Sulle visioni estatiche e sul loro carattere "significativo", cfr. *Gn. litt.* XII, xiii, 27; xxi, 44-xxii, 48. Sul significato del termine "estasi" nel contesto del libro XII (ii, 3-4; v, 14; xii, 25-26; xiii, 27; xiv, 30; xviii, 40; xxxiv, 67), è opportuna la precisazione di G. Madec, *Savoir c'est voir. Les trois sortes de «vues» selon Augustin*, in Id., *Lectures Augustiniennes*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2001, pp. 221-239: 233: «L'ecstasis est un *excessus mentis*, un transport, un transfert ou un déplacement de l'esprit, qui se produit soit sous l'effet du *pauor*, du saisissement, de l'effroi, soit sous l'effet d'une *revelatio*, d'un dévoilement par séparation de l'esprit des sens du corps».
83. Cfr. *Gn. litt.* XII, ix, 20; xi, 23-25: emblematico, in tal senso, è quanto Agostino osserva a proposito di Giuseppe, ritenuto depositario di una maggior capacità profetica rispetto a quella del faraone per aver compreso le immagini che quest'ultimo aveva avuto in sogno, senza però coglierne il significato. Sul concetto di profezia in Agostino, cfr. M. Dulaey, *Prophetae, prophetia*, in *Augustinus Lexikon*, vol. IV, fasc. 5/6, Schwabe, Basel 2016, coll. 939-951 (e la bibliografia ivi citata).
84. A tal proposito, si veda il commento di Agaësse – Solignac, Note complémentaire "52. *Les trois genres de visions*", in BA 49, pp. 575-585: 578: «La raison de son infaillibilité est précisément son *immédiateté*: il n'a ici aucune distance entre le sujet qui connaît et l'objet qui est connu parce que cet objet n'est atteint ni par l'intermédiaire d'un sens corporel, ni dans une représentation qui n'est pas l'objet lui-même, mais une ressemblance de cet objet; la vision intellectuel atteint son objet dans une coprésence qui n'a plus besoin de messagers ni de succédanés. Cette coprésence n'implique pas ce pendant une identité substantielle du connaissant et du connu; il n'y a identité que dans la connaissance réfléchie, lorsque l'intelligence se saisit elle-même ou ses activités [...]».
85. Pienamente condivisibile è dunque il seguente giudizio di K. Pollman, *De Genesi ad litteram*, in K. Pollmann – W. Otten (a cura di), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Oxford University Press, Oxford 2013, vol. 1, pp. 296-305: 296: «The *De Genesi ad litteram* is arguably the least known and least researched of Augustine's major works».
86. Come ha scritto Giovanni Catapano in Agostino, o.c., p. xi: «Non è un caso che quella che è forse la migliore antologia dei principi ermeneutici enunciati da Agostino nel *De Genesi ad litteram* sia stata compilata dodici secoli più tardi da Galileo Galilei nella *Lettera a madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana* (1615), e non è un caso che il non aver dato retta alla saggezza di quei

principi abbia portato sciaguratamente il Sant'Uffizio a condannare Galileo nel 1633. Agostino avrebbe certamente sottoscritto il parere del Cardinal Baronio riferito da Galileo nella sua lettera, "ciò è l'intenzione dello Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo"».

© 2018 Enrico Moro & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](#).

[Testo completo della licenza](#)