



Agostino di Ippona (354 - 430)

Vito Reale

Celestino I, Apostolici verba, DH 237; DH 2330; Giovanni Paolo II, Augustinum Hipponensem, 28.8.1986, EV 10, 789-870; Fides et ratio, 40.

I. Introduzione - II. La fede e la ragione - III. La sapienza e la scienza e il loro rapporto con la fede - IV. La fede e le "scienze" - V. La creazione visibile come via d'accesso a Dio - VI. Osservazioni conclusive.

I. Introduzione

Aurelio Agostino, nato a Tagaste nel 354 e morto ad Ippona nel 430, città di cui fu vescovo dal 395, è senza dubbio il Padre latino che più ha inciso sulla formazione della cristianità occidentale. Vissuto in un momento che segna il passaggio fra due mondi (l'antico e il medievale), ha lasciato un'impronta indelebile nei campi della filosofia, della teologia e della spiritualità. Sebbene universalmente noto innanzitutto come *Doctor gratiae* — e quindi per la sua proposta antropologica —, sono molti altri i settori della riflessione credente in cui il suo influsso è stato egualmente decisivo: la dottrina trinitaria, la cristologia e la soteriologia, la comprensione della Chiesa e dei sacramenti, l'etica e la morale, la teologia della → storia, l'insegnamento sulla → preghiera e sulla vita spirituale, l'esegesi e l'ermeneutica biblica (→ SACRA SCRITTURA). Agostino è inoltre unanimemente considerato uno dei fondatori della filosofia cristiana: infatti, oltre ad aver affrontato il problema metodologico del rapporto fra fede e ragione in un modo destinato a rimanere in buona parte paradigmatico per la tradizione successiva, ha offerto, di alcuni dei grandi interrogativi umani (circa l'esistenza di Dio, la spiritualità e immortalità dell'anima, l'origine del mondo, la natura del male, l'essenza della libertà, il fine della vita, il senso del tempo e della storia), soluzioni che, anche da un punto di vista filosofico, hanno caratterizzato per lungo tempo il pensiero occidentale e ancor oggi, oltre a costituire in ogni caso degli imprescindibili elementi di confronto, continuano a rivelare la loro attualità. La produzione letteraria di Agostino è copiosissima e comprende scritti di quasi tutti i generi (dialoghi filosofici, apologie, opere polemiche, trattati dommatici, commentari esegetici, opuscoli morali, discorsi, omelie, lettere), una parte consistente dei quali è collegata alle grandi battaglie dottrinali da lui condotte in difesa della fede (contro i manichei, i donatisti, i pelagiani, gli ariani, i pagani). Le sue opere più celebri, e per così dire imperiture, sono certamente le *Confessiones* (397-401), il *De Trinitate* (399-419) e il *De civitate Dei* (413-426); esse, insieme a molte altre — tra cui occorre includere almeno il *De doctrina christiana* (396-427) e il *De Genesi ad litteram* (400-415) — hanno contribuito in misura non piccola a modellare la coscienza e l'identità del medioevo latino e dell'Europa cristiana. La multiforme eredità del vescovo d'Ippona è stata sottoposta a differenti e controverse interpretazioni, ma la Chiesa ha costantemente individuato in lui uno dei suoi più grandi Dottori.

Per quanto riguarda più specificatamente la concezione agostiniana del rapporto fra la fede e la scienza, occorre qui premettere delle osservazioni metodologiche che possono parzialmente valere anche per molti degli altri → Padri della Chiesa. Innanzitutto, conviene ricordare che Agostino è un uomo della tarda antichità e quindi di un'epoca che, dal punto di vista della storia delle scienze (specie naturali), sebbene non si possa qualificare in termini di semplice crisi quanto piuttosto di feconda trasformazione (cfr. Pizzamiglio, 1989, pp. 188-189), riflette pur sempre i limiti di un pensiero che, in base ai parametri introdotti nell'età moderna, saremmo tentati di valutare come metodologicamente prescientifico. In secondo luogo, risulta anche evidente che il tempo di Agostino non manifesta ancora una chiara esigenza di autonomia delle discipline che oggi chiamiamo scientifiche da quelle umanistiche e filosofiche: da una parte, infatti, nella formazione scolastica allora comune — quale fu quella ricevuta dal futuro vescovo d'Ippona —, lo studio di tali materie era orientato all'acquisizione di una cultura eminentemente retorica (cfr. Marrou, 1987, pp. 89ss.); dall'altra, e all'interno del paradigma allora generalmente condiviso circa la sistematizzazione del sapere, le scienze si concepivano, almeno teoricamente, subordinate alla filosofia, se non parte di essa. Infine, e guardando più in particolare al nostro autore, è noto che l'interesse precipuo che attraversa tutta la sua opera, costituendone quasi il motivo di fondo e il timbro dominante, si concentra in modo prevalente sull'approfondimento della relazione fra Dio e l'→ anima (cfr. *De ordine* II, 18,47; *Soliloquia* I, 2,7; *De Trinitate* IV, *proem.*), colta in maniera privilegiata nell'ambito dell'interiorità (cfr. *Confessiones* VII, 10,16; VII, 17,23; X, 7,11) e in vista della beatitudine e della salvezza (cfr. *De ordine* II, 18,47; *De Trinitate* IV, *proem.*); in questa cornice, l'indagine del mondo naturale, seppur non del tutto disattesa, trova comunque una sua giustificazione soprattutto a

causa del carattere simbolico e sacramentale che esso sembra racchiudere e per le tracce divine che vi si possono scorgere (cfr. Giovanni Paolo II, *Augustinum Hipponensem*, 35; Crombie, 1982, p. 5): in quanto, cioè, ogni creatura ci parla del Creatore e al contempo ci invita a rientrare in noi stessi, dove abita la Verità che ci trascende (cfr. *De vera religione* 39,72; *Confessiones* X, 6; *Enarrationes in Psalmos* 145,5) e solo aderendo alla quale possiamo essere felici.

Per tali motivi, nell'opera agostiniana — come perlopiù in quella degli altri Padri —, la trattazione dei rapporti fra questi due ambiti del conoscere (la fede e la scienza) non occupa un posto di particolare rilievo né si trova espressa negli stessi termini in cui siamo soliti affrontare ai nostri giorni siffatta problematica; di conseguenza, in questo campo, non ci potremo attendere dal vescovo d'Ipbona risposte del tutto trasferibili al contesto odierno. Tuttavia, ciò non toglie che sia certamente possibile attingere dal ricco discorso del nostro autore delle importanti implicazioni epistemologiche, riguardanti l'articolazione fra la fede e la ragione, in stretta connessione con il nostro argomento. Inoltre, Agostino non solo si è interessato alle varie discipline scientifiche, ma ha anche esplicitamente indicato il ruolo che esse sono chiamate a svolgere nella vita degli uomini e nella formazione dell'intellettuale cristiano, in particolar modo dell'esegeta. Infine, non si deve trascurare neppure la suggestiva riflessione agostiniana sulla → natura visibile quale via di accesso per conoscere ed amare il Creatore, un approccio, quest'ultimo, che, sebbene — come si è detto — dopo tutto secondario nei confronti di quello antropologico, rimane tuttavia egualmente ben rappresentato nel *corpus* dell'Ipponate ed è senz'altro non estraneo al nostro tema. Le considerazioni agostiniane relative ai suddetti punti hanno in ogni caso influito grandemente sul posteriore sviluppo della riflessione cristiana attorno al soggetto in esame e, crediamo, possono tuttora offrire delle valide suggestioni sia all'uomo di scienza che al semplice credente.

Per poter comunque adeguatamente valutare questi vari aspetti e percepire il quadro d'insieme all'interno del quale essi si dispongono, converrà dapprima esaminare come in Agostino si configuri più generalmente il rapporto fra la fede e la ragione (II); in secondo luogo, si dovrà mettere in luce, all'interno dello spazio della stessa ragione, la caratteristica distinzione agostiniana fra la *sapientia* e la *scientia*, per poi vedere come la fede si rapporti in maniera differenziata con ciascuna di queste due funzioni della mente (III); quindi, si potrà verificare il modo in cui Agostino ha concepito le relazioni fra la fede e le singole "scienze" e, più concretamente, il compito loro affidato all'interno del grande progetto di cultura cristiana e in vista dell'interpretazione delle Scritture (IV); infine, sarà anche opportuno accennare al ruolo e al valore che il nostro autore riconosce alla osservazione e alla conoscenza della natura come cammino per avvicinarci a Dio (V). Questo essenziale itinerario ci consentirà di trarre una conclusione che guardi pure al significato del messaggio agostiniano per il nostro tempo (VI).

II. La fede e la ragione

1. *Fede e ragione nell'itinerario della conversione di Agostino.* Il rapporto fra la fede e la ragione è stato vissuto da Agostino in primo luogo come un problema esistenziale, che ha caratterizzato tutte le fasi del lungo percorso interiore conclusosi con la conversione e iniziatosi quando egli, diciannovenne e studente di retorica a Cartagine, in seguito alla lettura dell'*Hortensius* di Cicerone, si infiammò di amore per la sapienza (cfr. *Confessiones* III, 4,7-8), scoprendo così la sua vocazione filosofica (cfr. *De beata vita* 1,4). Le assurdità che credette allora di trovare nelle Scritture custodite dalla Chiesa Cattolica, nonché più generalmente il timore di doversi sottomettere alla «terribile autorità» (cfr. *De utilitate credendi* I,2; *Confessiones* III, 5,9ss), furono, infatti, tra i motivi che lo spinsero all'abbandono della fede di sua madre e all'adesione ai manichei, i quali invece promettevano di condurre a una comprensione esclusivamente razionale della verità (cfr. *Confessiones* VI, 5,7; *Tractatus in Iohannem* 98,7). In effetti, in questa fase della sua vita, che potremmo non a torto chiamare razionalistica, Agostino ambiva di raggiungere una conoscenza che godesse sempre e solo delle medesime caratteristiche di evidenza o, comunque, di certezza proprie della matematica, ritenuta modello di scienza perfetta (cfr. *Confessiones* VI, 4,6). Quando perciò le dottrine manichee in cui aveva riposto la fiducia — comprese quelle di tipo "scientifico", come l'→ astronomia che, confusa con l'astrologia, faceva parte integrante del messaggio della setta — gli si riveleranno inconsistenti e contraddittorie, egli si sentirà profondamente deluso e comincerà a distaccarsi gradatamente dai correligionari (cfr. *Confessiones* V, 3,3-8,13). Partito nel frattempo alla volta di Roma, attraverserà un breve ma insidioso periodo pervaso da un generale scetticismo, durante il quale giungerà a dubitare della capacità stessa dell'uomo di arrivare con sicurezza alla verità. Supererà questo nuovo atteggiamento proprio rimettendo in discussione il negativo giudizio emesso precedentemente nei confronti della fede. Agostino, infatti, trovandosi adesso a Milano e divenuto assiduo ascoltatore delle prediche del vescovo Ambrogio (339 ca.-397), comincerà a

riflettere sull'esperienza, a tutti accessibile, in base alla quale, accanto a quelle conoscenze che conseguiamo per evidenza o per dimostrazione, e che soddisfano le esigenze di certezza proprie della matematica, ne esistono molte altre, ben più numerose e ancor più importanti per la nostra vita personale e collettiva, che ricaviamo invece per mezzo dell'adesione alla testimonianza altrui e delle quali, in non pochi casi, non potremo comunque averne diversa notizia (cfr. *Confessiones* VI, 5,7). Questa rivalutazione dell'utilità della fede per l'esistenza quotidiana dei singoli e dei popoli (cfr. *De utilitate credendi* 12,26) — e, quindi, la riconsiderazione del credere come genere e metodo conoscitivo dotato di propria dignità epistemologica, sebbene con caratteristiche peculiari (cfr. *Epistula* 147, 3,8) —, porterà il nostro autore a rivedere sotto altra luce la funzione svolta dalla stessa fede anche e soprattutto nell'apprensione delle verità religiose, di quelle, cioè, che si riferiscono più immediatamente alla beatitudine salvifica o al modo di raggiungerla. Tutto si farà ormai dipendere dal valore dell'autorità a cui si dovrebbe accordare l'assenso (cfr. *De vera religione* 25,47; *De utilitate credendi* 8,20): se emergeranno, infatti, sufficienti motivi di credibilità che ne provino l'origine divina, risulterà profondamente ragionevole sottomettersi ad essa; e sarà proprio nella Chiesa Cattolica (cfr. *De utilitate credendi* 14,31; *Contra epistulam Fundamenti* 5; *Epistula* 118, 5,3) e nelle Scritture da questa conservate, tramandate e spiegate che Agostino riterrà finalmente di poter individuare la più alta autorità (cfr. *Confessiones* VI, 5,8), poiché in ultima analisi essa rinvierà a quella di Cristo (cfr. *De utilitate credendi* 14,31), Verità e Sapienza di Dio (cfr. *De beata vita* 4,34).

La sofferita riscoperta del valore della fede non condurrà, però, Agostino a sconfessare il ruolo, pur sempre irrinunciabile, adempiuto dalla ragione in ordine all'acquisto della sapienza. D'altronde, ancora nelle ultime fasi del cammino verso la conversione, era stata proprio la lettura dei libri dei neoplatonici (cioè, di pensatori pagani) ad esercitare su di lui un influsso determinante, poiché gli aveva fornito la chiave per comprendere quelle dottrine metafisiche (circa la spiritualità dell'essere, l'interiorità, la natura del male), senza la cui assimilazione egli sarebbe rimasto incapacitato a procedere oltre nel suo itinerario intellettuale (cfr. *Confessiones* VII, 1,1-5,7 e VII, 10,16-17,24). Certamente, e al medesimo tempo, Agostino aveva pure sperimentato l'impossibilità, nonostante quelle sfolgoranti scoperte filosofiche, di permanere nella verità intravista senza il previo riconoscimento di → Gesù Cristo quale Verbo Incarnato e Crocifisso, unica Via ed unico Mediatore: solo l'umile adesione a Lui per mezzo del dono della fede e la viva esperienza della forza della sua grazia (cfr. *Confessiones* VII, 8,19ss; 9,13-15 e 18,24-21,27) avrebbero infatti finalmente aperto al futuro vescovo di Ippona l'accesso integrale a quella sapienza da tanto tempo anelata. Anche allora, però, la ragione non soltanto non si vedrà diminuita o esautorata nei suoi compiti, quanto piuttosto si troverà proiettata verso una nuova e ancor più audace sfida: da quel momento, in effetti, costituirà parte centrale del progetto agostiniano l'intelligenza della fede, l'intenzione, cioè, di voler non solo credere, ma anche comprendere quanto ormai fermamente creduto (cfr. *De Academicis* III, 20,43); e questo programma sarà perseguito sino alla fine (cfr. *De Trinitate* XV, 28,51; *De praedestinatione sanctorum* 2,5). In conseguenza di ciò, anche dopo la conversione e poi per tutta la vita, l'Ipponate si sentirà incessantemente stimolato a riflettere sul rapporto intercorrente fra la fede e la ragione, a cominciare dai primi scritti composti in attesa del battesimo, i Dialoghi di Cassiciaco (386), fino a giungere all'ultimo, rimasto incompiuto, il *Contra Iulianum opus imperfectum* (430). Alcune opere saranno inoltre esplicitamente dedicate a questo tema (*De utilitate credendi*, *De fide rerum quae non videntur*), ma in realtà esso verrà ripreso innumerevoli volte e in differenti contesti. Nell'arco di questo ampio periodo, che attraversa di fatto tutta la produzione letteraria di Agostino, si possono senz'altro individuare degli sviluppi della sua posizione a riguardo. Tuttavia, e nonostante le distinte prospettive a partire dalle quali verrà affrontato il problema (a seconda, soprattutto, dei successivi obiettivi polemici che gli si andranno presentando: i manichei, i pagani, i pelagiani, gli ariani, ecc.), ritroviamo nell'Ipponate una sostanziale continuità di pensiero che ci permette di trattare l'argomento in maniera unitaria e che riflette in gran parte quanto da lui vissuto e sperimentato già nell'itinerario della conversione, sebbene poi costantemente rimeditato e rielaborato lungo gli anni. Anche le diverse "svolte" intellettuali che si sono volute riconoscere nei diversi momenti della sua vita — in particolare, dopo le ordinazioni presbiterale (391) ed episcopale (395/7), allorché si registrerebbe una progressiva diminuzione del suo entusiasmo per la filosofia platonica, con uno spostamento di interessi in chiave più pastorale, biblica e teologica; e, specialmente, in seguito alla scoperta, all'epoca della composizione dell'*Ad Simplicianum* (397), di un'ancor più radicale necessità della grazia — non introdurranno in ogni caso una frattura nelle concezioni fondamentali di Agostino su questo argomento. Egli, infatti, non soltanto non abbandonerà mai la convinzione, presente in lui fin dagli inizi (cfr. *De Academicis* III, 20,43; *De ordine* II, 5,16 e II, 9,26), per la quale la fede e la ragione sono le due forze e le due vie per arrivare alla verità, ma, inoltre, svilupperà ben presto anche un'interpretazione del loro rapporto a cui si manterrà sostanzialmente fedele lungo l'arco di tutta la sua produzione.

2. *La terminologia del rapporto tra fede e ragione e la distinzione fra ragione e intelligenza.* La terminologia impiegata da Agostino per esprimere queste due modalità della conoscenza umana è ricca e articolata. *Fides*, *auctoritas* e *credere* risultano i vocaboli in lui più ricorrenti per riferirsi all'ambito della fede (cfr. Lütke, 1994; TeSelle, *Credere*, 1996 e TeSelle 1999), mentre la dimensione della ragione viene caratterizzata soprattutto attraverso le nozioni (fra le altre) di *ratio*, *intellectus*, *intelligentia*, *acies mentis*, *species*, *visio*, *scire*, *intelligere*, *videre*, nonché — con una significazione, però, più complessa e su cui torneremo — *scientia* e *sapientia* (cfr. Gilson, 1983, pp. 61-62 e *infra*, III.1).

I termini che appaiono all'interno di ognuno dei due gruppi non sono tuttavia dei meri sinonimi, ma racchiudono sottolineature anche di rilievo, sebbene Agostino tenda ad usare queste diverse espressioni con una flessibilità tale che ci impedisce di dedurre rigidi criteri distintivi o regole ermeneutiche assolute, tanto più che alcune parole, quantunque in lui preferentemente riconducibili ad uno dei due campi semantici, per sua stessa ammissione (cfr., ad esempio, *Epistulae* 120, 2,8 e 147, 3,8), non vi appartengono in maniera esclusiva. Di conseguenza, anche le coppie di nomi talora utilizzate per indicare esplicitamente il rapporto tra la fede e la ragione varieranno, senza peraltro potersi semplicemente sovrapporre: si parlerà così di *fides* e *ratio*, *auctoritas* e *ratio*, *fides* e *intellectus* o *intelligentia*, *fides* e *species*, *credere* e *scire*, *credere* e *intelligere*, *credere* e *videre*, ecc.

Pur non essendo possibile alludere qui a tutte le sfumature di significato presenti in quelle espressioni e in altre analoghe, sembra però necessario, perché strutturale al discorso di Agostino, evidenziare almeno una distinzione che, sebbene anch'essa non sempre terminologicamente costante o univoca, tuttavia corrisponde alla sostanza del suo pensiero: quella, cioè, che l'Ipponate tende a stabilire, all'interno della *mens* umana (cfr. *De civitate Dei* XI, 2), tra la *ratio* (concepita soprattutto quale attività dimostrativa della mente che conosce) e l'*intellectus* o *intelligentia* (intesa come la contemplazione, da parte del medesimo spirito umano, delle verità eterne ed immutabili) (cfr. *Sermo* 43,3), laddove queste due funzioni sono naturalmente e immancabilmente graduate secondo una chiara e ascendente gerarchia di valori, in parte correlativa a quella riscontrabile anche fra la *ratio inferior* e la *ratio superior*, fra la *scientia* e la *sapientia* (cfr. *De Trinitate*, libb. XII-XIV).

Alla luce di queste prospettive, ne seguirà, in particolare, che il rapporto fra la fede e la ragione, qualora circoscrivessimo quest'ultima soltanto alla sua dimensione analitico-sintetica, non potrebbe mai essere considerato da Agostino esauribile in se stesso, poiché per l'Ipponate esso rimarrebbe comunque intrinsecamente orientato verso l'ulteriore — e superiore — "intelligenza della verità" (cfr. *De vera religione* 24,25; *Epistula* 120, 1,5), cioè, verso la "sapienza" (cfr. Rist, 1997, pp. 77-87), traguardo ultimo e definitivo dell'uomo in cui questi trova la sua beatitudine (cfr. *De beata vita* 2,14 e 4,34-35).

3. *Duplici priorità tra fede e ragione in ordine all'intelligenza della verità* («*crede ut intellegas, intellege ut credas*»). Tenendo conto delle precedenti osservazioni, si può ora considerare il modo ricco e complesso in cui si articola il rapporto fra la fede e la ragione in Agostino. In particolare, la riflessione dell'Ipponate sembra concentrarsi innanzitutto sulla "duplici priorità" esistente tra questi due aspetti del conoscere (cfr. Portalié, in DTC, vol. I, coll. 2338-2339), secondo anche la riassuntiva e celebre espressione «*crede ut intelligas, intellege ut credas*» (cfr. *Sermo* 43,9; *Tractatus in Iohannem* 29,6; *Sermo* 214,10), che può utilmente servire da falsariga per illustrare il pensiero agostiniano a riguardo, sebbene, per la sua adeguata comprensione, si debba ricorrere a differenti registri ermeneutici.

a) *La priorità della fede.* In primo luogo, è riconosciuta una priorità temporale e metodologica della fede («*crede*»). Nel campo delle verità religiose, infatti, il metodo adeguato, ragionevole e naturale consiste proprio nel dare prima l'assenso all'autorità divina di Cristo — che si trova nelle Scritture e nella Chiesa —, come condizione necessaria perché poi, applicandovi la ragione, si arrivi anche alla intelligenza possibile di quanto già si crede (cfr. *De ordine* II, 9,26; *De moribus* I, 2,3 e 7,11-12; *De vera religione* 24,45; *De Trinitate* IV, 18,24 e VIII, 5,8; *Enarrationes in Psalmos* 123,2; *Epistula* 120, 1,2-3,17). Le parole di *Is* 7,9 «*nisi crederitis, non intellegetis*» («se non crederete, non comprenderete»), secondo una traduzione dei LXX, tante volte riprese da Agostino (cfr., ad esempio, *De libero arbitrio* II, 2,5; *De utilitate credendi* 14,31 e 16,34; *De doctrina christiana* II, 12,17; *De Trinitate* XV, 2,2; *Sermones* 118,1; 139,1; 140,6; ecc.), saranno da lui stabilmente interpretate e utilizzate in quel senso (cfr. TeSelle, *Crede ut intelligas*, 1996).

Il motivo di questa precedenza risiede senz'altro nella natura stessa di alcune verità "di per sé" inattingibili per la mente umana senza la previa mediazione della fede (cfr. *De diversis quaestionibus* LXXXIII, q. 48; *Epistula* 120, 2,12). Ma non solo. Per Agostino, ciò è ulteriormente

richiesto anche dalla concreta situazione in cui giace l'uomo dopo la caduta, allorché, a causa dell'offuscamento introdotto dal peccato — e, in definitiva, dalla sua radice più profonda, che è la superbia, l'orgogliosa autosufficienza, la chiusura al dono —, egli è divenuto ormai incapace di fissarsi sulle realtà immutabili e si trova assolutamente bisognoso di purificare lo sguardo interiore: e la fede, specialmente quella concernente l'abbassamento del Verbo fatto uomo per la nostra salvezza, in quanto atto di umile e fiduciosa obbedienza e sottomissione all'autorità di Dio nonché di riconoscimento della trascendenza della verità, contribuisce in modo decisivo a realizzare tale purificazione del → cuore, abilitando a contemplare (*intelligere, videre*) le cose divine e consentendo così il passaggio dal temporale all'eterno (cfr. inoltre, *De ordine* II, 20,52; *De utilitate credendi* 16,34; *De fide et symbolo* 9,20; *Confessiones* VI, 4,6; *De Trinitate* I, 1,1; IV, 18,24 e VIII, 4,6). Proprio per questa sua dimensione anche morale ed esistenziale, la priorità della fede, durante la vita terrena, non si esaurisce allora in un fatto puramente cronologico e quindi transitorio: essa in realtà dovrà corrispondere ad un atteggiamento stabile del cuore dell'uomo (una virtù), che lo renda permanentemente aperto e docile alla rivelazione di Dio e, in definitiva, alla verità intera; si tratterà, inoltre, della «fede operante per mezzo della carità» (*Gal* 5,6; cfr. *Enchiridion* 2,8), che dispone non soltanto a *credere Deum* o *Deo*, ma soprattutto a *credere in Deum* (cfr. *Enarrationes in Psalmos* 130,1; *Tractatus in Iohannem* 29,6), con un'adesione personale che mantenga saldi nella verità raggiunta (cfr. TeSelle, *Credere*, 1996; TeSelle, 1999, pp. 347-350).

b) *La priorità della ragione.* D'altra parte, però, la stessa affermazione su di una precedenza temporale e metodologica della fede include, in Agostino, la simultanea convinzione circa una priorità "reale" della conoscenza razionale e intellettuale (cfr. *De ordine* II, 9,16; *De vera religione* 24,45; *Epistula* 120, 2,8), dal momento che l'obiettivo ultimo della mente umana resta comunque sempre la comprensione («*ut intelligas*»). Ciò implica, innanzitutto, che la fede non potrà identificarsi con il livello supremo o il gradino finale del nostro cammino conoscitivo (cfr. *Enarrationes in Psalmos* 8,6): per l'ipponate, infatti, non soltanto nella vita eterna — cioè, nella situazione della pienezza antropologica, quando, secondo la stessa rivelazione, noi semplicemente contempleremo la verità (cfr. *Enarrationes in Psalmos* 73,25 e 109,8) —, ma già anche su questa terra, la meta cui ambire rimane sempre l'intelligenza della verità, preludio della visione ancorché premio e frutto della fede stessa (cfr. *Sermo* 126, 1,1). Il desiderio spontaneo di capire risponde così al dinamismo interno allo stesso credere (cfr. *De Trinitate* XV, 28,51; *Sermo* 272; *Epistula* 120, 1,3-5) ed esso deve essere anzi incoraggiato e sviluppato: donde l'appassionato invito del vescovo d'Ipbona: «*intellectum valde ama*»! (*Epistula* 120, 3,13). In secondo luogo, e come conseguenza di ciò, questa priorità "reale" — ontologica ed assiologica — della conoscenza intellettuale comporta parimenti che Agostino consideri ineludibile e moralmente doveroso — almeno per chi ne sia capace — anche l'approfondimento razionale della verità in un primo momento soltanto creduta, con l'eventuale applicazione, quindi, di tutti i procedimenti dialettici della ragione dimostrativa (cfr. *De Trinitate* libb. V-VII), nella misura in cui ciò si configura come via o strumento che aiuti a raggiungere l'intelligenza più profonda possibile di quanto si è accolto per fede (cfr. *Retractationes* I, 9,1).

Sotto un altro aspetto, si può parlare inoltre di una certa "priorità" anche temporale e metodologica della stessa ragione, speculare a quella corrispondente della fede («*intellige ut credas*»). Ciò è dovuto non solo all'inalienabile copresenza del momento razionale all'interno dell'atto di credere (cfr. *De spiritu et littera* 31,54; *Epistula* 147, 3,8 e 16,40) — poiché credere è sempre un «*cum assensione cogitare*» (*De praedestinatione sanctorum* 2,5) —, ma ancor prima all'esigenza insopprimibile per la quale il soggetto conoscente, per produrre il suo assenso, deve scorgerne anteriormente la ragionevolezza valutando l'attendibilità dell'autorità a cui presta fede (cfr. *De vera religione* 25,47; *Epistula* 147, 2,7 e 16,39-40; *De praedestinatione sanctorum* 2,5): senza di ciò, non sarebbe possibile il vero credere, ma si scivolerebbe nella *credulitas* — da Agostino risolutamente rifiutata — o nel semplice *opinari* (cfr. *De utilitate credendi* 9,22 e 11,25). La ragione, in tal senso, svolge un insostituibile compito, non soltanto inevitabilmente preparatorio, ma anche critico e di vigilanza per preservarci da una fede falsa, superstiziosa o non sufficientemente fondata (cfr. *Epistula* 120, 1,2; Lehrberger, 1988).

Per tutto questo, il vescovo d'Ipbona metterà energicamente in guardia sia contro l'atteggiamento razionalista di chi rifiuta orgogliosamente l'aiuto indispensabile della fede per arrivare alla verità (cfr. *De Trinitate* I, 1,1), sia contro il → fideismo rinunciatario e timoroso della ragione (cfr. *Epistula* 120, 1,3 e 3,13); e di questa duplice preoccupazione, per il resto, l'intera sua grande opera teologica è un'ampia e ininterrotta conferma.

4. *Circolarità, complementarità e unità tra fede e ragione in ordine alla intelligenza della verità.* Si può allora dire che, per Agostino, come l'adesione all'autorità della fede non è mai un'abdicazione

della ragione, ma resta anzi un atto profondamente e intrinsecamente ragionevole, così pure la ricerca da parte della ragione (con l'impiego di tutti i suoi strumenti) per giungere all'intelligenza delle verità proposte dalla fede non si realizza mai al di fuori di quest'ultima né la rende superflua, ma avviene e rimane, per così dire, all'interno del suo orizzonte ermeneutico: occorrerà allora parlare sempre di una fede ragionevole e intelligente e di una ragione e di una intelligenza credenti. Il maggiore e più durevole contributo agostiniano circa il modo di concepire le relazioni fra la fede e la ragione ci sembra, pertanto, che si dovrà riconoscere proprio nella principale conseguenza che fluisce dalla analisi di quella duplice priorità, cioè, nell'individuazione di un "rapporto circolare", non conflittivo ma armonioso, esistente tra la fede e la ragione, che ne evidenzia la complementarità e l'unità dinamica — nonché, per così dire, la mutua immanenza — e alla cui luce entrambe si richiedono obbligatoriamente e si ritrovano reciprocamente alleate per far pervenire l'uomo alla superiore "intelligenza della verità" (cfr. *De vera religione* 24,45), cioè alla "sapienza", condizione del suo compimento integrale: la "beatitudine".

Ciò non vuol dire che nell'opera di Agostino non si possano distinguere le competenze della fede da quelle della ragione e le rispettive modalità conoscitive (cfr. *Soliloquia* I, 3,8; *De animae quantitate* 7,12; *De magistro* 11,37): in particolare, negli scritti dell'Ipponate possiamo trovare indicate numerose verità, anche d'ambito religioso, di cui si offre una dimostrazione perfettamente razionale o almeno se ne afferma la possibilità (cfr., ad esempio, sull'immortalità dell'anima: *De immortalitate animae*; sull'esistenza di Dio: *De libero arbitrio* II, 3,7-15,40; o sul fine ultimo: *De moribus* I, 1,1ss; sulla creazione dal nulla: *De Genesi ad litteram* I, 14,28; ecc.); e, inoltre, in numerose occasioni, Agostino ammetterà che perfino alcuni filosofi pagani, soprattutto i "platonici", pur al di fuori della rivelazione storica, sono tuttavia riusciti a cogliere fondamentali conoscenze d'ordine sapienziale (cfr. *De vera religione* 3,3; *Confessiones* VII, 9,13-17,23; *De civitate Dei* VIII, 1-12), a conferma peraltro delle parole della *Lettera ai Romani* (cfr. *Rm* 1,20ss) tante volte meditate e commentate dal nostro autore (cfr. Madec, 1962).

D'altra parte, però, per Agostino, alla luce della "dottrina della illuminazione" (cfr. *De Trinitate* XII, 15,24; *De Genesi ad litteram* XII, 31,59), se una qualche verità immutabile ed eterna (e pertanto in relazione con la sapienza e la beatitudine) viene mai colta dalla mente, essa comunque dovrà sempre ricondursi al Verbo eterno che illumina ogni uomo e che si è incarnato e ci ha riscattati in Gesù Cristo — il quale è in modo inseparabile nostro Creatore e nostro Redentore, autore della natura e della grazia, della luce naturale e di quella divina, della ragione e della fede (cfr. Madec, 1975) —, trattandosi in definitiva di un suo dono. In secondo luogo, l'Ipponate è comunque fermamente convinto che la storia del pensiero e delle civiltà, oltre che quella degli individui e la sua personale, abbia mostrato — e continui a farlo — l'impotenza della ragione ad arrivare in maniera completa, stabile ed efficace, con le sue sole risorse, alle verità salutari; e anche laddove queste siano state intraviste o conosciute al di fuori dell'orizzonte credente, non si è tuttavia saputo rendere grazie al loro Autore né riconoscere il modo e il mezzo per possederle e per vivere in esse in maniera coerente e permanente, poiché non si è seguita la unica Via percorribile, che esclusivamente si trova nel Verbo Incarnato e Crocifisso, cioè, in Cristo Mediatore, a cui si può aderire solo per la fede (cfr. *Confessiones* VII, 9,13ss; *De Trinitate* XIII, 19,24). Infine, e in collegamento con quanto visto, occorrerà non dimenticare che in Agostino il problema della distinzione degli ambiti della fede e della ragione non è posto come lo sarà in epoca successiva (cfr. Gilson, 1983, pp. 49ss; Grabmann, 1930); l'Ipponate, cioè, non è mosso in primo luogo dalla preoccupazione di delimitare o circoscrivere ciò che appartiene come proprio alla ragione (e che essa può raggiungere con le proprie forze) e ciò che esclusivamente può essere conosciuto con la fede (e che alla ragione resta solo da approfondire): quel che interessa ad Agostino è infatti arrivare alla intelligenza della verità e al possesso della sapienza, per giungere così alla beatitudine salvifica, e, una volta che egli ha individuato nella fede e nella ragione le due forze e le due vie, entrambe diversamente necessarie, per cogliere questa meta — già in parte in questa vita e poi pienamente nell'altra —, la questione per lui prioritaria sarà riuscire ad attingere tutto ciò che risulti utile allo scopo, da qualunque delle due fonti provenga, mentre apparirà soltanto secondario (il che non vuol dire, però, trascurabile o disatteso) stabilire i confini intercorrenti fra l'una e l'altra. Per tutto questo, non troveremo in Agostino un atteggiamento di preoccupata o gelosa difesa delle prerogative della ragione dimostrativa, dal momento che la fede non verrà vista mai come una mortificante concorrente, bensì come l'ausilio indispensabile donatoci da Dio perché la ragione stessa trovi ciò cui è costituzionalmente vocata; e, d'altra parte, l'approfondimento e il progresso apportati dalla ragione in ordine alla intelligenza della verità saranno auspicati come intrinsecamente necessari e non verranno di per sé guardati con sospetto come una minaccia per la fede.

Possiamo allora concludere dicendo che, nel modo in cui Agostino concepisce il rapporto fra la fede e la ragione, predomina la prospettiva "sintetica" su quella "analitica", la sottolineatura dell'unità vitale ed esistenziale della persona — che crede, ragiona e comprende — piuttosto che l'accentuazione della distinzione; questo orientamento preferenziale riappare anche in quella tendenza del pensiero agostiniano, in buona parte ricevuta dalla tradizione patristica a lui antecedente, a non disgiungere parimenti il momento razionale e speculativo da quello morale e pratico, la ricerca della verità e della sapienza da quella del bene e della felicità, la conoscenza dall'amore, la fede dalla carità.

III. La sapienza e la scienza e il loro rapporto con la fede

Quanto finora osservato, mostra che il rapporto fra la fede e la ragione è espressamente e diffusamente trattato da Agostino soprattutto in relazione al problema su come raggiungere quelle verità che abbiano una connessione più immediata con la dimensione religiosa dell'uomo e con la salvezza e, quindi, riguardo al modo di arrivare alla sapienza e alla beatitudine: in definitiva, quelle che concernono Dio e l'anima (cfr. *De ordine* II, 18,47; *De Trinitate* IV, *proem.*). Tuttavia, i principi ivi emersi troveranno un'analoga applicazione quando si tratti di altre realtà che, seppur in maniera meno prossima, tuttavia mantengono un certo riferimento alla fede, come è il caso di alcune conoscenze "scientifiche" in particolare, nonché delle scienze in generale (intese anche nel significato più vicino possibile a quello moderno del termine, non già dal punto di vista del metodo, ma, almeno in parte, dell'oggetto). A questo proposito, è però necessario introdurre previamente un altro binomio presente negli scritti agostiniani, quello di *sapientia* e *scientia*, già in qualche modo anticipato dalle precedenti riflessioni: la sua considerazione, insieme a quanto si è già detto a proposito dell'articolarsi di fede e ragione, consentirà di inquadrare poi adeguatamente le dinamiche esistenti tra la fede e le "scienze" particolari.

1. *Sapienza e scienza (ovvero ragione sapienziale e ragione scientifica)*. Questa coppia di termini si trova particolarmente analizzata nel *De Trinitate* (cfr. i libri XII-XIV) e riguarda il rapporto fra le due modalità o funzioni della ragione umana, nel suo più ampio significato di *mens* o spirito dell'uomo, caratterizzate appunto con i nomi di sapienza (*sapientia*) e di scienza (*scientia*). Tale distinzione — in parte corrispondente a quella fra *intellectus/intelligentia* e la *ratio*, sebbene, nei confronti di essa, più elaborata e comprensiva — è, prima ancora che epistemologica, metafisica, giacché trova il suo fondamento nella struttura gerarchica dei diversi gradi della realtà, cioè, nella differenza esistente fra ciò che è eterno e immutabile e quel che è temporale e mutevole: fra questi due livelli, come in una zona intermedia, si situa l'anima umana, partecipe di entrambi quei piani dell'essere (cfr. *Enarrationes in Psalmos* 145,5; O'Daly, 1988, pp. 60-62; Nash, 1999, pp. 885-886). Quantunque Agostino non mantenga neppure in questo caso una terminologia fissa o univoca (cfr. Marrou, 1987, Appendice, Nota B, pp. 453ss), tuttavia con *sapientia* egli tende ad indicare l'attività della parte eccelsa della mente, cioè, la ragione superiore (*ratio superior*), il cui oggetto è la contemplazione amorosa delle verità o realtà eterne ed immutabili, e con *scientia* l'attività della parte subalterna o ragione inferiore (*ratio inferior*), che, invece, ha il proprio ambito nell'azione e il cui oggetto di conoscenza è costituito da verità o realtà temporali e mutevoli (cfr. *De Trinitate* XII, 1,1-4,4; XIII, 1,1; XIV, 1,3; ecc.; cfr. anche Gilson, 1983, pp. 137-148). Di conseguenza, la "scienza", così intesa, risulta oggettivamente subordinata alla "sapienza" (cfr. *De Trinitate* XII, 7,10 e 15,25), ma, simultaneamente, poiché il tempo e il mutamento sono elementi costitutivi della storicità dell'uomo, durante questa vita terrena essa rimarrà ordinariamente una via obbligata per raggiungere la sapienza stessa (cfr. *ibidem*, XII, 14,21; XV, 12,21): occorrerà, piuttosto, vedere il "modo" corretto in cui percorrerla.

La distinzione fra la *sapientia* e la *scientia* si intreccerà, allora, con un'altra, anch'essa basilare, quella esistente fra il *frui* e l'*uti* (cfr. *De doctrina christiana* I, 3,3-4,4 e *passim*) — tra l'amore di "fruizione" e l'amore di "uso" — che della prima rivela la prospettiva etica e morale: solo la sapienza, infatti, concerne le realtà oggetto di fruizione, quelle, cioè, che sono da cercarsi ed amarsi per se stesse e senza altro scopo e nel cui possesso si trova la beatitudine (cfr. *De libero arbitrio* II, 13,36); la scienza, invece, abbraccia l'ampissimo campo delle realtà oggetto d'uso, cioè, le cose che, in quanto temporali e mutevoli, sono da perseguirsi non per se stesse, ma in ordine a quelle proprie della sapienza (cfr. *De Trinitate* XII, 12,17; 13,21 e 14,22); la conoscenza sapienziale, pertanto, non avrà altro fine che se stessa (cfr. *ibidem* XIII, 1,1), mentre la conoscenza scientifica, per rispettare davvero la sua natura, dovrà essere finalizzata in un modo o nell'altro alla precedente (cfr. *ibidem* XII, 7,10-15,25); diversamente essa si potrebbe convertire nella *curiositas* (cfr. *Confessiones* X, 55-56; *De Trinitate* IV, *proem.*) o nella «scienza che gonfia» di cui parla l'Apostolo (cfr. *1Cor* 8,1), capace di trascinare il soggetto nella *cupiditas*, cioè, in quell'amore disordinato e, in

fondo, idolatrico che scambia il mezzo per il fine: così facendo, però, essa si rivolgerebbe ultimativamente contro l'uomo stesso, poiché contribuirebbe a degradarlo nella scala dell'essere, impedendogli di pervenire al suo compimento finale (cfr. *De Trinitate* XII, 11,16 e 14,21).

La dialettica fra la sapienza e la scienza esigerà pertanto l'ordine dell'amore (*ordo dilectionis*) all'interno del quale emerge il primato della carità verso Dio e verso il prossimo, cioè verso le altre persone, le uniche che possono essere oggetto di fruizione — seppur *in Domino* — e, quindi, di vero amore, in quanto e nella misura in cui esse sole sono chiamate a condividere la beatitudine divina (cfr. *De doctrina christiana* I, 23,22ss e 33,37ss): la scienza agostiniana, proprio per essere subordinata alla sapienza, apparirà allora anche e inseparabilmente orientata alla carità, nonché da essa regolata e misurata (alla luce di *1Cor* 8,1; cfr. *De Trinitate* XII, 14,21; *De doctrina christiana* II, 41,61ss).

Queste distinzioni, pur richiamando, almeno in parte, un retroterra metafisico platonico (cfr. *De Trinitate* IV, 18,24), per Agostino ricevono comunque autorevole conferma soprattutto dalle Scritture (cfr. *1Cor* 12,7-8; *Ef* 3,19; *Col* 2,2-3) e ritrovano il loro più profondo ed ultimo radicamento alla luce del mistero di Cristo. Questi, infatti, essendo il Verbo Incarnato — l'eterno entrato nel tempo, l'immutabile fattosi mutevole, l'invisibile apparso visibile, il Dio divenuto Uomo — si è manifestato simultaneamente come «la nostra scienza e la nostra sapienza» (cfr. *De Trinitate* XIII, 1,2 e 19,24; cfr. Madec, 1975), colui nel quale l'umanità ci si è rivelata cammino per giungere alla divinità (al Dio Trinità): in maniera analoga, la scienza temporale sarà chiamata a servire da "via" perché possiamo giungere alla sapienza eterna, alla carità che supera ogni conoscenza.

2. *La fede in rapporto alla sapienza e alla scienza (ovvero alla ragione sapienziale e alla ragione scientifica)*. Alla luce del precedente paradigma, espressione pienamente matura del pensiero dell'Ipponate, converrà allora rivedere come si configura in lui il rapporto della fede nei confronti della ragione (*mens*), qualora questa venga colta più specificatamente secondo la duplice modalizzazione di *ratio superior* (ragione sapienziale) e *ratio inferior* (ragione scientifica), e, quindi, di *sapientia* e *scientia*: all'interno di tale contesto, infatti, si potranno precisare meglio le relazioni della fede con le scienze particolari.

Agostino osserva innanzitutto che la fede, da un punto di vista soggettivo — *fides qua creduntur* — per il suo carattere temporale — per il fatto, cioè, di aver in noi un inizio (nella giustificazione) e una fine (nella visione beata) —, sarà compresa nell'ambito della *scientia* piuttosto che in quello della *sapientia*, mentre, per il suo contenuto — *ea quae creduntur* —, essa risulterà necessariamente coinvolta con entrambe le dimensioni della ragione, a seconda che ciò in cui si crede riguardi le realtà eterne e immutabili o, viceversa, quelle temporali e mutevoli (cfr. *De Trinitate* XIII, 1,1-4 e 2,5; XIV, 1,3-2,4); da questo punto di vista, si dovrà allora distinguere fra una *fides spiritalis et aeterna* e una *fides historica et temporalis* (cfr. *De vera religione* 50,99; *De diversis quaestionibus* LXXXIII, q. 48; *De Trinitate* XIII, 1,2).

Oggetto della *fides spiritalis et aeterna* saranno quindi le verità rivelate di ordine sapienziale, concernenti, cioè, quel che non è sottoposto a mutamento. Nella vita terrena, esse rimangono sempre all'interno di un orizzonte di fede, non però allo stesso modo degli eventi storici e meno ancora in maniera esclusiva: infatti, alcune di esse (vedi *supra*, II.4), benché abitualmente in primo luogo credute, possono comunque essere argomentate e perfino dimostrate dalla ragione, che dispone in tal modo alla loro intelligenza; altre, invece, superando di per sé stesse la capacità della mente umana, dovranno essere attinte sempre dalla e nella fede, risultando tuttavia anch'esse suscettibili di un'ulteriore e doverosa indagine razionale. In quest'ultimo caso, però, l'intelligenza che ne possiamo ottenere sarà parziale, giacché destinata a trasformarsi in piena visione solo nella vita eterna (cfr. *Epistula* 120, 2,9-12). Queste verità, che sono simultaneamente proprie sia della *sapientia* che della *fides spiritalis et aeterna*, corrisponderanno anche a quelle a cui ambisce la *verissima philosophia* (cfr. *De Academicis* III, 19,42; *De ordine* II, 5,16), la filosofia, cioè, vista nella sua funzione autentica ed eccellente, allorché si occupa del mondo intellegibile, immutabile ed eterno e si qualifica così a pieno titolo come *amor sapientiae* (cfr. *De Trinitate* XIV, 1,2; *De civitate Dei* VIII, 1).

Il campo della *fides historica et temporalis*, invece, abbraccia soprattutto gli avvenimenti della storia della salvezza, ai quali noi possiamo aderire soltanto sulla base dell'autorità che li rivela e di cui la ragione si deve limitare ad analizzare il significato, verificare la credibilità e riconoscere la convenienza (ad esempio, l'incarnazione redentrice del Verbo, la risurrezione della carne, ecc.). Queste realtà (passate, future o, in ogni caso, ancora a noi nascoste) — che, dal punto di vista del modo in cui possono essere conosciute (cioè, solamente attraverso la testimonianza d'altri) sono

anche quelle che ricadono più propriamente sotto il dominio della fede (cfr. *De vera religione* 50,99; *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 48; *De Trinitate* XIII, 1,2) —, in quanto storiche, sensibili e temporali, rientrano naturalmente nel territorio della *scientia* agostiniana. L'ambito di quest'ultima, però, è molto più ampio di quello circoscritto dai contenuti della *fides historica et temporalis*, poiché include le altre innumerevoli conoscenze — sempre d'ordine temporale — che sono materia propria delle distinte discipline umane e che "di per sé" non riguardano il messaggio della rivelazione. Tale più vasto campo, tuttavia, risulta essere anch'esso in connessione con la fede almeno per un duplice motivo: innanzitutto, e ancorché indirettamente, nella misura in cui le "scienze" così intese dovranno essere comunque ordinate alla sapienza, punto d'arrivo e aspirazione finale della fede stessa; in secondo luogo, e più immediatamente, in quanto tali discipline si troveranno in vario modo in rapporto con l'interpretazione delle Scritture: alcune di esse infatti forniranno la strumentazione formale necessaria per l'esegesi (ad esempio, le scienze della parola o del numero), altre, invece, tra le realtà temporali e mutevoli che competono al loro studio (i fatti naturali, storici, ecc.), comprenderanno insegnamenti contenuti pure nei testi biblici, come, ad esempio, i particolari cosmologici del racconto della creazione, le descrizioni di fenomeni naturali o straordinari, le circostanze di certi eventi della storia della salvezza, ecc. Alla luce di questa duplice modalità di relazione — in ordine, cioè, alla sapienza e alla interpretazione delle Scritture —, si inquadrono più frequentemente i rapporti fra la fede e le scienze particolari (vedi *infra*, IV) e, in un tale contesto, potrà anche intendersi adeguatamente il senso dell'affermazione agostiniana secondo la quale la vera *scientia*, degna di essere coltivata, dovrà in definitiva essere quella posta *al servizio della fede* (cfr. *De Trinitate* XIV, 1,3).

IV. La fede e le "scienze"

Il rapporto più specifico fra la fede e le "scienze" particolari è da situarsi pertanto all'interno di quella complessa dialettica esistente fra la *sapientia* e la *scientia*, nonché fra la *fides* e questi due settori della *ratio*, così come essa viene prospettata specialmente nel *De Trinitate* XII-XIV, in continuità, peraltro, con la più generale trattazione dell'articolarsi della fede e della ragione che caratterizza l'intera opera agostiniana. Se cercassimo, però, una più concreta e dettagliata tematizzazione di quel rapporto (in riferimento, quindi, all'orientamento delle diverse discipline alla sapienza e alla interpretazione biblica), occorrerà volgere la nostra attenzione sia alle volte in cui l'ipponate ha avuto modo di presentare esplicitamente, ad un livello programmatico, il suo progetto globale di cultura cristiana (*De ordine* e *De doctrina christiana*), sia alle occasioni in cui egli, nel suo lavoro di esegeta, si è trovato a confrontare i risultati delle scienze di allora, specialmente di quelle naturali, con le affermazioni delle Scritture (*De Genesi ad litteram*).

1. *Il ruolo delle "scienze" nel progetto di cultura cristiana.* Già nei mesi immediatamente successivi alla conversione, e in attesa del battesimo, Agostino aveva elaborato un primo programma di educazione, le cui linee fondamentali verranno disegnate nel *De ordine* (386); esso, poi, ha ricevuto una più completa configurazione nel *De doctrina christiana*, iniziato agli esordi dell'attività episcopale ma portato a termine molto tempo dopo (396-427): tra le due esposizioni si nota indubbiamente una evidente evoluzione (cfr. Marrou, 1987, pp. 269-298) insieme, però, ad una immutata ispirazione di fondo (cfr. Lorenz, 1955/6), riscontrabile anche in altre più brevi e analoghe sintesi presenti nei suoi scritti (cfr., ad esempio, *De quantitate animae* 33,72; *De civitate Dei* XXII, 24) e, comunque, in sostanziale sintonia con le concezioni del *De Trinitate*.

a) *Le "scienze" al servizio della sapienza (il progetto del "De ordine").* Nei mesi successivi alla sua conversione, Agostino aveva già pensato di approntare una vera e propria "enciclopedia delle scienze" (in particolare, delle discipline liberali), nell'ambito di un ampio progetto di rifondazione del ciclo educativo in chiave sapienziale cristiana (cfr. *Retractationes* I,6); di questa enciclopedia Agostino riuscirà a scrivere, nel 387, soltanto il *De grammatica*, poi perduto, e, fra il 387 e il 390 circa, i sei libri del *De musica* dedicati al ritmo, mentre delle altre discipline (*De dialectica*, *De rhetorica*, *De geometria*, *De aritmetica* e *De philosophia* — che avrebbe sostituito il *De astronomia* —, nonché dei restanti libri del *De musica* sulla melodia) poté delineare appena un abbozzo (cfr. Pizzani, 1987). Fornirà comunque il profilo del suo disegno nel *De ordine* (cfr. quanto sviluppato in II, 9,26-20,54), una delle sue prime opere, compresa tra i dialoghi di Cassiciaco.

In questo scritto, l'esposizione del sistema delle scienze prende le mosse dalla distinzione fra "contemplazione" ed "azione" (cfr. II, 8,25), alle quali si ricollegano rispettivamente la *eruditio* — ovvero l'insieme delle cognizioni necessarie per giungere alla conoscenza dell'anima e di Dio e, quindi, alla vera *philosophia* — e la *vita* — cioè, il comportamento morale in necessaria armonia con l'aspirazione alla verità —. Alla *eruditio* si accede a sua volta per mezzo sia dell'*auctoritas* (umana e divina) che della *ratio*, ma, in questo dialogo, lasciando momentaneamente da parte la via

dell'autorità, Agostino si sofferma soprattutto sull'itinerario della ragione e, più concretamente, sull'*ordo studiorum* che questa deve seguire in vista della contemplazione anelata: esso è costituito dall'insieme strutturato delle diverse discipline o attività segnate dal sigillo della razionalità e riflette il percorso anche storico dello spirito umano nel suo graduale cammino verso la meta. Proprio all'interno di questa cornice, si situa allora la prima presentazione delle varie scienze, collocate secondo uno schema ascensionale in corrispondenza all'incedere ideale della *ratio*: si comincia, pertanto, da quelle che riguardano l'ambito più corporeo (le *artes* estetiche e tecniche) e si passa, poi, alle *disciplinae liberales*, già scagionate in qualche modo dall'eccessivo riferimento all'utilità materiale e riguardanti la scienza della parola — cioè, la grammatica, la dialettica e la retorica — e la scienza del numero — cioè, la musica, la geometria e l'astronomia, con la quale siamo già introdotti alla conoscenza del "numero in sé" ovvero all'aritmetica —; in questo modo ci si dispone finalmente alla contemplazione beata (*beate contemplari*), compito proprio della vera *philosophia* (cfr. II, 16,44ss). In questo contesto, e a proposito più specificatamente delle discipline liberali, il futuro vescovo d'Ippona rielabora elementi e suggestioni della tradizione a lui anteriore, dove sembrano confluire diverse componenti, da quella platonica e neoplatonica a quella pitagorica, ma su cui ha esercitato un decisivo influsso l'opera di Varrone (cfr. Fussl e Pingree, 1999). Ciò che in ogni caso si nota è che Agostino, nonostante la sua originaria formazione fosse stata primariamente orientata alla retorica, subordina fin da questa opera iniziale tutte le discipline, sia quelle letterarie che quelle matematiche — e a maggior ragione le altre conoscenze più legate ai corpi visibili —, alla ricerca e all'amore della "sapienza contemplativa" (cfr. Marrou, 1987, pp. 148-276): le varie scienze sono così viste principalmente come una preparazione ed una propedeutica perché il soggetto possa avere la strumentazione adeguata e realizzare l'allenamento necessario (*exercitatio animi*) per passare dalle realtà corporali a quelle incorporee (*De musica* VI, 1,1; *Retractationes* I,6; cfr. Marrou, 1987, pp. 239-276) e il loro ruolo, all'interno del progetto enciclopedico, si iscrive già, sia pure implicitamente, in quella dialettica fra la scienza e la sapienza poi ampiamente sviluppata nel *De Trinitate*.

Le discipline "scientifiche" ricevono così, proprio a motivo della loro strumentalità in ordine al raggiungimento dell'unico fine dell'uomo — quella verità integrale a cui conducono sia la via della ragione sia la via della autorità — un indubbio, quantunque limitato, riconoscimento, vedendosi pertanto assicurato un segnalato posto d'onore in questo primo modello di *paideia* cristiana delineato dal nostro autore.

b) *Le "scienze" al servizio dell'interpretazione delle Scritture (il progetto del "De doctrina christiana")*. La seconda ampia esposizione del sistema delle scienze si ha in un'opera ascrivibile invece alla fase più matura della produzione agostiniana, il *De doctrina christiana* (396-427), manuale che spiega come interpretare le Scritture e quindi espone il contenuto. In essa, Agostino, già vescovo, pur avendo di mira in primo luogo la formazione del predicatore, sembra però rivolgersi più in generale all'intellettuale credente, al quale si propone di offrire, in modo ben più esplicito che non nel *De ordine*, una sorta di "manifesto" della cultura cristiana (cfr. Marrou, 1987, p. 342 e, più in generale, pp. 277-440), adesso pienamente centrata sulla Parola di Dio e nella cui prospettiva le varie discipline vengono riconsiderate in quanto e nella misura in cui servono all'interpretazione biblica, considerata ormai la "scienza" davvero indispensabile e, in un certo senso, sufficiente.

In quest'ottica, abbiamo nel *De doctrina christiana* una nuova presentazione e valutazione di quei saperi umani coltivati anche dai pagani (cfr. II, 19,29-39,58): l'Ipponate passa così in rassegna i vari campi dello scibile umano, cominciando innanzitutto dagli *instituta*, cioè, dalle arti d'istituzione umana, di cui alcune sono giudicate superstiziose e nocive, altre superflue e voluttuarie, altre ancora invece socialmente utili e pertanto non trascurabili; si esaminano quindi gli *inventa*, ovvero quelle "scienze", frutto di investigazione e di scoperta, che dipendono dalle percezioni sensibili e che si riferiscono al passato (la storia), al presente (le scienze naturali) o alla previsione del futuro (l'osservazione del moto degli astri — intesa comunque non come astrologia, bensì in quanto attività scientifica capace di fornire informazioni vantaggiose per il lavoro degli uomini — nonché altre minori arti corporali); si arriva infine alle "scienze" del ragionamento e del numero, le quali sostanzialmente coincidono con le *disciplinae liberales* già descritte nel dialogo di Cassiciaco e per il cui studio si raccomanda adesso la moderazione, senza tuttavia con ciò rinnegarne il valore. A queste scienze si aggiungono poi altre più legate di per sé all'interpretazione biblica, come la linguistica, l'onomastica e la numerologia (cfr. *ibidem* II, 39,58-59). Riguardo infine alla *philosophia* dei pagani (in particolare dei platonici), per tutto ciò che di vero e compatibile con la fede essa contenga, l'intellettuale cristiano è incoraggiato da Agostino a servirsene senza timore e senza scrupolo, ad imitazione dei precedenti dottori della Chiesa, dal momento che, in realtà, quanto di valido si possa trovare in quegli insegnamenti, nella misura in cui procede dalla

provvidenza divina, apparterrà anche di diritto al fedele, che se ne può pertanto legittimamente appropriare così come gli Ebrei fecero con l'oro e l'argento degli Egizi (*spoliatio Aegyptiorum*) (cfr. *ibidem*, II, 40,60-61).

Lo schema — che anche in tal caso ristruttura originalmente vari motivi classici, denotando un'ancor più evidente presenza varroniana (cfr. Fussl e Pegree, 1999) — è più articolato del precedente, rispetto al quale introduce inoltre significativi cambiamenti; ma soprattutto, come si diceva, emerge adesso una nuova e più radicale esigenza di unificazione dei saperi umani attorno e subordinatamente alla interpretazione delle Scritture (cfr. *De doctrina christiana* I, 36,40), in modo tale che le diverse scienze si configurano ormai non tanto come preparatorie e propedeutiche all'itinerario percorso dalla *ratio* verso la sapienza e la beatitudine — e in qualche modo "parallelamente" alla via della autorità —, quanto in primo luogo al servizio immediato della fede. Con ciò diventa esplicita la volontà di ridimensionare il giovanile entusiasmo per lo studio delle discipline profane (cfr. *ibidem* II, 39,58). Tuttavia, se è vero che, dall'articolata proposta agostiniana, alcuni crederanno di poter ricavare autorevoli inviti ad alimentare un atteggiamento diffidente verso le scienze, che farà loro auspicare un uso quanto mai ridotto di esse (cfr. Gilson, 1983, p. 148), cionostante, il ribadito riconoscimento della utilità e, in alcuni casi, della necessità dello studio di molte di quelle dottrine, sia pure ai fini dell'interpretazione biblica, farà entrare quest'ultime di diritto nel quadro della cultura cristiana e, dato il peso e l'influenza esercitata da tale modello agostiniano durante i secoli futuri, ciò contribuirà in maniera non indifferente, e solo apparentemente paradossale, a garantire alla ricerca scientifica una piena, seppur "relativa", accoglienza all'interno del mondo medievale (→ SCIENZA, ORIGINI CRISTIANE). Così si è potuto legittimamente affermare che «sotto la protezione della grande autorità agostiniana, il medioevo ha visto svilupparsi in seno alla cultura cristiana i valori propriamente umani, il gusto per la ricerca scientifica, la curiosità per le conoscenze di ogni ordine, tutto ciò che, in una parola, doveva generare la nostra cultura moderna» (Marrou, 1987, p. 337; cfr. Gilson, 1983, p. 148).

Ciò che rimane in ogni caso costante in Agostino, all'interno di tutto il suo itinerario intellettuale, è la concezione gerarchica delle varie arti e "scienze", disposte secondo un ordine epistemologico che rispecchia quello metafisico e valutate in base al loro diverso orientamento al fine, che, in ultima analisi, resta sempre la *sapientia* fonte di beatitudine; ad essa, infatti, è comunque indirizzata anche quella *scientia* — frutto maturo e desiderato dello studio delle Scritture nonché dono dello Spirito —, che coincide ultimativamente con la conoscenza del superiore amore di Cristo (cfr. *De doctrina christiana* II, 7,10-11 e 41,62-63), nostra scienza e nostra sapienza (cfr. *De Trinitate* XIII, 1,2 e 19,24; cfr. Madec, 1975).

2. *La fede e le "scienze" nell'interpretazione delle Scritture.* Se quanto detto prima mostra quale sia la funzione attribuita programmaticamente alle scienze da Agostino all'interno di un progetto globale di cristianizzazione della cultura, rimane ancora da accennare a come, più concretamente, si relazionino la fede (in particolare, la *fides historica et temporalis*) e le scienze (specialmente quelle naturali) quando ciò che è contenuto nelle Scritture, Parola Dio, riguardi dottrine insegnate anche dalle discipline umane; e, in modo particolare, allorché sembri emergere un contrasto fra le affermazioni bibliche e i dati "scientifici". Come si è detto, ciò può riguardare molti ambiti, ma risulta singolarmente significativo e sufficientemente esemplare in riferimento alle verità naturali di tipo cosmologico legate al racconto genesiaco della creazione, trattate più diffusivamente nel *De Genesi ad litteram*, opera anch'essa della piena maturità dell'ipponate (400-415), donde emergono alcuni principi esegetici ed ermeneutici (cfr. Penna, 1988; McMullin, 1999) che riflettono e concretizzano quel più ampio modo di concepire il rapporto fra la fede e la ragione di cui abbiamo già parlato (vedi *supra*, II).

Agostino è innanzitutto convinto che le Scritture, ispirate dallo Spirito di Verità (cfr. *De Genesi ad litteram* IV, 34,53), siano d'origine divina e pertanto esclude in modo assoluto che vi possa essere in esse la presenza di qualsivoglia errore o inganno (cfr. *ibidem*, VII, 28,42); la loro autorità, quindi, garantita da Dio stesso (cfr. *ibidem*, I, 1,1), è superiore alla capacità dell'ingegno umano, per quanto grande questo possa apparire (cfr. *ibidem*, II, 5,9). Di conseguenza, e in sintonia con il suo modo di intendere i rapporti fra fede e ragione, anche per quanto riguarda il racconto biblico della creazione o le narrazioni di altri fenomeni naturali contenute nelle Scritture, occorrerà parlare di una "priorità dell'autorità delle Scritture" (cfr. *ibidem*, II, 5,9 e 9,21; *Epistula* 82, 1,3 e 2,5), a cui occorre accostarsi con devozione ed umiltà; allo stesso tempo, però, Agostino rimane fermamente persuaso dell'impossibilità di una reale contraddizione fra l'oggetto del vero credere e quello della vera conoscenza razionale e, quindi, fra l'autentico significato di un passo biblico e quanto possa essere dimostrato da un ragionamento sicuro (*certa ratio*: cfr. *De Genesi ad litteram* II, 9,20-21): allorché ciò sembri verificarsi, sarà d'uopo sforzarsi per armonizzare il racconto scritturistico e il

dato, per così dire, "scientifico" (cfr. *ibidem*, I, 19,38-39; I, 21,41; II, 9,20-21). Naturalmente converrà vigilare che non si tratti in realtà o di una falsa costruzione razionale o di una credenza in fin dei conti superstiziosa. In questo contesto, acquista un rilievo particolare quel principio ermeneutico che invita a considerare che "Dio, attraverso le Scritture, non ha voluto insegnarci le scienze particolari, ma la via della salvezza" (cfr. *ibidem* II, 9,20 e 16,33). Ciò comporterà fra l'altro che, se effettivamente sorgesse una contraddizione e qualora l'ulteriore e serio studio confermasse la probabilità di quanto trasmettono le dottrine umane, risulterà prudente ritornare ad indagare quale possa essere il senso voluto dall'agiografo e in definitiva da Dio stesso, per evitare di imporre come rivelato ciò che è forse solo una interpretazione cattiva, parziale o letteralistica (cfr. *ibidem* VII, 28,42).

Questi criteri agostiniani, se ribadiscono la necessità, l'eccellenza e la priorità del credere, tuttavia rispettano parimenti il legittimo ruolo svolto dalla ricerca "scientifica" e riconoscono il contributo che essa può dare per la conoscenza del contenuto autentico della rivelazione divina — cioè, di quello che Dio ha voluto veramente dire all'uomo — e, talora, per la purificazione critica della stessa fede (soggettiva). Non è un caso che a questi principi agostiniani abbia parzialmente fatto ricorso lo stesso → Galilei per difendersi dalle ingiuste accuse di chi vedeva nelle sue teorie scientifiche un attacco alla verità della Scrittura (cfr. McMullin, 1999). Il magistero della Chiesa Cattolica ne ha ribadito la validità (cfr. Leone XIII, *Providentissimus Deus*; Giovanni Paolo II, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 31.10.1992; *Fides et ratio*, 34). Tale modo di procedere cauto e prudente (che invoca l'umiltà non solo dello "scienziato", ma pure del "teologo") avrà inoltre, per Agostino, il merito di evitare che la fede venga esposta al ridicolo come conseguenza di una lettura che oggi potremmo indicare "fondamentalista" o acritica (cfr. *De Genesi ad litteram* I, 19,38-39; II, 10,23; VII, 28,42); quello di cui Agostino rimane comunque certo è che, se una affermazione biblica riguarda una verità che venga riconosciuta essere parte integrante della regola della fede, come ad esempio la creazione dal nulla e nel tempo di tutte le cose da parte di Dio, nessuna dottrina "scientifica" potrà realmente contraddirla. Proprio in merito al problema del → tempo ed del suo rapporto con la creazione, va ricordata l'affermazione di Agostino — con speculazione che non ha perso d'attualità (→ CREAZIONE, III.2; TEMPO, II.3) — circa la "creaturalità" del tempo e l'eternità trascendente di Dio. Egli contesta così l'obiezione manichea e pagana su una supposta "attività di Dio" prima o in assenza della creazione del mondo: «Tu creasti tutti i tempi, e prima di tutti i tempi tu sei, e senza alcun tempo non vi era tempo» (*Confessiones* XI, 13,16). La materia non fu creata "nel tempo", ma il tempo con essa: «[...] La materia dell'universo fu creata dapprima, e chiamata cielo e terra, perché ne furono tratti il cielo e la terra. Non fu creata dapprima nel tempo, poiché sono le cose formate a esprimere il tempo, mentre la materia era informe e si presenta nel tempo ormai insieme al tempo» (*Confessiones* XII, 29,40; cfr. *De Genesi contra Manicheos* I, 2,3).

I suddetti orientamenti agostiniani, se anche non si possono anacronisticamente interpretare come antesignani di un moderno atteggiamento critico, tuttavia riflettono perlomeno un grande equilibrio e, soprattutto, confermano, relativamente all'articolazione fra la fede e le scienze naturali, quanto più ampiamente affermato circa il carattere circolare, complementare e unitario attribuito da Agostino al rapporto esistente fra la fede e la ragione (non solo sapienziale, ma anche scientifica), entrambe considerate alleate in ordine al raggiungimento della verità.

V. La creazione visibile come via d'accesso a Dio

Conviene infine far riferimento, sia pur più brevemente, a un'ultima tematica ampiamente rintracciabile nell'Ipponate e che, quantunque in maniera ancor più indiretta delle precedenti, riguarda però anch'essa in qualche modo il rapporto fra la fede e le scienze naturali: ci riferiamo alle considerazioni agostiniane sulla creazione visibile — sulla natura — come cammino per accedere al mistero di Dio. In realtà, in questo caso, non si tratterà più delle scienze particolari o delle dottrine "scientifiche" naturali, quanto piuttosto della natura stessa, così come essa si presenta allo sguardo di ogni uomo retto e semplice, il quale vi può riconoscere le tracce del Creatore e trovarsi così spinto a ringraziarlo e a rendergli lode, disponendosi in tal modo ad accogliere anche la ulteriore e superiore rivelazione divina (→ DIO, IV). Cionostante, le riflessioni agostiniane sviluppate in questa direzione, e in linea con la patristica precedente, hanno rappresentato certamente un contributo importante affinché nella tradizione cristiana si affermasse vieppiù la già radicata convinzione che lo studio onesto della natura e dei suoi fenomeni non solo non è d'ostacolo per conoscere e amare Dio, ma anzi si configura come una via, alla portata di tutti, per arrivare a Lui.

Senza altro questo approccio cosmologico non è considerato da Agostino né prioritario né sufficiente, poiché esso, a sua volta, non è che una tappa nel cammino che porta a rientrare in se

stessi e a cercare nella interiorità Colui che è in noi e al di sopra di noi, nell'ottica, cioè, di quel preferenziale itinerario agostiniano che ama procedere dall'esterno all'interno, dall'inferiore al superiore (cfr. *De libero arbitrio* II, 3,7-15; *De vera religione* 29,52-39,73; *Enarrationes in Psalmos* 41,7-8; *De civitate Dei* VIII, 6; cfr. anche *Confessiones* VII, 17,23 e X, 6,8-9) e dove il punto di massima interiorità è anche il punto di massima trascendenza (cfr. Sciacca, 1991, p. 156).

Tuttavia, le realtà naturali, in quanto create da Dio, non cessano di "gridare" la loro contingenza e dipendenza dal Creatore e, manifestando la loro bellezza e le loro perfezioni finite e partecipate, spingono in ogni caso a risalire a Colui che le possiede invece pienamente e per essenza. Nota, in proposito, la pagina delle *Confessiones* dove il cammino antropologico e quello cosmologico vengono significativamente collegati: «Interrogai la terra, e mi rispose: "Non sono io"; la medesima confessione fecero tutte le cose che si trovano in essa. Interrogai il mare, i suoi abissi e i rettili con anime vive, e mi risposero: "Non siamo noi il tuo Dio; cerca sopra di noi". Interrogai i soffi dell'aria, e tutto il mondo aereo con i suoi abitanti mi rispose: "Erra Anassimene, io non sono Dio". Interrogai il cielo, il sole, la luna, le stelle: "Neppure noi siamo il Dio che cerchi", rispondono. E dissi a tutti gli esseri che circondano le porte del mio corpo: "Parlatemi del mio Dio; se non lo siete voi, ditemi qualcosa di lui"; ed essi esclamarono a gran voce: "È lui che ci fece". Le mie domande erano la mia contemplazione; le loro risposte, la loro bellezza. Allora mi rivolsi a me stesso. Mi chiesi: "Tu, chi sei?"; e risposi: "Un uomo". Dunque, eccomi fornito di un corpo e di un'anima, l'uno esteriore, l'altra interiore. A quali dei due chiedere del mio Dio, già cercato col corpo dalla terra fino al cielo, fino a dove potei inviare messaggeri i raggi dei miei occhi? Più prezioso l'elemento interiore. A lui tutti messaggeri del corpo riferivano, come chi governi e giudichi, le risposte del cielo e della terra e di tutte le cose là esistenti, concordi nel dire: "Non siamo noi Dio", e: "È lui che ci fece". L'uomo interiore apprese queste cose con l'ausilio dell'esteriore; io, l'interiore, le ho apprese, io, io, lo spirito, per mezzo dei sensi del mio corpo. Interrogai sul mio Dio la mole dell'universo, e mi rispose: "Non sono io, ma è lui che mi fece"» (*Confessiones* X, 6, 8-9; cfr. anche *ibidem*, VII, 10,16; XI, 4,6; Trapè, 1965, pp. LXVIII-LXX).

In effetti ogni ente, per il solo fatto di essere creato, riflette un vestigio di Dio, anzi, della Trinità, perfino nella sua struttura ontologica inalienabile (cfr. *De diversis quaestionibus* LXXXIII, q. 18; *De Trinitate* VI, 10,11-12; XI, 1,1; XV, 1,1-2,2; cfr. Bettetini, 1994, pp. 127ss). Inoltre, anche il creato nel suo insieme si manifesta come un *ordo rerum*, un "uni-verso" (→ UNIVERSO), necessariamente proteso verso quell'Uno, che è il suo principio e il suo fine (cfr. *De ordine* I, 3,6-5,14; *De Genesi ad litteram* II, 13,26-27). La natura appare così essere l'altro "Libro", accanto a quello delle Scritture, che ci parla di Dio: «Sia il tuo libro la pagina divina che devi ascoltare; sia il tuo libro l'universo che devi osservare. Nelle pagine della Scrittura possono leggere soltanto quelli che sanno leggere e scrivere, mentre tutti, anche gli analfabeti, possono leggere [nel libro del] l'universo» (*Enarrationes in Psalmos* 45,7).

In questa linea teoretica, risulta allora significativa anche la polemica agostiniana contro gli astronomi (e astrologi) pagani e manichei, dai quali pure egli fu attratto in gioventù, allorché rimprovera loro di essere stati incapaci, pur se dediti all'osservazione di quel → cielo e di quegli astri che tanto parlano di Dio, di oltrepassare la creatura per riconoscerne il Fattore (cfr., ad es., *Confessiones* V, 3,4-5). Similmente, acquista rilevanza, in un più ampio contesto, la frequente esegesi di *Rm* 1,18ss (cfr. Madec, 1962), condotta in modo speciale contro i filosofi pagani, laddove l'Ipponate, sulla base del testo biblico nonché dell'esperienza storica, riafferma chiaramente la possibilità di arrivare a Dio e alle cose invisibili a partire da quelle visibili e attraverso di esse, allo stesso tempo in cui però sottolinea anche la irrinunciabile necessità di possedere un cuore umile — il solo che sappia rendersi conto del dono del Creatore e dargli lode — e di aderire così alla mediazione di quel Cristo, Verbo Incarnato e Crocifisso, che rimane l'unica via per mezzo della quale è possibile non solo intravedere quel superiore mondo colto dallo sguardo umano, ma anche effettivamente introdursi e permanervi (cfr. in particolare *Confessiones* VII, 9,15-10,16 e 17,23; *De Trinitate* XIII, 19,24); apparirà infine suggerente, sempre in questa prospettiva, la celebre dottrina delle *rationes seminales* o *causales*, che, al di là delle differenti e opposte interpretazioni cui è stata sottoposta a proposito della sua eventuale conciliabilità con l'→ evoluzione compresa in chiave teista (cfr. Arnould, 1998), manifesta, se non altro, la consapevolezza di una razionalità e di un finalismo intrinseco al creato, in cui l'intervento di Dio si coniuga con il rispetto della → autonomia della creatura (cfr. *De Genesi ad litteram* V, 23,44-45; VI, 6,17-12,20; cfr. anche *Augustinum Hipponensem*, 35).

Questi e altri spunti riflettono la fondamentale concezione agostiniana, maturata soprattutto a partire dalla lotta contro i manichei, che scorge la natura visibile come creazione procedente da Dio, da Lui distinta ma a Lui anche finalisticamente orientata, buona, nella sua contingenza, perché

appunto creata e, anzi, perciò stesso anch'essa in qualche modo "parola" e "sacramento" del Creatore; tale visione del mondo si riconduce a tutta la precedente tradizione giudeo-cristiana e il relativo approfondimento apportatovi dall'Ipponate non mancherà di contribuire al suo ulteriore sviluppo e radicamento nella cultura europea, costituendo un retroterra metafisico e teologico importante per la formazione di un atteggiamento autenticamente cristiano nei confronti non solo della natura visibile, ma anche, conseguentemente, delle stesse scienze che la studiano.

VI. Osservazioni conclusive

La questione del rapporto fra la fede e le scienze non riceve in Agostino una trattazione paragonabile, per ampiezza ed originalità, a quella riguardante altri aspetti (sia teologici sia filosofici sia spirituali) della sua riflessione cristiana, in cui l'influsso dell'Ipponate è stato forse più ricco, determinante e duraturo; ciò è dovuto sia ai condizionamenti dei paradigmi culturali dell'epoca sia anche alle caratteristiche e alle preferenze del pensiero agostiniano. Tuttavia, come si è visto, ciò non vuol dire che l'argomento sia stato del tutto trascurato; in particolare, il suo contributo su questo tema lo si può individuare — ad un livello più generale, ma anche più profondo — attorno a due punti principali, da cui ne dipendono altrettanti.

In primo luogo, Agostino ha esposto e spiegato la natura del rapporto esistente fra quelle due modalità del conoscere che sono la fede e la ragione, evidenziandone la loro relazione circolare di mutua immanenza e di unità dinamica, ove entrambe si richiedono reciprocamente, come due vie o due forze necessarie e imprescindibili, non in conflitto e concorrenza, bensì alleate perché l'uomo raggiunga il suo fine, la beatitudine, che si trova soltanto nella intelligenza e nell'amore della verità e quindi nel possesso della sapienza (vedi *supra*, II). La posizione agostiniana, equidistante sia dal razionalismo chiuso alla trascendenza della verità intera, sia dal fideismo sospettoso dell'inclinazione ed esigenza naturale a voler capire ciò che si crede, caratterizzerà i successivi secoli medievali e di fatto fornirà un quadro epistemologico di riferimento ovviamente connesso anche al modo di concepire il rapporto fra la fede e le scienze. Le importanti ed equilibrate osservazioni dell'Ipponate, poi, sul modo in cui fede e ricerca scientifica si pongono in riferimento all'interpretazione scritturistica di alcuni fatti naturali, specialmente nei casi di apparente contraddizione, possono essere viste come una — sia pur non esaustiva — esemplificazione di ciò (vedi *supra*, IV.2).

In secondo luogo, Agostino ha sviluppato e perfezionato una dottrina del rapporto fra la sapienza e la scienza e fra la ragione sapienziale e quella scientifica, che, sulla scia della tradizione filosofica platonica e in collegamento con una metafisica dei gradi dell'essere, troverà però una più profonda base alla luce del mistero dell'Incarnazione (vedi *supra*, III). Tale dottrina costituirà la cornice all'interno della quale le varie "scienze" saranno disposte e giudicate e, inoltre, essa fornirà quel paradigma della gerarchizzazione dei vari saperi che si perpetuerà nel medioevo (vedi *supra*, IV.1): in esso, le discipline che noi chiameremmo "scientifiche" sono rigorosamente subordinate alla sapienza e, mediatamente, alla vera filosofia (in cui confluiscono filosofia cristiana e teologia), ma in questo modo e simultaneamente le stesse "scienze" — in quanto strumento necessario per l'ascensione graduale verso la sapienza, per la lettura simbolica della creazione nonché per la interpretazione della Scrittura (cioè, del contenuto della fede, anch'essa a sua volta necessaria per l'accesso alla sapienza) — riceveranno cittadinanza, dignità e ragion d'essere all'interno del progetto di cultura cristiana medievale che si va forgiando e vedranno così garantito il diritto ad esistere e a svilupparsi in una sia pur relativa autonomia.

A questi principali — e più originali — aspetti della riflessione agostiniana, si può anche aggiungere la profonda riflessione del nostro autore sulla natura visibile, quale creazione divina in cui risplende la bontà del Creatore e che, manifestandone le tracce, si configura come via per avvicinarci al mistero stesso di quel Dio Uno e Trino, che si rivela e si dona pienamente in Cristo.

Sebbene alcune di queste prospettive potrebbero apparirci incomplete e forse perfino critiche circa la valorizzazione dell'attività scientifica in sé (come oggi la intendiamo), cionostante, come si è detto, con questo recupero delle scienze di allora all'interno di un più ampio progetto culturale, Agostino, grazie al peso del suo influsso e del suo prestigio, contribuirà ad assicurare un posto determinato allo studio delle realtà naturali e matematiche nella nuova civiltà che andrà delineandosi dopo di lui. Inoltre, la gerarchizzazione delle "scienze", orientate e subordinate alla spiegazione della Scrittura, premessa dell'edificio della cultura medievale orientato alla filosofia e coronato dalla teologia, seppur pagata con una certa penalizzazione della legittima autonomia delle singole discipline, consentirà comunque la trasmissione ai secoli successivi di quell'ideale di → unità del sapere, organizzato attorno a un'idea dell'uomo e del suo destino, che, sia pure in un differente contesto, continua a rappresentare anche per noi una sfida permanente. Da questo punto di vista,

proprio quello che potrebbe giudicarsi a prima vista come forse il più rilevante limite della concezione agostiniana circa il rapporto fra la fede e le "scienze" si rivela essere, alla fine, il suo contributo probabilmente più attuale (cfr. Lorenz, 1955/56, p. 251): l'urgente appello a interrogarsi sul senso e sulla dimensione etica e assiologica dell'attività scientifica e della sua applicazione tecnica, alla luce della vocazione più profonda dell'uomo e del significato del suo vero bene, non solo parziale o temporale, ma integrale e definitivo. Per Agostino, la risposta a questo interrogativo si trova naturalmente nel mistero del Cristo, Uomo e Dio, nostra scienza e nostra sapienza.

Vito Reale

Vedi: CREAZIONE; FEDE; RAGIONE; SACRA SCRITTURA; STORIA; TEOLOGIA; PADRI DELLA CHIESA.

Bibliografia:

Opere di Sant'Agostino: a) edizioni critiche: l'unica edizione pressoché completa è ancora quella dei Maurini (1679-1700), riprodotta in PL 32-46, con supplemento in PLS 2, coll. 841-899; in fase di completamento quelle in CSEL (1887ss) e CChL (1954ss); b) edizione bilingue (latina-italiana), anch'essa in fase di completamento, in La Nuova Biblioteca Agostiniana [= NBA], Città Nuova, 1965ss.; c) esistono poi numerose traduzioni di molte delle singole opere nelle principali lingue europee.

Studi sul rapporto fra la fede e la ragione in Agostino: E. PORTALIÉ, *Augustin (Saint)*, in DTC vol. I, coll. 2337-2346; M. GRABMANN, *Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken*, in "Aurelius Augustinus. Die Festschrift des Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des heiligen Augustinus", a cura di M. Grabmann e J. Mausbach, Köln 1930, pp. 87-110; G. MADEC, *Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Ép. aux Romains, I, 18-25, dans l'œuvre de saint Augustin*, "Recherches Augustiniennes" 2 (1962), pp. 273-309; R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustine et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, Paris 1962; G. MADEC, "Christus, scientia et sapientia nostra". *Le principe de cohérence de la doctrine agostinienne*, "Recherches Augustiniennes" 10 (1975), pp. 77-85; A. TRAPÈ, *Sant'Agostino*, in A. Di Berardino (a cura di), "Patrologia", vol. III, Marietti, Casale Monferrato 1978, pp. 325-434; É. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino* (1941), Marietti, Casale Monferrato 1983; G. O'DALY, *La filosofia della mente in Agostino*, Augustinus, Palermo 1988; J. LEHRBERGER, "Intelligo ut credam": *St. Augustine's Confessions*, "The Tomist" 52 (1988), pp. 23-39; B. MONDIN, *Il pensiero di Agostino. Filosofia, teologia, cultura*, Città Nuova, Roma 1988; A. CAMPODONICO, *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, Marietti, Genova 1989; M.F. SCIACCA, *Sant'Agostino* (1948), L'Epos, Palermo 1991; K.H. LÜTCKE, *Auctoritas*, in *Augustinus-Lexikon*, Schwabe, Basel - Stuttgart 1994, vol. I, coll. 498-510; G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Études Augustiniennes, Paris 1996; E. TESELLE, *Crede ut intelligas*, in *Augustinus-Lexikon*, Schwabe, Basel - Stuttgart 1996, vol. II, coll. 116-119; IDEM, *Crede*, in *ibidem*, coll. 119-131; J.M. RIST, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 1997; L. ALICI, *L'altro nell'io*, Città Nuova, Roma 1999.

Studi sul rapporto tra sapienza, scienza e fede in Agostino: R. LORENZ, *Die Wissenschaftslehre Augustins*, "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 67 (1955/6), pp. 29-60 e 213-251; G. DI NAPOLI, *La scienza nel pensiero medioevale: S. Agostino e l'enciclopedia delle scienze*, in "Grande Antologia Filosofica", vol. V, Marzorati, Milano 1961, pp. 505-508; A.C. CROMBIE, *Da S. Agostino a Galileo* (1952), Il Mulino, Bologna 1982; L. ALICI, *Interessi scientifici di Agostino*, Appendice 7, in *La Città di Dio*, Rusconi, Milano 1984, pp. 1210-1212; I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Études Augustiniennes, Paris 1984, pp. 101-136; H.-I., MARROU, *S. Agostino e la fine della cultura antica* (1949), Jaca Book, Milano 1987; U. PIZZANI, *L'enciclopedia agostiniana e i suoi problemi*, in "Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione", Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1987, vol. I, pp. 331-361; E. TESELLE, *Introduzione biblica*, in *La Genesi*, NBA 9/1, Città Nuova, Roma 1988, pp. LXXXVI-LXXXVII; P. PIZZAMIGLIO, *La scienza e la patristica*, in "Complementi di Patrologia", a cura di A. Quacquarelli, Città Nuova, Roma 1989, pp. 185-221; M. BETTETINI, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994; J. ARNOULD, *Les "rationes seminales" chez saint Augustin par des théologiens du XIX^e et se XX^e siècles*, "Augustinianum" 38 (1998), pp. 429-453; M. FUSSL, D. PINGREE, *Disciplinae liberales*, in *Augustinus-Lexikon*, Schwabe, Basel - Stuttgart 1999, vol. II,

coll. 472-485; E. MCMULLIN, *From Augustine to Galileo*, "The Modern Schoolman" 86 (1999), pp. 169-194; R. NASH, *Wisdom*, in A.D. Fitzgerald, *Augustine through the Ages*, Eerdmans, Grand Rapids