

PROVARE PER CREDERE:
LO SGUARDO DI AGOSTINO
SUL RAPPORTO TRA ESEGESI E ‘SCIENZA’*

PROOFING IS BELIEVING:
AUGUSTINE’S GAZE ON THE RELATIONSHIP
BETWEEN EXEGESIS AND ‘SCIENCE’

ENRICO MORO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA



[...] weil jeder einem Faktum, welches nur hinreichend bewährt ist, ebensogut als einer mathematischen Demonstration glauben müssen, er mag wollen oder nicht.**

La « conversazione »¹ con Agostino intrattenuta da Marcello Pera nella sua recente monografia, intitolata *Lo sguardo della caduta. Agostino e la superbia del secolarismo*, è degna di attenzione tanto per l’ambizione perseguita quanto per le conclusioni raggiunte. A guidare lo studio di Pera è una convinzione precisa: Agostino, vissuto in un’epoca per molti tratti simile a quella presente,² avrebbe

* Questo testo costituisce la versione accresciuta di un intervento pronunciato in occasione della presentazione del volume di Marcello Pera (cf. *infra*, n. 1), tenutasi presso il Centro Universitario di Padova, in data 13 aprile 2023 (Responsabile scientifico: prof. Giovanni Catapano).

** IMMANUEL KANT, « Was heißt: sich im Denken orientieren? », in Id., *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, Herausgegeben von H.D. Brandt. Mit einem Text zur Einführung von E. Cassirer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999 (Philosophische Bibliothek Band, 512), p. 45–61: 60.

¹ Cf. MARCELLO PERA, *Lo sguardo della caduta. Agostino e la superbia del secolarismo*, Morcelliana, Brescia 2022 (Filosofia, 121), p. 9, 66, 69, 76, 85, 87, 112, 145, 149, 153.

² PERA, *Lo sguardo*, p. 9: « E, primo fra tutti [scil. i temi e problemi cruciali per Agostino come per noi], la funzione della fede in un mondo secolarizzato – quello di ieri perché pagano, quello di oggi perché anticristiano – che proclama la sua autosufficienza » [corsivo mio].

saputo contrastare il « relativismo » del proprio tempo con strategie e argomenti utili per avversare, e auspicabilmente superare, anche quello contemporaneo.³ Una « conversazione », quindi, non « un lavoro di storia della filosofia in senso tecnico »; anzi, più propriamente, « fatta salva la correttezza dei riferimenti storici, [...] un *saggio*, nel significato ordinario di prova, esame, esperimento », rivolto al pensiero agostiniano « per trarne (saggiare o sperimentare, appunto) soluzioni ».⁴ L'intento di Pera, in ultima analisi, è dunque quello di *ricavare* soluzioni: le soluzioni « di Agostino »,⁵ o perlomeno quelle che, identificabili nei suoi testi, ne restituiscono lo « sguardo ».⁶

Anche queste pagine nascono da una convinzione precisa: come tra verità *de facto* e verità *de fide*,⁷ così tra ricostruzione storico-filosofica e riflessione filosofica non può darsi relazione feconda che sia dell'ordine della mera irrilevanza. Da qui, il proposito di meditare con attenzione le argomentazioni proposte da Pera, saggiandone la conformità rispetto alla riflessione agostiniana. In tal senso, l'obiettivo non vuole essere quello di valutare un 'saggio' filosofico a partire da una prospettiva rigidamente filologica, che esso non rivendica primariamente come propria; piuttosto, si tratta di testare l'intrinseca pretesa di un lavoro che fonda la propria proposta teorica nel recupero e nella restituzione di uno 'sguardo di'.

Nel dettaglio, mi limiterò a prendere in esame il contenuto del quarto capitolo de *Lo sguardo della caduta*,⁸ dedicato da Pera allo studio della concezione agostiniana relativa al rapporto tra scienza della natura ed esegesi scritturistica. Dapprima, illustrerò gli elementi a mio giudizio più rilevanti nell'economia della proposta interpretativa di Pera, rivolgendomi successivamente ai testi di Agostino per interrogarne i *contenuti* e, per quanto possibile, le *intenzioni* di pensiero.⁹

³ PERA, *Lo sguardo*, p. 8: « E questa è la nascita della tesi dell'equivalenza di ogni verità. Babilonial, commentava Agostino; relativismo etico, diciamo noi oggi. Riflettendo su queste somiglianze fra situazioni di ieri e di oggi e con l'intenzione di comprendere le sue proposte per uscirne, ho letto Agostino ».

⁴ PERA, *Lo sguardo*, p. 9.

⁵ PERA, *Lo sguardo*, p. 9: « La domanda che sollevo a me e a chi ha le mie stesse preoccupazioni è: le soluzioni di Agostino sono ancora utili per noi? Ci offrono una guida affidabile per uscire da una crisi della nostra civiltà occidentale non meno grave di quella romana di cui Agostino fu spettatore e interprete? Ci aiutano a colmare le nostre manchevolezze? Ci promettono qualche soluzione? » [corsivo mio].

⁶ PERA, *Lo sguardo*, p. 9: « Non sono dunque alla ricerca del "vero" Agostino. Dopotutto, qual è? Agostino è spesso "eretico" e in bilico. [...] E però, fra tante divergenze degli interpreti, *lo sguardo di Agostino è pur sempre identificabile*, temibile e ineludibile, rassicurante e impietoso, e con esso possiamo e dobbiamo misurarci » [corsivo mio].

⁷ Cf. *infra*, nota 29.

⁸ Il quarto capitolo (p. 113–144) è intitolato: « Scienza e Scrittura. Ragione e fede ».

⁹ Sul binomio 'contenuto' – 'intenzione', cf. *infra*, n. 26–27.

I. *Agostino e il 'liberalismo scientifico': l'interpretazione di Pera*

La tesi sostenuta da Pera nel quarto capitolo del suo studio è dichiarata con chiarezza fin dalla conclusione del capitolo precedente. Per Agostino, la scienza – non diversamente dall'attività politica, che può rivendicare una libertà legittima solamente in quanto « compatibile con quei vincoli religiosi sui quali essa stessa si basa » – soggiacerebbe a un « vincolo di compatibilità ». Anche per la scienza, cioè, varrebbe « un obbligo di congruenza da rispettare fra l'ordine che l'uomo crede di scoprire con le proprie ricerche e quello che Dio ha costruito con la sua volontà ».¹⁰ Di contro alla tesi peculiare dell'« agostinismo scientifico liberale », riassumibile nell'affermazione incondizionata di una « autonomia dello spazio della scienza » dalla religione, occorrerebbe dunque mostrare, con Agostino, non solo che il cristianesimo non è di ostacolo a un ordinato esercizio e sviluppo della conoscenza scientifica, ma anche « che la Scrittura, che non erra, può ben essere letta, compresa e apprezzata anche da chi ha conoscenze positive diverse acquisite indipendentemente ».¹¹

In tal senso, osserva Pera, è particolarmente rilevante la riflessione di natura ermeneutico-pastorale che il vescovo di Ippona affida agli scritti di commento ai primi capitoli del *Genesi*, con la preoccupazione, da un lato, di chiarire che « il racconto della Scrittura ha un senso letterale e non è messo a rischio da *opinioni* o *teorie scientifiche* diverse », e, dall'altro, di « difendere il valore salvifico della Scrittura ».¹² Le ragioni fondamentali di quella che Pera interpreta come una « diffidenza » da parte di Agostino nei confronti della conoscenza scientifica sono tre:

- i. la convinzione della non rilevanza della scienza ai fini della salvezza;
- ii. la preoccupazione che una sua deriva autoreferenziale possa ostacolare la retta comprensione della Scrittura;
- iii. il pericolo che essa assuma la forma degradata di una conoscenza dispersiva e futile (l'agostiniana *curiositas*).¹³

Agostino, continua Pera, non manca tuttavia di cogliere come la scienza sia « una conoscenza di tipo particolare, certamente più utile e assai ben più fondata della curiosità, perché [...] frutto di esperienze e ragionamenti »;¹⁴ e di riconoscere, quindi, come essa « (in particolare l'astronomia dei matematici) <abbia> valore di verità » in virtù dei suoi risultati, « pubblici, ripetibili, controllabili », al punto

¹⁰ PERA, *Lo sguardo*, p. 112 [corsivo mio].

¹¹ PERA, *Lo sguardo*, p. 114.

¹² PERA, *Lo sguardo*, p. 115 [corsivo mio].

¹³ PERA, *Lo sguardo*, p. 115-117.

¹⁴ PERA, *Lo sguardo*, p. 117.

tale da poter essere ritenuti « incontrovertibili ». ¹⁵ È precisamente a questa altezza, dunque, che sorge una questione decisiva nell'economia del rapporto « della conoscenza scientifica con la fede cristiana »: ¹⁶ « La scienza ha valore di verità e la Scrittura è vera. Collimano e si combinano tra loro? E se non concordano, come si regola la divergenza? ». ¹⁷

Una questione che sarebbe divenuta tormentata e pressante a partire dal Seicento, ma alla quale Agostino, secondo Pera, pone mente « senza tormento e sempre con lo sguardo e l'interesse fisso altrove », convinto che a essere « importante non < sia > la scienza, ma che la parola di Dio sia intesa in modo corretto *anche dalla scienza* » ¹⁸. Da qui, tre « raccomandazioni di principio », esposte con chiarezza da Agostino nel *De Genesi ad litteram*, relative all'esegesi di passi scritturistici che trattano delle realtà naturali:

- a. Evitare di esprimere prima, e di difendere ostinatamente poi, interpretazioni temerarie e presuntuose, falsificabili sulla base di conoscenze scientifiche certe. ¹⁹
- b. « Non respingere *tesi provate* riguardanti cose naturali [...], bensì *accomodarle con la Scrittura* », non mancando invece di respingere « *tesi ovunque avanzate* che siano contrarie alla fede ». ²⁰
- c. Tenere a mente che la Scrittura non ha come proprio scopo realtà « penultime », quali le conoscenze scientifiche, ma « ultime », come la salvezza. ²¹

Tali raccomandazioni, precisa Pera, non implicano però né la piena *autonomia* né la totale *libertà* della ricerca scientifica dalla fede religiosa, come sostenuto e rivendicato, invece, dal liberalismo scientifico moderno; ²² l'alfiere e il capostipite del quale, Galileo Galilei, avrebbe preteso di legittimare la propria posizione facendo leva (*in primis* nella celebre *Lettera a Madama Cristina*, del 1615) proprio sui passaggi del commentario agostiniano sopra menzionati.

Galileo, nota Pera, rammenta e fa proprie le raccomandazioni di Agostino a:

¹⁵ PERA, *Lo sguardo*, p. 119. Ciò non implica, osserva Pera, che quelle scientifiche siano « verità sempre incontrastabili »: al contrario, « Agostino si trova immerso in una situazione che, seguendo Thomas Kuhn, possiamo definire *pre-paradigmatica*, quella per cui ipotesi, teorie, scuole si confrontano con controversie infinite senza che vi sia una soluzione comunemente accettata e unificante ».

¹⁶ PERA, *Lo sguardo*, p. 122 [corsivo mio].

¹⁷ PERA, *Lo sguardo*, p. 122.

¹⁸ PERA, *Lo sguardo*, p. 122 [corsivo mio].

¹⁹ PERA, *Lo sguardo*, p. 123–125.

²⁰ PERA, *Lo sguardo*, p. 125 [corsivo mio].

²¹ Cf. PERA, *Lo sguardo*, p. 127.

²² Cf. PERA, *Lo sguardo*, p. 127–128.

- a. Non interpretare avventatamente il testo biblico, correndo il rischio di essere smentiti.
- b. Mostrare l'accordo tra contenuto della Scrittura e verità inconfutabilmente dimostrate dalla scienza.
- c. Rammentare che lo scopo proprio degli scrittori sacri non fu quello di offrire ammaestramenti intorno al mondo naturale (finalità da cui anzi si astennero).²³

Ciò, tuttavia, non avrebbe impedito allo scienziato di giungere a conclusioni ampiamente divergenti da quelle del vescovo,²⁴ come emerge, pur a fronte di « affinità [...] strette e notevoli »,²⁵ considerando non solo isolatamente il piano del *contenuto*, ma anche contestualmente quello delle *intenzioni* di pensiero.²⁶ Muovendo dalla *littera* agostiniana, ma forzandone lo spirito,²⁷ Galileo (e dopo di lui l'intera scienza moderna) pretenderebbe infatti di legittimare:

1. La *libertà* (e inesauribilità) della ricerca scientifica.²⁸
2. L'*autonomia* della scienza.²⁹
3. L'*irrilevanza* della Scrittura per la conoscenza razionale.³⁰
4. La *non-interferenza* tra dati di fede e dati di scienza.³¹

²³ Cf. PERA, *Lo sguardo*, p. 128-129.

²⁴ PERA, *Lo sguardo*, p. 128-129: « E non c'è dubbio che sul terreno del significato contestuale delle raccomandazioni, nonostante le "anticipazioni" apparenti, le divergenze tra Agostino e Galileo sono notevoli ».

²⁵ PERA, *Lo sguardo*, p. 130.

²⁶ Cf. PERA, *Lo sguardo*, p. 131.

²⁷ PERA, *Lo sguardo*, p. 133: « Queste conclusioni di Galileo *sembrano* (a lui come a noi) derivazioni intuitive e immediate delle raccomandazioni ermeneutiche di Agostino. Ma non è propriamente così. Anche quando *dicono* la stessa cosa, non *intendono* la stessa cosa ».

²⁸ PERA, *Lo sguardo*, p. 131: « Se le proposizioni naturali dimostrate consentono di interpretare meglio il senso della Scrittura, non c'è ragione di bloccarle ove, *prima facie*, questa sembri dire il contrario ».

²⁹ PERA, *Lo sguardo*, p. 132: « Nella Scrittura si distinguono le proposizioni *de fide* da quelle *de facto*. Lo dice lo stesso Agostino all'inizio del *De Genesi ad litteram* (I, 1.1). Le questioni di fatto si trattano con metodo diverso da quello di fede e con scopo diverso. Quando sono provate, sono irrefutabili e non possono essere poste in dubbio. La ricerca deve perciò proseguire con il suo proprio metodo indipendentemente dalle Scritture. Se arrivasse a una conclusione apparentemente contraria a esse [...], allora questa conclusione non deve essere respinta, a meno che non si provi che è falsa. [...] Se i tentativi di confutazione delle dimostrazioni non hanno successo, e la proposizione in questione è confermata, lo scandolo delle divergenze si può risolvere reinterpretando la Scrittura ».

³⁰ PERA, *Lo sguardo*, p. 133: « Perché la Scrittura sia da mettersi nell'ultimo luogo in materia di conoscenza scientifica è presto detto: la conoscenza scientifica dimostrata non è rivedibile, mentre la Scrittura è reinterpretabile. [...] È invece in potestà dei professori delle scienze teologiche correggere le loro precedenti interpretazioni ».

³¹ PERA, *Lo sguardo*, p. 133: « Essendo le proposizioni di fede riferite a un dominio diverso da quello

A giudizio di Pera, tuttavia, per Agostino:

1. La conoscenza scientifica del mondo naturale è inesauribile non perché *estensivamente* interminabile per una ragione *quantitativamente* limitata, ma perché *intensivamente* irrealizzabile per una ragione *qualitativamente* decaduta.³²
2. Una proposizione naturale ‘dimostrata’ non solo non può costituire un criterio assoluto di verità, ma – perlomeno in alcuni casi – può essere suscettibile di revisione (l’onere di ‘accomodare’ entro di sé le proposizioni scientifiche vere, conseguentemente, spetta alla Scrittura e non alla scienza).³³
3. La Scrittura, in quanto latrice a pieno titolo di conoscenze *de facto*,³⁴ non può essere considerata irrilevante per la scienza.
4. La fede è intangibile non perché trascurata dalla scienza, ma in quanto detentrici di una primalità in rapporto alla conoscenza del mondo naturale.³⁵

La distanza tra i due pensatori, prosegue Pera, non dipende da un « errore di interpretazione » o da un « deliberato fraintendimento » dei passi agostiniani da parte di Galileo, ma dal fatto, ben più rilevante, che « i rispettivi sistemi

delle conoscenze naturali – hanno riguardo alla salvezza e non alla conoscenza naturale –, la scienza non entra nel loro merito, è indipendente e non interferisce ».

³² Cf. PERA, *Lo sguardo*, p. 134 (di cui mi permetto di sintetizzare in questi termini il secondo capoverso).

³³ PERA, *Lo sguardo*, p. 134: « Per Agostino, una proposizione naturale provata è solo un *elemento razionale* per ripensare, discutere e, se del caso, rivedere le interpretazioni scorrette della Scrittura (perché affrettate, o perché non critiche, non competenti, non informate, ecc.). Per Galileo, una proposizione naturale provata è assai di più: è un *banco di prova* di ogni asserzione di fatto contenuta nella Scrittura. L’uno sottintende, e comunque non esclude, che anche le proposizioni provate *possano essere rivedute*; l’altro le considera intangibili » [corsivo mio].

³⁴ PERA, *Lo sguardo*, p. 135: « La Scrittura non può essere irrilevante per la scienza. Poiché descrive l’ordine, la successione, la struttura del mondo così come Dio l’ha creato, la Scrittura è *anche* scienza. È sapere e sapienza. Conoscenza *de facto* che dà senso alla conoscenza *de fide*. Quegli scienziati che la deridono piuttosto che *ripensare le proprie affermazioni* pongono una cesura tra fatto e fede ed innalzano uno steccato che è insostenibile. Malati di superbia, trascurano la pietà. Convinti di possedere il metodo per l’accertamento del vero, finiscono col rendere fallibile o incerta o indeterminata la parola di Dio » [corsivo mio].

³⁵ PERA, *Lo sguardo*, p. 135: « La fede è salva non perché la scienza, che tratta solo questioni *de facto*, non se ne cura, ma perché *la fede è necessaria anche per trattare le questioni naturali*. Per arrivare a concludere che qualcosa è così e così, *bisogna credere* che così e così sia ciò che Dio ha disposto per la nostra salvezza e comunicato nella Scrittura. Questo credo sta al primo posto, anche se le nostre *interpretazioni* del così e così possono risultare scorrette perché precipitose o insufficienti » [corsivo mio].

concettuali puntano a scopi diversi ».³⁶ Da un lato, lo scopo di Galileo: « difendere la scienza dalle interferenze degli interpreti della Scrittura, i quali sovente sbagliano perché precipitosi o poco informati », nell'assoluta convinzione che « sulle questioni *de facto*, la circospezione può [...] essere sciolta *a favore della scienza* ».³⁷ Dal lato opposto, lo scopo di Agostino: « difendere la fede dalle possibili interferenze della scienza o [...] della pseudo-scienza », nel fermo convincimento che « la circospezione nell'interpretazione delle Scritture deve [...] essere sciolta *sempre a favore della fede* ».³⁸ Uno scarto, questo, che, lungi dall'essere circoscritto a « questioni di ermeneutica biblica e [...] raccomandazioni di prudenza », costituisce « una biforcazione storica di enorme dimensione », nel cui intervallo si compie « la enorme, doppia rivoluzione, scientifica e religiosa, di Galileo ».³⁹

Dall'analisi svolta, infine, Pera ritiene di poter ricavare alcune importanti conseguenze. Se è vero che, al giorno d'oggi, tanto gli scienziati quanto la Chiesa cattolica⁴⁰ « apprezzano in particolare il criterio *di Agostino*, e di Galileo, secondo cui, quando provate, le asserzioni naturali devono essere accolte e ai teologi spetta di mostrare che non sono contrarie alla Scrittura », ⁴¹ è purtuttavia lecito dubitare che un simile 'accomodamento' possa risolvere in modo soddisfacente « il *problema del conflitto* tra la scienza moderna e il cristianesimo ». ⁴² Tale 'soluzione', infatti, da una parte presenta una visione riduttiva della Scrittura, considerata « non [...] un manuale scientifico, ma salvifico », e, dall'altra, assume come suo 'presupposto' il principio di « bipartizione esaustiva delle questioni », ⁴³ stando al quale alcune questioni, *de facto*, sarebbero di competenza dello scienziato, mentre altre, *de fide*, risulterebbero di pertinenza del teologo. Ora, nota Pera, un simile presupposto è altamente « disputabile », nella misura in cui postula, erroneamente, un rapporto tra i due ambiti all'insegna della netta separazione e dell'indifferente compatibilità.⁴⁴ La loro effettiva permeabilità, al

³⁶ PERA, *Lo sguardo*, p. 135.

³⁷ PERA, *Lo sguardo*, p. 136.

³⁸ PERA, *Lo sguardo*, p. 137.

³⁹ PERA, *Lo sguardo*, p. 137.

⁴⁰ PERA, *Lo sguardo*, p. 152: « [...] la Chiesa cattolica, prima così ostile e poi non poco indulgente con la secolarizzazione, forse disponibile a secolarizzarsi essa stessa per essere "aggiornata" allo "spirito dei tempi" [...] ».

⁴¹ PERA, *Lo sguardo*, p. 138 [corsivo mio].

⁴² PERA, *Lo sguardo*, p. 139 [corsivo mio].

⁴³ PERA, *Lo sguardo*, p. 139.

⁴⁴ PERA, *Lo sguardo*, p. 140: « Ma la bipartizione, con la conseguente divisione del lavoro, è disputabile. Perché esistono asserzioni *de facto* che sono anche asserzioni *de fide* o che sono essenziali per le asserzioni *de fide*. Di più. Esistono certe asserzioni *de fide* che devono essere tenute ferme anche se escludono certe asserzioni *de facto*, nel senso che, affinché le une possano essere credute come vere, le altre devono essere respinte come *false* ».

contrario, disinnesci il paradigma della mutua irrilevanza,⁴⁵ al quale dunque non è possibile ricorrere, neppure ridefinendo lo statuto epistemico delle tesi di volta in volta in questione, per invocare l'impossibilità di diritto del conflitto.⁴⁶ Di qui, sulle orme di Agostino, il monito conclusivo a un 'uso' della ricerca scientifica legittimo, cioè non pienamente autonomo dalla fede⁴⁷ né orgogliosamente indipendente dalla rivelazione.⁴⁸

II. Egesi e 'scienza' nel *De Genesi ad litteram*

Tenendo a mente gli stimoli e le sottolineature offerte dal saggio di Pera, tento ora di ripercorrere i tratti essenziali della riflessione agostiniana sul rapporto tra esegesi biblica e scienza della natura, con particolare riferimento ai libri iniziali del *De Genesi ad litteram*.⁴⁹ In primo luogo, occorre sottolineare come molte delle

⁴⁵ PERA, *Lo sguardo*, p. 140: « Ve ne sono altri [casi] in cui l'irrilevanza è disputabile e di fatto disputata. Per fare qualche esempio, se Cristo è figlio di Dio, allora è escluso che la ricerca storica possa provare che Cristo sia stato solo un predicatore o un profeta. Se l'anima è spirituale e immortale, allora è escluso che la ricerca biologica possa accogliere il monismo. Se l'uomo è immagine di Dio, allora è escluso che la ricerca possa sostenere che l'uomo emerga dal nulla, o si riduca alla, storia animale. Se Dio ha comandato: *crescite et multiplicamini* allora è escluso che l'uomo possa essere considerato come ospite da rendere compatibile con l'equilibrio naturale. E così via. Per questo, *i credenti cristiani* si trovano a *diffidare* e *contrastare* teorie come la sociobiologia, la psicoanalisi, l'evoluzionismo, l'identità mente-corpo, l'ecologismo, eccetera » [corsivo mio].

⁴⁶ PERA, *Lo sguardo*, p. 140: « Si può obiettare che, propriamente, queste non sono teorie scientifiche ma o interpretazioni filosofiche di teorie scientifiche [...] o presupposti di indagini scientifiche [...]. L'obiezione è corretta ma non risolve il problema del conflitto, perché in nome dell'autonomia della ricerca lo scienziato si appellerà alla propria libertà di perseguire indagini in modo conforme a tali programmi di ricerca *ancorché inaccettabili per la fede cristiana*. E così può rinascere un caso Galileo » [corsivo mio].

⁴⁷ PERA, *Lo sguardo*, p. 142: « L'autonomia metodologica non implica l'autonomia ontologica, che è quella che, in nome della libertà di ricerca, chiede lo scienziato quando pone la Scrittura "all'ultimo luogo" delle sue indagini ».

⁴⁸ PERA, *Lo sguardo*, p. 150-151: « La scienza. [...] La si coltivi, perché, se non degenera in curiosità, è sapere autentico. Ma non solo si deve usarla e non goderne, *dobbiamo anche rendere compatibili le sue scoperte provate con le affermazioni della fede*. Ciò è necessario perché il Dio cristiano si è rivelato e ha rivelato come ha fatto il mondo. Egli è perciò fonte di sapienza (salvezza) e conoscenza (scienza). Pensare che la scienza possa essere perseguita per sé, in completa autonomia, a parte della rivelazione, è una delle tante forme di superbia. Così come è superbo ritenere che ciò che è provato scientificamente conti più di tutto » [corsivo mio].

⁴⁹ Il *De Genesi ad litteram* (d'ora in poi *Gn. litt.*) fu composto da Agostino tra il 403-404 e il 415. Per la traduzione si veda AGOSTINO, *Commenti alla Genesi*, Prefazione e note al testo latino a cura di GIOVANNI CATAPANO, Introduzione ai singoli commenti, traduzione, note e apparati a cura di ENRICO MORO, Bompiani - Giunti, Milano - Firenze 2018). Tra parentesi, per ogni citazione sarà riportato il numero di pagina della corrispondente edizione critica: ed. Zycha, 1894 (CSEL 28), p. 1-435.

considerazioni che affiorano nelle pagine agostiniane trovino una precedente, diffusa e più ampia espressione nella tradizione patristica anteriore. Agostino, ad esempio, nota come le realtà naturali – *in primis* quelle celesti o la cui conoscenza sia difficile da conseguire – siano state oggetto di molte discussioni da parte di molti; e come di esse, tuttavia, gli autori cristiani, che pur le conobbero, secondo la volontà dello Spirito abbiano omesso saggiamente di parlare, consci che l'esame di tali questioni non solo non giova al conseguimento della vita eterna, ma occupa anche spazi di tempo preziosi, da dedicare più convenientemente alla ricerca della salvezza.⁵⁰ Per essere conosciute adeguatamente, infatti, tali realtà richiedono di « essere esaminate con calcoli molto accurati e complessi » (*multum subtilibus et laboriosis rationibus [...] perquiri*), per intraprendere e svolgere i quali, osserva Agostino, « non ho più tempo, né debbono averlo » (*nec mihi iam tempus est nec illis esse debet*) quanti (i fedeli non eruditi) è bene siano istruiti per la salvezza, a beneficio loro e dell'intera Chiesa.⁵¹

Posto dinnanzi al cosmo, nota ancora Agostino, l'uomo è chiamato a riconoscere come Dio sia « l'autore e il fondatore » di tutte le nature,⁵² e dunque come, in quanto tale, Egli non solo non sia vincolato a rispettarne le leggi ordinarie,⁵³ ma ne possieda anche una conoscenza preclusa, o solo parzialmente accessibile, agli esseri umani: in breve, « per Lui », e solo per Lui, « la natura è ciò che Egli stesso ha fatto ».⁵⁴ Conseguentemente, considerare il mondo naturale

⁵⁰ AUG., *Gn. litt.*, II, 9, 20 [CSEL 28, p. 45]: « In molti, infatti, molto discutono riguardo a quelle cose che più saggiamente i nostri autori omisero di dire, nella misura in cui non avrebbero giovato a chi le apprende per il conseguimento della vita eterna, e, ciò che è peggio, nella misura in cui occupano spazi di tempo molto preziosi che devono essere dedicati alle questioni che concernono la salvezza ». Cf. BAS., *In hex.*, I, 8.1; IX, 1.6; AMBR., *Exaem.*, I, 6.20; VI, 2.8.

⁵¹ AUG., *Gn. litt.*, II, 10, 23. Poco dopo, Agostino fa riferimento in termini analoghi alle scoperte di quanti indagarono le realtà celesti « con somma accuratezza e tutta calma » (*curiosissime et otiosissime*). In III, 3, 4, ancora, il riferimento è a coloro che indagarono le questioni connesse alla trasformazione degli elementi « a lungo e con cura (*otiosa cura*) ».

⁵² Cf. es. AUG., *Gn. litt.*, II, 15, 30 [CSEL 28, p. 56]: « Molti spendono lunghe chiacchiere nell'indagare anche in quale fase sia stata fatta la luna. E magari chiacchierassero come uomini intenti a indagare, e non piuttosto che tentano di insegnare! [...] Da parte mia, mi colloco a metà strada tra costoro, senza quindi asserire né l'una né l'altra tesi, ma dicendo chiaramente che, sia che l'abbia fatta al novilunio sia che l'abbia fatta piena, Dio fece la luna perfetta. Dio, infatti, è l'Autore e il Fondatore delle nature stesse ».

⁵³ Cf. es. AUG., *Gn. litt.*, VI, 13, 24 [CSEL 28, p. 188]: « Forse che per questo il Signore ebbe bisogno di una vite o di terra o di questi periodi di tempo, quando con mirabile rapidità trasformò l'acqua in vino, e in un vino tale da ricevere le lodi anche del commensale più ebbro? Ebbe forse bisogno dell'ausilio del tempo il fondatore del tempo? ». Cf. BAS., *In hex.*, IV, 2, 6-7; AMBR., *Exaem.*, II, 2.4; 3.10; III, 2.8; 6.26; IV, 3.11.

⁵⁴ AUG., *Gn. litt.*, VI, 13, 24 [CSEL 28, p. 188]: « Quando si verificano questi eventi, non si verificano contro natura, se non per noi, a cui il corso della natura è divenuto noto in modo diverso; non per Dio però, per cui la natura è ciò che <Egli stesso> ha fatto ». Per una più approfondita discussione di questo punto, e più in generale della riflessione agostiniana sul rapporto tra eventi miracolosi e leggi di natura, si veda ENRICO MORO, « Miracolo, natura e *rationes causales*. Il

come una totalità conchiusa e indipendente, erigendolo a oggetto esclusivo o termine ultimo di conoscenza, produrrà una depravazione, una stortura del sapere, che nella scrittura agostiniana prende il nome di *curiositas*.⁵⁵

L'opera di Agostino, per altri versi, presenta elementi di riflessione peculiari e significativi, in quanto tali assenti o non ugualmente rintracciabili negli scritti di commento dei predecessori. Il primo dei quali, in ordine di importanza e, per così dire, di derivazione, può essere individuato nel modo di concepire la natura della verità comunicata dal testo sacro. Una verità pensata per un verso come *unitaria*, cioè coerente e concorde, e per altro verso – soprattutto in relazione alle realtà per noi oscure e difficilmente esperibili⁵⁶ – *non univoca*, cioè non individualmente padroneggiabile ed esegeticamente restituibile solo a più voci. Coerentemente con tale concezione della verità del testo sacro, Agostino individua:

1. I criteri di definizione del perimetro di legittimità ermeneutica.
2. I principi metodologici della corretta pratica esegetica.
3. I potenziali fattori di fallimento interpretativo.

In estrema sintesi:

1. Ogni interpretazione di un'espressione o passaggio del testo sacro che ambisca a essere corretta, e dunque vera, dovrà soddisfare almeno il primo, e auspicabilmente tutti, i criteri elencati di seguito in ordine progressivo di specificità: conformità al *depositum fidei*, conformità al contesto scritturistico (remoto e prossimo), conformità all'intenzione dell'autore.⁵⁷

2. L'esercizio di una corretta pratica esegetica, conseguentemente, risulterà tanto migliore quanto più saprà realizzare la considerazione congiunta delle sole e di quante più interpretazioni del testo riescano a soddisfare in maniera coerente i criteri precedentemente menzionati.⁵⁸

3. I potenziali fattori di fallimento interpretativo, infine, sono molteplici.

libro III del *De trinitate* e i libri VI e IX del *De Genesi ad litteram* », *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 37 (2012), p. 27–56.

⁵⁵ La tradizione patristica aveva abbondantemente stigmatizzato la vanità della conoscenza scientifica, dipingendo quest'ultima come vuotezza dispendiosa e priva di fine, sapienza folle, ammasso di opinioni conflittuali e instabili, coro di voci mutuamente falsificabili e perciò risibili, luogo di insegnamento inconsistente e presuntuoso; come la vista della civetta si acuisce nella notte, ma al risplendere del sole si offusca, così la mente di quanti si dedicano alla vanità della scienza, pur sottilissima nelle speculazioni, non potrebbe evitare di ottundersi nella conoscenza della vera luce. Cf. BAS., *In hex.*, I, 2.1; 3.3; III, 3.3; VIII, 7.6; IX, 1.6; AMBR., *Exaem.*, VI, 2.7–8.

⁵⁶ Cf. es. AUG, *Gn. litt.*, I, 18, 37 [CSEL 28, p. 27]: « Quanto poi alle realtà oscure ed estremamente distanti dai nostri occhi (*et in rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis*) [...] ».

⁵⁷ Cf. AUG, *Gn. litt.*, I, 21, 41.

⁵⁸ Cf. AUG, *Gn. litt.*, I, 19, 38.

Tra questi, tuttavia, ve n'è uno particolarmente rischioso, risultante dalla combinazione di una duplice indebita pretesa: da un lato, la pretesa di ricondurre in maniera esclusiva a una sola interpretazione la natura sempre eccedente della verità comunicata dal testo⁵⁹ e, dall'altro, quella di ricavare da quest'ultimo affermazioni definitivamente certe senza averne adeguatamente vagliato l'attendibilità.⁶⁰ Un simile atteggiamento, come detto, è rischioso, e lo è precisamente nella misura in cui può facilmente esporre le Scritture cristiane, e le verità più profonde da esse tramesse, tanto al dileggio dei sapienti quanto alla disaffezione dei credenti.

Si avvererebbero queste conseguenze se, ad esempio, un esegeta cristiano ricavasse dalla Scrittura, persuasivamente ma indebitamente, indicazioni scorrette sul mondo naturale; e se, a ruota, un sapiente pagano, non trattenuto dall'autorità del testo sacro e ignorandone il senso autentico, dimostrasse sulla base di prove inoppugnabili, accuratamente ricavate per via di ragionamento o di esperienza, la falsità di quelle.⁶¹ Ecco che, agli occhi dei fedeli meno eruditi (e dunque incapaci di operare le necessarie distinzioni), non solo l'opinione personale di quell'esegeta, ma anche la stessa rivelazione cristiana – e perdipiù nel suo complesso! – finirebbe sì incolpevolmente, e pure inevitabilmente, per essere screditata.⁶²

Dinnanzi a un rischio tanto elevato, accresciuto ulteriormente dall'eventuale

⁵⁹ Cf. AUG, *Gn. litt.*, I, 20, 40.

⁶⁰ Cf. AUG, *Gn. litt.*, II, 18, 38 [CSEL 28, p. 62]: « Ora, però, sempre mantenendo la moderazione propria di una seria devozione, riguardo a una questione così oscura non dobbiamo credere nulla in maniera avventata (*temere*), per evitare che ciò che la verità abbia in seguito reso manifesto (*quod postea veritas patefecerit*), quantunque non possa in alcun modo essere in contrasto con i libri santi (*quamvis libris sanctis [...] novi nullo modo esse possit adversum*), [...] per amore del nostro errore, tuttavia, ci capiti di odiarlo ».

⁶¹ Cf. es. AUG, *Gn. litt.*, I, 19, 39 [CSEL 28, p. 28-29]: « Assai spesso, infatti, capita che anche un non cristiano vanti una qualche conoscenza circa la terra, il cielo, [...] <una conoscenza> che egli detiene in virtù di una ragione certissima o sulla base dell'esperienza (*certissima ratione vel experientia*). Ora, è assai vergognoso e dannoso, e massimamente da evitare, che <questi> oda un cristiano che, parlando di questi argomenti come se <lo facesse> secondo le Scritture cristiane, vaneggi a tal punto che, vedendolo errare, come si suol dire, *toto caelo*, a stento possa trattenere una risata ».

⁶² AUG, *Gn. litt.*, I, 19, 39 [CSEL 28, p. 29]: « E spiacevole non è tanto il fatto che un uomo che sbaglia sia deriso, ma che coloro che sono fuori credano che i nostri autori abbiano sostenuto tali <opinioni> e, con gran rovina di coloro della cui salvezza noi ci curiamo, <questi autori> vengano biasimati e disdegnati come fossero ignoranti. Avendo inteso infatti qualcuno del novero dei cristiani errare riguardo all'argomento che conoscono alla perfezione e desumere la propria tesi infondata dai nostri libri, come potranno prestar fede a questi stessi libri per ciò che riguarda la risurrezione dei morti e la speranza nella vita eterna e nel regno dei cieli, quando si siano fatti l'idea che nelle loro pagine si trovano errori concernenti queste cose, che già hanno potuto sperimentare o apprendere in base a calcoli indubitabili (*quas iam experiri vel indubitatis numeris percipere potuerunt*)? ». Cf. II, 9, 20.

ostinazione dell'interprete fallace,⁶³ è bene tenere saldo un principio. Poiché non si può dubitare dell'infallibile veridicità delle Scritture cristiane,⁶⁴ da esse non può essere legittimamente ricavata alcuna affermazione razionalmente o empiricamente 'falsificabile'. E dunque, per converso: da un lato ogni affermazione che davvero sia risultata razionalmente o empiricamente provata⁶⁵ dovrà essere, dall'esegeta cristiano,⁶⁶ non solo recepita estrinsecamente come vera, ma anche dimostrata intrinsecamente conforme al vero significato del testo sacro; dall'altro, ogni affermazione che metta in discussione o contrasti il vero significato della Scrittura – affermazione che, coerentemente con quanto detto precedentemente, sarà di fatto esprimibile, ma di diritto mai verificabile – dovrà essere apertamente respinta⁶⁷ e smascherata nella sua fallacia.⁶⁸ Con una premura

⁶³ AUG, *Gn. litt.*, I, 19, 39 [CSEL 28, p. 29]: « Non si può esprimere a sufficienza qual dispiacere e tristezza questi cristiani temerari e presuntuosi arrechino ai loro fratelli più assennati quando, trovandosi a esser criticati e confutati a motivo dell'assurdità e della falsità della loro credenza da coloro che non sono vincolati dall'autorità dei nostri libri, per difendere ciò che con insensata temerità ed evidentissima falsità hanno detto, tentano di chiamare in causa gli stessi libri santi per desumerne delle prove [...] ».

⁶⁴ Sul principio dell'assoluta veridicità delle Scritture, si possono utilmente consultare le puntuali osservazioni di: TARMO TOOM, « Augustine on Scripture », in CHAD C. PECKNOLD, TARMO TOOM (eds.), *T&T Clark Companion to Augustine and Modern Theology*, Bloomsbury, T&T Clark, New York 2013, p. 75–90: 78–79.

⁶⁵ Cf. AUG., *Gn. litt.*, II, 9, 21 [CSEL 28, p. 46–47]: « Sia pure contrario, se ciò che dicono è falso! Vero, infatti, è piuttosto ciò che dice l'autorità divina, e non ciò che suppone la debolezza umana. Se però costoro, per caso, potessero provare quest'affermazione con argomenti tali che non se ne debba dubitare (*sed si forte illud talibus illi documentis probare potuerint, ut dubitari inde non debeat*), bisognerebbe dimostrare che quanto è stato detto nei nostri scritti riguardo alla pelle non è contrario alla verità di quelle evidenze razionali (*demonstrandum est hoc [...] veris illis rationibus non esse contrarium*); [...] E se bisogna – come <in effetti> bisogna – (*quodsi oportet, sicut oportet*) comprendere queste due affermazioni in maniera da trovare che entrambe concordano e non si contrappongono l'un l'altra, allo stesso modo bisogna (*sic oportet*) anche che nessuna di esse contrasti con quelle discussioni, qualora una ragione certa abbia manifestato la verità delle dimostrazioni (*si eas forte veras certa ratio declaraverit*) con cui si insegna che il cielo, dotato di figura sferica, è convesso in ogni sua parte – ammesso tuttavia che ciò venga provato (*si tamen probatur*) ». È possibile, ma non accertabile e a mio giudizio neppure verosimile, che l'espressione con cui si chiude il testo denoti una qualche ironia e tradisca una certa sfiducia, perlomeno nel caso in questione, verso la capacità dimostrativa della scienza.

⁶⁶ Cf. AUG, *Gn. litt.*, I, 21, 41 [CSEL 28, p. 30–31]: « A costui, rispondo di essere giunto con piacere a questo cibo stesso, con cui ho imparato che l'uomo non incontra difficoltà quando, conformemente alla fede, risponde ciò che bisogna rispondere agli uomini che smaniano di criticare ingiustamente i libri della nostra salvezza, sicché, qualsiasi affermazione essi abbiano potuto dimostrare con prove veritiere circa la natura delle cose, dobbiamo mostrare che non è contraria ai nostri scritti (*quidquid ipsi de natura rerum veracibus documentis demonstrare potuerint, ostendamus nostris litteris non esse contrarium*) ».

⁶⁷ AUG, *Gn. litt.*, I, 21, 41 [CSEL 28, p. 31]: « Qualsiasi affermazione contraria a questi nostri scritti, cioè alla fede cattolica, essi abbiano addotto da qualunque dei loro volumi (*quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris litteris, id est catholicae fidei contrarium protulerint*), dobbiamo mostrare (*ostendamus*) con una certa abilità, o almeno credere senz'alcun dubbio, che è

supplementare: sarà bene guardarsi dall'opporre alle teorie scientifiche, talora brandite insidiosamente nel vano tentativo di invalidare il dato scritturistico, un ricorso sbrigativo alla pur innegabile onnipotenza divina!⁶⁹

III. *Lo sguardo di Agostino? Alcune brevi osservazioni*

Lo studio condotto da Marcello Pera nel quarto capitolo de *Lo sguardo della caduta* ha numerosi pregi. Apprezzabile, innanzitutto, è l'intento di mostrare come, rispetto alla questione cruciale del rapporto tra esegesi biblica e conoscenza naturale, la riflessione agostiniana conservi elementi di potenziale interesse *anche* in relazione al contesto odierno. È in tal senso opportuno il tentativo di problematizzare la comprensione di alcuni noti testi di Agostino, imponendo agli specialisti del suo pensiero di riconsiderarne con attenzione tanto la portata teorica, quanto le forme di ricezione storica.

Alcuni dei principali rilievi metodologici e interpretativi su cui poggia la lettura di Pera, inoltre, sono ampiamente condivisi. Su tutti, quelli riguardanti: l'opportunità di leggere i testi agostiniani combinando fedeltà alla lettera e all'intenzione; la necessità di valutare le singole affermazioni di Agostino a partire dai presupposti generali (teologici, antropologici, esegetici ed epistemologici) della sua riflessione; l'utilità di non trascurare le significative differenze tra le finalità che animano, da un lato, le posizioni dell'ipponense e, dall'altro, la loro ripresa in epoca moderna.⁷⁰

assolutamente falsa ».

⁶⁸ Fallacia riconducibile, in ultima analisi, ai limiti dell'intelletto umano: cf. es. AUG, *Gn. litt.*, II, 5, 9 [CSEL 28, p. 39]: « In qualunque modo esistano e qualunque sia la natura delle acque che si trovano lassù, che si trovino lassù non dobbiamo però affatto metterlo in dubbio; più grande, infatti, è l'autorità di questo testo della Scrittura di quanto non sia la capacità di qualsivoglia ingegno umano (*maior est quippe scripturae huius auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas*) ».

⁶⁹ AUG, *Gn. litt.*, II, 1, 2 [CSEL 28, p. 32–33]: « Nessuno deve confutare costoro dicendo che, in considerazione dell'onnipotenza di Dio, al quale tutte le cose sono possibili, è per noi doveroso credere che delle acque, seppur del medesimo peso di quelle che conosciamo e di cui abbiamo esperienza, furono riversate al di sopra del corpo celeste in cui si trovano gli astri. [...] Non che infatti, qualora Dio volesse che l'olio rimanesse talvolta al di sotto dell'acqua, ciò non accadrebbe; non per questo, tuttavia, la natura dell'olio ci rimarrebbe sconosciuta [...] ». Per il ricorso all'argomento *de omnipotentia*, invece, cf. es. BAS., *In hex.*, VI, 3.1–2.

⁷⁰ Su questo punto, l'accordo degli studiosi è ampiamente condiviso. Cf. es. EILEEN REEVES, « Augustine and Galileo on Reading the Heavens », *Journal of the History of Ideas*, 52/4 (1991), p. 563–579; PIETRO REDONDI, « From Galileo to Augustine », in PETER MACHAMER (ed.), *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge U.P., Cambridge 1998, p. 175–210; ERNAN McMULLKIN, « Galileo on Science and Scripture », in MACHAMER (ed.), *The Cambridge Companion*, p. 271–347; ID., « From Augustine to Galileo », *The Modern Schoolman*, 76 (1999), p. 169–194; GREGORY W. DAWES, « Could There Be Another Galileo Case? Galileo, Augustine and Vatican II », *Journal of Religion and Society*, 4 (2002), p. 1–18; MARCO LAMANNA, PAOLO PONZIO, « Bent Perera e Galileo Galilei sull'unità del

È pienamente convincente, infine, il modo in cui Pera evidenzia le difficoltà intrinseche a ogni lettura che pretenda di rintracciare negli scritti di Agostino la teorizzazione consapevole e compiuta di principi quali: l'autonomia illimitata della ricerca scientifica, la distinzione rigorosa tra verità *de fide* e *de facto*, la fiducia incondizionata nelle capacità della razionalità umana, il primato della parola scientifica su quella scritturale per quanto attiene alla descrizione del cosmo.⁷¹

Per altri versi, la restituzione dello sguardo di Agostino proposta da Pera risulta invece meno persuasiva e fondata. Con le osservazioni che seguono, dunque, vorrei richiamare l'attenzione su alcuni aspetti della riflessione agostiniana che, a mio giudizio, ammettono e talora suggeriscono un'interpretazione differente.

1. Un'osservazione preliminare: come molti studiosi hanno notato, la restituzione dello 'sguardo' di Agostino sul rapporto tra fede e scienza è problematica su un duplice piano.

In primo luogo, sul piano della *sistematicità*. Il *De Genesi ad litteram*, infatti, è primariamente un commentario esegetico, e non un trattato di teoria o di metodologia ermeneutica. Questo, certo, non impedisce di trarne indicazioni coerenti sulla questione in esame, e tuttavia impone di farlo attraverso la selezione e la combinazione di luoghi testuali non organizzati nella cornice di una trattazione pienamente unitaria e necessariamente organica.⁷²

In secondo luogo, sul piano della *trasposizione* del contenuto. La difficoltà maggiore rispetto alla possibilità di riprendere e utilizzare le indicazioni di Agostino all'interno del dibattito odierno, in tal senso, deriva dall'evoluzione

vero », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 64/2 (2017), p. 301–322; HART J. WEED, « *De Genesi ad litteram* and the Galileo Case », in STANLEY D. WALTERS (ed.), *Go Figure! Figuration in Biblical Interpretation*, Pickwick Publications, Eugene, OR 2008, p. 148–160.

⁷¹ Meritano dunque cautela affermazioni quali: « C'est pourquoi, avec une prudence toute moderne, Augustin se montre particulièrement réservé par rapport aux interprétations de l'Écriture qui empiéteraient sur le domaine scientifique: la Bible n'est pour lui un livre de science naturelles » (SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral en douze livres*, *De Genesi ad litteram* libri duodecim, vol. I, Traduction, introduction et notes par PAUL AGAËSSE et AIME SOLIGNAC, Desclée De Brouwer, Paris 1972 [Bibliothèque Augustinienne 48], 577); « Dalle indicazioni fornite da Agostino – di cui si ricorderà secoli più tardi Galileo nel carteggio con Cristina di Lorena (1615) – emerge una concezione ermeneutica sorprendentemente moderna [...] » (AGOSTINO, *Commenti alla Genesi*, p. 355).

⁷² Cf. es. MCMULLIN, « Galileo on Science », p. 291: « In this work [*scil. De Genesi ad litteram*], Augustine goes through the creation narrative systematically, treating problems as they come up. He makes no attempt to give a general account of the principles that guide his exegetical practice. It is, however, possible to reconstruct what this account might look like by examining his frequent asides on how to deal with specific instances of apparent conflict between Scripture and natural knowledge ».

delle pratiche, dei metodi, e dei paradigmi di scientificità.⁷³ Alla luce di tale consapevolezza, dunque, occorrerà valutare accuratamente se, in che misura e quali tra le considerazioni e i rilievi critici rivolti da Agostino alla conoscenza naturale del proprio tempo possano essere estesi, in quanto tali e fedelmente all'intenzione dell'autore, a quella del nostro.

2. Sono numerosi i luoghi in cui Agostino individua nella ricerca smodata di conoscenza del mondo naturale una stortura del sapere, connotandone il desiderio e il guadagno, rispettivamente, in termini di *curiositas* e di *vanitas*. È tuttavia importante comprendere adeguatamente il senso di questa duplice valutazione negativa. Da un lato, ciò che nella 'curiosità' di sapere risulta vizioso o difettivo non dipende dall'inesattezza della scienza conseguita, ma dall'autoreferenzialità della postura conoscitiva assunta;⁷⁴ la ricerca curiosa del sapere, in altri termini, è potenzialmente corretta nel risultato, ma necessariamente scorretta nell'orientamento. D'altro lato, e in parallelo, la 'vanità' di tale sapere si misura esclusivamente in rapporto alla nullità del progresso salvifico che esso di per sé consente,⁷⁵ senza comportare alcun

⁷³ Cf. *supra*, n. 15; GERALD BOERSMA, « *De Genesi ad litteram 2: The Second, Third and Fourth Days of Creation* », in JOHANNES BRACHTENDORF, VOLKER H. DRECOLL (eds.), *Augustinus, De Genesi ad litteram. Ein kooperativer Kommentar*, Brill, Paderborn 2021, p. 101–120: 104, n. 11: « In using the term “natural science”, we must remember that Augustine, of course, operates with a pre-modern conception of science. Post-Baconian science is reductive, limiting its scope of investigation to efficient causality. Augustine, by contrast, retains a richly textured metaphysical and teleological substructure in his account of nature, attending both formal and final causality ». PAUL HARRISON, « Is Science-Religion Conflict Always a Bad Thing? Augustinian Reflections on Christianity and Evolution », in WILLIAM T. CAVANAUGH, JAMES K.A. SMITH (eds.), *Evolution and the Fall*, Eerdmans, Grand Rapids, MI. 2017, p. 204–226: 218: « Part of the complexity of the historical relations between science and religion lies in the fact that what we counted as “science” in the distant past does not map directly onto our present conceptions of science. So it is important to note that before the scientific revolution of the seventeenth century what we would call “scientific orthodoxy” usually consisted in adherence to the natural philosophy of Aristotle ».

⁷⁴ Sotto questo aspetto, la *curiositas* può forse essere considerata il correlato conoscitivo del peccato di *superbia*. Il tratto comune dell'autoreferenzialità, che si traduce in una relazione di godimento appropriativo alle cose del mondo, consente infatti di scorgere un'analogia tra due termini che, nella lettura di Pera, vengono per altre ragioni contrapposti: « La curiosità è il vizio opposto alla superbia. [...] Mentre la superbia innalza l'anima fino a far sentire l'uomo come Dio, la curiosità disperde e abbassa l'interesse dell'anima fissandola sulle cose temporali effimere o contrarie alla salvezza » (PERA, *Lo sguardo*, p. 116). Sulla *curiositas* in Agostino, cf. ANDREAS LABHARDT, « *Curiositas* », in CORNELIUS P.M. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. II, fasc. 1/2, Schwabe, Basel 1996, p. 188–195; HARRISON, « Is Science-Religion », p. 214, n. 30 (e l'ampia bibliografia citata in questi studi).

⁷⁵ Il sapere curioso, dunque, è nocivo o vano in quanto 'curioso', non in quanto 'sapere': cf. AUG., *De utilitate credendi*, 11, 25 [ed. Zycha, CSEL 25/1, p. 31–32]: « Difatti, comprendere ciò che è grande e nobile, o persino ciò che è divino, è il culmine della felicità. Comprendere ciò che è superfluo, poi, non nuoce affatto, ma forse nuoce apprenderlo, perché sottrae tempo a ciò che è

aprioristico giudizio di valore sulla effettiva o mancata correttezza dei risultati dimostrativi raggiunti.⁷⁶

3. La riflessione di Agostino sul rapporto tra esegesi biblica e conoscenze naturali muove dalla constatazione della difficoltà di conoscere alcune realtà fisiche (primariamente in ambito cosmologico) perché oscure e remote dai sensi:⁷⁷ quanto più le realtà da conoscere risultano tali, tanto più incerta sarà la conoscenza che le riguarda. A tal proposito, è opportuno notare come *oscurità* e *non-osservabilità* siano caratteristiche attribuibili alle realtà fisiche in termini unicamente *relativi e prospettici*.

Da un lato, infatti, le proprietà delle realtà naturali sono *in sé* intelligibili e sperimentabili,⁷⁸ benché non sempre e non da subito esse vengano chiaramente comprese dall'uomo. I confini della loro oscurità, dunque, sono potenzialmente mobili, in quanto suscettibili di ridursi in proporzione all'eventuale progresso delle facoltà o delle conoscenze razionali acquisite dall'uomo.⁷⁹ In tal senso, è rilevante come, trattando delle materie cosmologiche più impervie – in ordine progressivo di difficoltà: la determinazione della forma del cielo,⁸⁰ la presenza di acque superiori al firmamento,⁸¹ l'esistenza di una luce *pre-* o *sovra-celeste!*⁸² –,

necessario. Anche rispetto alle cose dannose, sventurato non è comprenderle, ma farle o subirle » (trad. mia). Alla luce di queste righe, sarebbe peraltro interessante riflettere sul passaggio, che si osserva nel testo di *Gn. litt.*, II, 10, 23 (*supra*, n. 51), dal piano della costatazione a quello della prescrizione: i fedeli non eruditi non *devono avere* tempo per le indagini naturali, l'erudito e vescovo Agostino non ne *ha* più.

⁷⁶ Cf. ROBERTO A.M. BERTACCHINI, « Anticipi di modernità nella *scientia* di Agostino », in *La cultura scientifico-naturalista nei Padri della Chiesa (I-V sec.)*: 35. *Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, 4-6 maggio 2006*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2007, p. 401-417: 403, n. 5: « Chi ha attaccato Agostino non si è accorto di confondere il piano ascetico con quello antropologico. In ascetica egli si trattiene dalla dispersione [...], ma in antropologia la musica è ben diversa ». Bertacchini mostra poi opportunamente come, in diversi luoghi (cf. es. *supra*, n. 70), Agostino attribuisca alla curiosità una valenza positiva e necessaria rispetto alla buona riuscita della pratica scientifica. Dello stesso autore, cf. *Agostino: la scientia*, Editrice Domenicana Italiana, Napoli 2013.

⁷⁷ Cf. *supra*, n. 56.

⁷⁸ Cf. es. AUG., *Gn. litt.*, IV, 4, 8 [CSEL 28, p. 100]: « Misura, numero e peso, infatti, si possono osservare e concepire (*animadverti et cogitari potest*) non soltanto nelle pietre e negli alberi, e in masse corporee del medesimo genere, di qualunque grandezza esse siano, siano esse terrestri o celesti. [...] ».

⁷⁹ Ciò non implica, evidentemente, né che la capacità della ragione umana possa esaurire l'intima natura delle cose (per Agostino, una tale facoltà potrebbe darsi solo a partire dalla contemplazione del paradigma eterno delle realtà create: cf. *infra*, n. 83), né dunque che l'uomo possa raggiungere una conoscenza delle singole realtà naturali *intensivamente* equiparabile a quella divina. Cf. *supra*, n. 54.

⁸⁰ Cf. *supra*, n. 65.

⁸¹ AUG., *Gn. litt.*, II, 4, 8 [CSEL 28, p. 37]: « Muovendo dall'esempio dell'aria [...] egli volle dunque mostrare che il cielo è posto tra acqua e acqua. Quest'accurata osservazione, dunque, la giudico

Agostino non escluda mai che quanto oggi è oscuro, non chiaramente *compreso*, non razionalmente *provato*, domani possa non essere tale (stando agli esempi sopra menzionati, perlomeno per quanto concerne l'esistenza e la conformazione delle realtà in questione).⁸³

D'altro lato, una realtà corporea, *in sé*, è per natura visibile, benché sia possibile che essa non risulti tale a motivo di cause esterne, quali l'interposizione di un qualche ostacolo o la distanza eccessiva dal luogo di osservazione⁸⁴. Quest'ultima condizione, in particolare, non costituisce un fattore di impedimento *essenziale* e rigidamente determinato rispetto all'osservabilità di un fenomeno: nulla vieta, ad esempio, che il possesso di una capacità visiva superiore, a partire dal medesimo luogo di osservazione, permetta l'accesso dello sguardo a realtà remote, altrimenti parzialmente o totalmente impercettibili (se ne può trovare conferma, ad esempio, nelle considerazioni di Agostino sulla *acrimonia cernendi demonica*).⁸⁵ Non sembrano esserci ragioni *di principio*, d'altra parte, per negare o limitare la possibilità di un accrescimento dello spettro

massimamente degna di lode. Ciò che egli ha detto, infatti, non contraddice la fede e può essere creduto sulla base di una dimostrazione di comprovata evidenza (*in promptuposito documento credi potest*) ».

⁸² AUG., *Gn. litt.*, I, 19, 38 [CSEL 28, p. 27–28]: « Che invece vi sia una luce corporea celeste, o anche al di sopra del cielo o prima del cielo, a cui sia potuta succedere la notte, <ciò> non è contrario alla nostra fede, fintantoché non venga smentito da una verità certissima (*donec veritate certissima refellatur*). [...] Se invece una ragione certa dovesse dimostrare che ciò è vero (*si autem hoc verum esse certa ratio demonstraverit*), non sarà ancora certo se lo scrittore abbia voluto che il senso di quelle parole dei libri santi fosse questo oppure un altro non meno vero ».

⁸³ La ragione umana, nella condizione post-lapsaria, non è quindi inadatta a cogliere le realtà corporee *in quanto tali* e nel loro *essere fattuale*; piuttosto, essa è inadatta a coglierle *in Dio*, cioè a contemplare le loro ragioni eterne e, per così dire, il loro *dover essere*. Cf. AUG., *Gn. litt.*, V, 16, 34 [CSEL 28, p. 159]: « La maggior parte di queste cose, invece, sono remote dalla nostra mente per la dissomiglianza del loro genere, giacché sono corporee, e la nostra stessa mente non è idonea a vederle presso Dio, nelle ragioni stesse in virtù di cui furono fatte, in modo tale che mediante ciò noi sappiamo quante siano, quanto siano grandi e che qualità abbiano, anche se non le vediamo attraverso i sensi del corpo (*etiamsi non ea videamus per corporis sensus*) ». Per un inquadramento puntuale del contenuto dottrinale di questo testo, cf. GIOVANNI CATAPANO, « Inidonei a vedere il futuro in Dio. La critica di Agostino ai filosofi nel libro IV del *De trinitate* », *Medioevo*, 41 (2016), p. 171–185.

⁸⁴ Cf. es. AUG., *Gn. litt.*, V, 16, 34 [CSEL 28, p. 159–160]: « Difatti, sono remote dai sensi del nostro corpo, giacché sono collocate in lontananza o separate dal nostro sguardo e dalla nostra azione da altri oggetti, che sono frapposti o posti dinnanzi a esse »; 18, 36 [CSEL 28, p. 161]: « Di tutta questa creazione di Dio non conosciamo molte cose, che o si trovano troppo in alto nei cieli perché il nostro senso possa raggiungerle, o sono poste in regioni della terra forse inabitabili, o sono nascoste in basso, nella profondità dell'abisso o nelle occulte insenature della terra ».

⁸⁵ Cf. AUG., *Gn. litt.*, XII, 17, 34 [CSEL 28, p. 403]: « Per il resto, non deve sorprendere che essi [*scil.* i dèmoni] annuncino eventi già verificatisi in luoghi lontani, che dopo qualche giorno si confermano esser veri. Sono in grado di far ciò, infatti, non solo in virtù dell'acutezza della vista, anche per quanto attiene alle realtà corporee incomparabilmente superiore al nostro, ma anche in virtù della mirabile velocità dei loro corpi, certo di gran lunga più sottili dei nostri ».

visuale umano, nel caso in cui esso fosse ottenuto, ad esempio, tramite un eventuale potenziamento tecnico degli strumenti di osservazione.

Se tali considerazioni sono corrette, ci si potrà allora chiedere se non sia perlomeno lecito ricercare nella riflessione agostiniana i presupposti per l'ammissione – non necessariamente da intendersi nell'ordine dell'approvazione o della promozione – di un significativo *progresso* delle conoscenze relative al mondo naturale.⁸⁶ Nello specifico, di conoscenze criticabili non tanto perché impossibilitate a cogliere l'esistenza di realtà fisiche intrinsecamente non accertabili o di diritto inaccessibili per l'uomo, quanto piuttosto nella misura in cui eventualmente viziate da un difetto interno al metodo di ricerca o ai procedimenti di dimostrazione; detto altrimenti, di conoscenze il cui contenuto sarà messo correttamente in discussione solo se sprovvisto di *evidenza*, perché non adeguatamente supportato dal rigore e dall'esattezza del calcolo razionale, o dall'efficacia e dall'attendibilità delle tecniche di osservazione. Rispondere positivamente a tale interrogativo non sarà forse un azzardo, tanto più che nei testi di Agostino non compaiono indicazioni tali da indurre a negare o mettere in dubbio la possibilità, per la conoscenza umana esercitata entro i limiti di indagine commisurati alla sua effettiva capacità conoscitiva (razionale ed empirica), di ambire all'*evidenza* dei propri risultati.⁸⁷

⁸⁶ Il riconoscimento del progresso scientifico ha un ruolo fondativo in rapporto alla teorizzazione agostiniana del 'principio di prudenza', così denominato e formulato da McMULLIN, « Galileo on Science », p. 292: « *Principle of Prudence [PP]:* When trying to discern the meaning of a difficult Scriptural passage, one should keep in mind that different interpretations of the text may be possible, and that, in consequence one should not rush into premature commitment to one of these, especially since further progress in the search for truth may later undermine this interpretation ». In proposito, HARRISON, « Is Science-Religion », p. 217-218 osserva: « Here Augustine offers another relevant observation about scientific claims: they change over time. Less pejoratively, we might say that science makes progress (even if, as theoretical physicist Max Planck wryly observed, it advances one funeral at a time). Granting this, it is important not to be too committed to prevailing scientific speculations since these may later change. Indeed, overcommitment to the status quo by the scientific community constitutes a scientific barrier to the uptake of new scientific theories ». La sottolineatura del carattere non definitivo, e perciò non vincolante, delle *speculazioni* e delle *teorie* è coerente con la posizione di Agostino, verosimilmente disposto ad ammettere che la validità del principio di prudenza debba essere estesa anche all'ambito pre-dimostrativo (cf. *infra*, n. 103) della conoscenza 'scientifica'. Distante dal pensiero di Agostino, invece, è la conseguente enunciazione del 'principio della natura mutevole dell'ortodossia scientifica': « But his [*scil.* Paolo Foscarini's] position about changing scientific claims is quite close to what contemporary philosophers of science refer to as "pessimistic meta-induction". This is the idea that what we learn from the history of science is that *no scientific theory ever prevails for long term*. From historical examples we make an inductive generalization that leads us to be pessimistic about the truth-claims of current science. It follows that it would be reasonable to expect present scientific theories to be replaced in time ». Tale affermazione, infatti, presuppone una definizione di 'scienza' notevolmente differente da quella di Agostino (cf. *infra*, n. 103).

⁸⁷ Cf., in proposito: McMULLIN, « Galileo on Science », p. 294: « Augustine accepts the ability of our

4. È riduttivo, e quindi inesatto, affermare che lo scopo di Agostino consista nel difendere la fede dalle possibili interferenze della scienza, e nell'affermare conseguentemente la necessità che le controversie intorno all'interpretazione della Scrittura siano determinate a favore della prima. Agostino, infatti, non appare preoccupato che la scienza della natura, correttamente esercitata, possa interferire o collidere con la fede, correttamente intesa. Se non altro perché, come credo si possa evincere facilmente dai suoi testi, egli giudica in via di principio impossibile sia che tra scienza e fede, *in quanto tali*, sorga dissidio, sia che, conseguentemente, si producano tra loro controversie effettive (cioè reali) da sciogliere in favore di uno dei due contendenti.⁸⁸ Del 'conflitto' tra scienza e cristianesimo,⁸⁹ per Agostino, è problematica la posizione più che la soluzione.

5. Ciò non significa, di contro, che Agostino neghi o sottovaluti l'insorgenza di contrasti tra *indagine* naturale e *interpretazione* della fede in rapporto all'aspetto e all'assetto del mondo naturale.⁹⁰ Tali contrasti, infatti, possono accadere, e di fatto accadono, qualora i risultati dell'indagine naturale si determinino nella forma di *una* congettura fallace, e dunque non opportunamente verificata, e/o la comprensione soggettiva della fede trovi espressione in *una* interpretazione scritturistica oggettivamente erronea, e dunque arbitrariamente ricavata.

Si comprende dunque perché, nelle pagine del suo commentario, Agostino

God-given powers of sense and reason to arrive at truth in our accounts of the natural world »; WEED, « *De Genesi* », p. 160: « However, no one should prevent human reasoning from attempting to discover things about God's creation or to attempt to reach the threshold of his rational ability. As a general principle, this is something that Augustine would have endorsed [...] ».

⁸⁸ Cf. *supra*, n. 60.

⁸⁹ Cf. *supra*, n. 42.

⁹⁰ Recuperando la distinzione proposta da HARRISON, « *Is Science-Religion* », p. 206-208 tra « *hard irenic position* » (= « the conflict between science and religion is, in principle, not possible ») e « *soft irenic position* » (= « concord between science and religion is much more a matter of historical contingency »), si può dunque dire che l'assunzione della prima posizione non è totalmente incompatibile con quella della seconda. Un 'irenismo forte', infatti, non implica necessariamente un concordismo ingenuo e dogmatico tra fede e scienza, né obbliga a misconoscere la possibilità di situazioni particolari e contingenti di conflitto; viceversa, proprio a partire dalla constatazione fattuale del conflitto, interpretata alla luce della convinzione del suo carattere apparente, esso può prevedere strategie di risoluzione accurate, non dogmaticamente orientate o predeterminate, ma fondate su procedimenti di verifica sorvegliati e rigorosi (Harrison esprime preoccupazioni in tal senso a p. 225: « My other worry is that hard irenicism might be more a function of the present high epistemic status of scientific claims than a careful scrutiny of these claims and their implications »). La possibilità, ventilata da Harrison, di ricondurre Agostino nell'alveo di un 'irenismo moderato', a mio parere, si dà unicamente a fronte della negazione di ogni effettiva facoltà 'dimostrativa' della conoscenza scientifica: il paradigma di sapere scientifico così adottato, ancora una volta, non pare però compatibile con quello operativo nel discorso agostiniano (cf. *infra*, n. 103).

consideri due opposte situazioni: ⁹¹ da un lato [a.] il conflitto tra un'interpretazione *corretta* della Scrittura e una comprensione *scorretta* della realtà naturale, dall'altro [b.] il conflitto tra un'interpretazione *scorretta* della Scrittura e una comprensione *corretta* della realtà naturale (dove 'correttezza', tanto sul piano esegetico quanto su quello scientifico, significa 'conformità': in un caso al dato di fede, nell'altro allo stato di cose del mondo).

Rispetto a entrambe le situazioni, Agostino si dimostra interessato a determinare quale sia il corretto *modus operandi* dell'esegeta cristiano, senza mai rivolgere o estendere le proprie indicazioni normative allo scienziato della natura.

a. Rispetto alla prima situazione (esegesi *corretta* vs teoria *scorretta*), Agostino si esprime in modo netto: l'esegeta dovrà, se ne è in grado, *provare*⁹² o, *faute de mieux, credere* fermamente che la formulazione 'scientifica' in questione, contraria alla fede e conseguentemente alla Scrittura,⁹³ è totalmente falsa. Tale indicazione, dunque, ha lo scopo di difendere la credibilità della fede e della Scrittura dalle interferenze della *pseudo-scienza*. Nulla, come detto, è precisato rispetto all'atteggiamento dello scienziato. Si può tuttavia supporre che questi, se posto di fronte a una dimostrazione cogente, sarà 'deontologicamente' tenuto a rivedere e ritrattare la propria formulazione, e che in caso contrario, mancando (ancora) una tale dimostrazione e non riconoscendo egli l'autorità della Scrittura,⁹⁴ si sentirà invece autorizzato a permanere nella propria convinzione.

b. Agostino si esprime con chiarezza anche in rapporto alla seconda situazione (esegesi *scorretta* vs teoria *corretta*): qualora un'interpretazione del testo sacro appaia contraddetta da un'affermazione scientifica inequivocabilmente provata, e unicamente a questa condizione,⁹⁵ l'esegeta sarà tenuto non solo a rivedere e

⁹¹ Non si dà infatti interferenza effettiva (cioè in termini veritativi) tra esegesi biblica e conoscenza scientifica qualora risultino entrambe corrette o scorrette.

⁹² Cf. *supra*, n. 67 (non sembra tenere sufficientemente conto di questo passaggio, così come del 'principio di prudenza' [cf. *supra*, n. 86], WEED, « *De Genesi* », p. 154, quando scrive: « Galileo would argue that the Church was obliged to falsify Copernicanism before she condemned it, not the heliocentrism. Augustine would have argued that the Church was permitted to regard heliocentrism as false since it lacked demonstration and since it appeared to conflict with the established interpretation of particular Scriptural passages »); 69 (con la raccomandazione da parte di Agostino di non eludere la necessità dimostrativa mediante un richiamo fideistico e frettoloso all'onnipotenza divina).

⁹³ Cf. *supra*, n. 67.

⁹⁴ Cf. *AUG., Gn. litt.*, II, 1, 4 [CSEL 28, p. 34]: « Essi, infatti, non essendo tratti dall'autorità dei nostri scritti e ignorando in quale senso ciò sia stato detto [...] »; cf. *supra*, n. 63.

⁹⁵ Cf. *supra*, n. 65. A rigor di termini, ciò esonera l'esegeta dall'*obbligo* di ritrattare la propria *interpretazione* fintantoché la *teoria* avversa non risulti positivamente *provata* in via definitiva e irrefutabile (criterio, evidentemente, tanto meno soddisfabile, o perlomeno tanto meno determinabile in modo netto, quanto più aumenta la complessità o la non osservabilità delle realtà naturali in esame). Tale considerazione, che forse non apparirà risolutiva rispetto alle sfide poste dalla Modernità (cf. *supra*, n. 45), mi pare tuttavia conforme all'intenzione di Agostino. A partire da qui, si potrebbe discutere – cosa che Agostino, però, non fa – sul fatto che,

ritrattare la propria comprensione, ma anche a farsi carico di mostrare la coerenza tra l'intenzione della Scrittura e l'affermazione in questione.⁹⁶ Tale indicazione, dunque, ha lo scopo di difendere la credibilità della fede e della Scrittura dalle interferenze della *pseudo-esegesi*. Benché, ancora una volta, ciò non sia precisato, si può evincere senza difficoltà che nessun obbligo né convenienza di revisione si imporrà in tal caso allo scienziato.

6. L'impossibilità di un conflitto effettivo tra determinazioni *vere* della fede e dimostrazioni *vere* della scienza per Agostino è motivata non tanto dalla teorizzazione di una netta separazione dei rispettivi ambiti di riferimento,⁹⁷ quanto piuttosto dall'esclusione dell'esistenza di due ordini di verità, mutuamente distinti e indifferenti,⁹⁸ o tali per cui un contenuto inconfutabilmente vero all'interno dell'uno possa risultare falso, dubitabile o revocabile all'interno dell'altro. L'assunzione di un paradigma veritativo marcatamente unitario, conseguentemente, non consente di ammettere nemmeno una forma di subordinazione delle espressioni *vere* della scienza rispetto a quelle *vere* della fede. Agostino, certo, ritiene che l'intelletto umano non sia capace di conoscere, e dunque di dimostrare o confutare, *tutte* le verità sul mondo naturale rivelate dalla Scrittura, e ciò nella misura in cui la sua

in una fase preliminare a quella appena descritta (laddove cioè vi sia assenza di una dimostrazione ritenuta definitiva, ma presenza di numerosi e concordi dati in suo favore), intervengano o possano intervenire ragioni di *opportunità* a guidare il comportamento dell'esegeta (HARRISON, « Is Science-Religion », p. 224-225: « That said, some historical claims reach such a degree of probability that it would be irrational to deny them »).

⁹⁶ Cf. *supra*, n. 66.

⁹⁷ Cf. *supra*, n. 45-47.

⁹⁸ I testi di Agostino non forniscono indicazioni a sostegno della indipendenza (cf. MARCELLO PERA, « The God of Theologians and the God of Astronomers: An Apology to Bellarmine », in MACHAMER (ed.), *The Cambridge Companion*, p. 367-387: 367: « In his theological writings, Galileo maintained what might be called the "independence principle" – science and religion belong to, and are competent on, two distinct and different domains: the factual domain of natural phenomena and the domain of faith of supernatural phenomena »), indifferenza, non sovrapposibilità (cf. STEPHEN J. GOULD, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, Ballantine, New York 1999, p. 6: « non-overlapping magisteria ») o limitazione reciproca (cf. es. McMULLIN, « From Augustine », p. 181: « This [of Galileo] is the Principle of Limitation [PL] in the strongest possible form. The Scriptures are limited to doctrines that bear on human salvation; the sciences of nature lie outside their scope ») tra gli ambiti della fede e della scienza. Per Agostino, infatti, entrambe si esprimono in rapporto all'ambito naturale in termini veritativi, per quanto con obiettivi, e conseguentemente con livelli di precisione, differenti: cf. es. DAWES, *Could There Be*, p. 7: « In any case, a close examination of *De Genesi ad litteram* suggests that Augustine's position is not accurately described as a "principle of limitation," in any sense of those words. Unlike Galileo, Augustine is not interested in limiting the authority of the biblical writings. He therefore holds to an entirely different principle, with a rather different set of implications. Augustine's hermeneutical principle in the matter of what we would call science and religion is better described as a "principle of differing purpose" »).

capacità di comprendere è inferiore all'autorità di quest'ultima.⁹⁹ Ciò non implica, tuttavia, né che, rispetto a quanto è in grado di *dimostrare*, la razionalità scientifica necessiti della fede,¹⁰⁰ né che tutto ciò che la scienza umana sia stata capace di *dimostrare* (combinando attestazione empirica e calcolo razionale) si differenzi, foss'anche per il grado di attendibilità, da quanto è noto per fede. Se 'dimostrati', infatti, i risultati della conoscenza naturale accedono a pieno titolo alla dimensione della certezza¹⁰¹ e, dunque, dell'indubitabilità.¹⁰²

Se dunque con 'dimostrazione' o 'prova' si intende il procedimento (o l'esito del procedimento) che, in virtù dell'ostensione dell'evidenza intelligibile o empirica di un determinato contenuto, ne garantisce la comprensione definitivamente certa¹⁰³ – e dunque, a rigor di termini, la 'scienza'¹⁰⁴ –, ecco che

⁹⁹ Cf. *supra*, n. 68.

¹⁰⁰ Cf. *supra*, n. 35.

¹⁰¹ Cf. *supra*, n. 61, 65, 82.

¹⁰² Cf. *supra*, n. 62.

¹⁰³ Cf. es. AUG., *Contra Academicos*, I, 7, 19. In proposito, cf. McMULLIN, « Galileo on Science », p. 294: « Principle of Priority of Demonstration (PPD): When there is a conflict between a proven truth about nature and a particular reading of Scripture, an alternative reading must be sought. I am using the term "demonstration" here in a broad sense to include any form of convincing proof and not just deductive proof from principles grasped as true in their own right (the technical Aristotelian sense of the term, to which Augustine does not confine himself). Augustine's emphasis is on the certainty that is needed for the claim to natural knowledge to count as a challenge to a Scripture reading »; HARRISON, « Is Science-Religion », p. 216: « The vocabulary of "proof" and "demonstration" that Augustine relies upon here derives from Aristotle's influential understanding of the nature of science [...], set out in the *Posterior Analytics*. [...] The certainty of this knowledge arises out of the fact that it is the end product of logical deduction. [...] Given this, it is not surprising that Augustine enunciates the principle of the priority of demonstrated truths, since to oppose such truths would be tantamount to defying logic »; WEED, « *De Genesi* », p. 152–153: « [...] Augustine distinguishes between scientific demonstration and scientific theory [...]. A demonstration would involve a proof [...]. In a syllogism, if the form is valid and the premises are true, and the conclusion follows from the premises, then the conclusion *must* be true. So a demonstration would amount to a convincing argument as to the truth of a particular claim. Under the category of demonstration, Augustine would also include proofs derived from the experience of the natural world. [...] In contrast, a theory or hypothesis would be so-called because it lacks demonstration or proof ».

¹⁰⁴ Con HARRISON, « Is Science-Religion », p. 216, ci si potrà certo chiedere « whether scientific knowledge ever satisfies these strict criteria », giungendo a una risposta radicalmente negativa sulla base dell'assunzione di un paradigma 'lockiano di conoscenza scientifica: cf. es. *Ibid.*, p. 217: « For Locke, experimental science (in our sense) may offer us conveniences, but it does not give us any certainties. [...] If Locke's understanding of experimental science is correct, then strict application of the Augustinian Principle of Priority of Demonstration would mean that no science would carry sufficient weight to displace a literal scriptural claim, since no science ever meets the strict criterion of demonstrative certainty »; p. 224: « To return to the general point, if we consider again Augustine's principle, the priority of demonstration, there will turn out to be no instances in which scripture need yield to demonstrative science in the way Augustine envisaged, because no science is demonstrative ». Rimane altamente disputabile, tuttavia, l'eventuale retroproiezione di un tale modello sul pensiero di Agostino (non si può, in

non sembra possibile esigere la sua 'rivedibilità'.¹⁰⁵ Ammettere la rivedibilità (qualunque sia il grado di alterazione supposto) di una 'prova' (nel senso appena precisato) non sembra possibile: ciò, infatti, richiederebbe la pensabilità in atto della falsità di un elemento compreso come vero sulla base di un'evidenza certa.¹⁰⁶ Parimenti, ipotizzare che Agostino abbia o avrebbe ammesso una tale possibilità non sembra giustificato: il modello della rivedibilità, infatti, è incompatibile con lo statuto attribuito da Agostino non solo al comprendere, ma anche, e forse ancor prima, al credere.¹⁰⁷

Benché non sempre risulti tale *per noi*, dunque, è *in sé* evidente che ciò che la fede prescrive, la ragione lo insegna;¹⁰⁸ e che, ai fini della certezza, l'*autorità* della parola divina non esclude né preclude, e anzi ammette e implica la congruenza con l'*autorità* della ragione manifesta.¹⁰⁹ Egesi biblica e scienza della natura, in tal senso, sono chiamate a esercitare una funzione congiunta, che consiste nel preservare il vero da una duplice, ma speculare, forma di errore, derivante, da un lato, « dall'eloquenza della falsa filosofia » e, dall'altro, « dalla superstizione della

particolare, interpretare l'«agostiniano» principio di priorità della dimostrazione assumendo al contempo la definizione lockiana di 'scienza': cf. HARRISON, « Is Science-Religion », p. 217-218).

¹⁰⁵ Cf. *supra*, n. 33.

¹⁰⁶ Cf. AUG., c. *Acad.*, III, 3, 5 [ed. Fuhrer, B.S.G.R. Teubneriana, p. 50]: « In qualsiasi modo la [scil. la sapienza] definisca, [...] tutti concordano sul fatto che non vi possa essere scienza di cose false (*illud omnibus placuit scientiam falsarum rerum esse non posse*) » (trad. mia).

¹⁰⁷ Cf. es. AUG., *util. cred.*, 11, 25 [CSEL 25.1, p. 33]: « Chi, infatti, non crede ciò che prova? (*Quis enim quod probat non credit?*) ». Il comprendere, specularmente, implica il credere: *ibid.* [CSEL 25.1, p. 32] « Ciò che comprendiamo, dunque, lo dobbiamo alla ragione; ciò che crediamo all'autorità; ciò che opiniamo all'errore. Ma chiunque comprende, crede anche (*sed intellegens omnis etiam credit*) »; cf. *supra*, n. 81. Recuperando indirettamente il riferimento al 'caso Galileo', si potrebbe osservare come la fede di Agostino (necessariamente preliminare e strutturalmente finalizzata alla comprensione) non sia dunque la fede di Bellarmino, se è vero che « according to <him>, certain factual statements contained in the Scriptures are necessary for their salvation value and, therefore, cannot be revised in the light of any contrary scientific theories. This has the consequence that, if such theories are advanced, they cannot be held to be true and, at the most, have to be treated as "hypotheses", in the technical sense of devices for calculating or systematizing phenomena, deprived of truth and epistemic value » (PERA, « The God of Theologians », p. 367).

¹⁰⁸ AUG., *Gn. litt.*, I, 14, 28 [CSEL 28, p. 20]: « [...] e allo stesso tempo la fede cattolica stabilisce e la ragione più certa insegna » (il riferimento, nello specifico, è alla creazione dal nulla della materia).

¹⁰⁹ AUG., *Gn. litt.*, X, 3, 6 [CSEL 28, p. 300]: « Se quindi qualcuno è già certo di possedere la giusta soluzione, si degni di istruirmi; se però a renderlo certo non era stata l'autorità né della parola divina né di una ragione manifesta, ma la sua presunzione, non disdegni di dubitare insieme a me ». Cf. anche: *ibid.*, VII, 1, 1 [CSEL 28, p. 201]: « Ebbene, "rettamente" significa in modo veritiero e adeguato, [...] affermando invece senza esitazione ciò che può essere insegnato sia in base a un'evidentissima conoscenza razionale delle cose sia in base alla certissima autorità delle Scritture ».

falsa religione ». ¹¹⁰

Come paventato da più parti, ¹¹¹ un ‘caso Galileo’ può forse ripetersi. Difficilmente, tuttavia, una simile eventualità potrebbe essere scongiurata assumendo, comunque lo si interpreti, ¹¹² lo ‘sguardo’ di Agostino. I pronunciamenti agostiniani, infatti, non hanno e non possono avere l’ambizione di rispondere alla complessità delle sfide che le acquisizioni della moderna razionalità scientifica pongono alla comprensione della fede ricavabile attraverso l’esegesi letterale della Scrittura. Qualcuno ha scritto che « tra religione e scienza c’è piuttosto antipatia sentimentale che opposizione logica », ¹¹³ e forse ad Agostino ciò non sarebbe dispiaciuto. A patto di aggiungere, però, una significativa precisazione: esegesi e scienza, ciascuna a proprio modo, nascono da una radicale forma di limitazione e sottomissione, che per entrambe, tuttavia, deve essere sempre intelligente, e dunque mai dell’intelligenza.

¹¹⁰ AUG., *Gn. litt.*, I, 21, 41 [CSEL 28, p. 31]: « [...] così da non essere sedotti dall’eloquenza della falsa filosofia né terrorizzati dalla superstizione della falsa religione (*ut neque falsae philosophiae loquacitate seducamur neque falsae religionis superstitione terreamur*) ». *Confessiones*, VI, 5, 7 (ed. Verheijen, CCL 27, p. 77–78): « Da questo momento, tuttavia, accordai la preferenza alla dottrina cattolica, rendendomi conto che essa, con maggior moderazione e senza il minimo inganno, comandava di credere ciò che non era dimostrato – che una dimostrazione vi fosse, ma forse inaccessibile a qualcuno, o che non vi fosse –; presso di loro (*scil. i manichei*), invece, con temerarie pretese di scienza, si irrideva la credulità, salvo poi imporre di credere a una gran quantità di cose totalmente favolose e assurde, proprio perché non le si poteva dimostrare ». Cf. GIOVANNI CATAPANO, « Philosophia », in *Augustinus-Lexikon*, vol. IV, fasc. 5/6, Schwabe, Basel 2016, p. 719–742: 728–731.

¹¹¹ Cf. es. RICHARD J. BLACKWELL, « Could there be Another Galileo Case? », in MACHAMER (ed.), *The Cambridge Companion*, p. 348–366; DAWES, « Could there be? »; PERA, « The God of Theologians »; ID., *Lo sguardo*, in part. p. 140.

¹¹² È ‘curioso’ come, in merito, le posizioni degli studiosi divergano. Se per Pera, come si è detto, la reiterazione di un ‘caso Galileo’ andrebbe prevenuta recuperando lo ‘sguardo di Agostino’, per altri la sua stessa possibilità risiede precisamente nell’adozione di questo stesso sguardo da parte della Chiesa cattolica: « The Roman Catholic Church has rejected Galileo’s principle, opting rather for Augustine’s, leaving open the possibility of future conflicts between scientists and Church authority » (DAWES, « Could there be? », p. 1). Altri, ancora, rintracciano le ragioni del ‘caso Galileo’ nella mancata assunzione da parte della Chiesa cattolica dello sguardo ‘moderno’ di Agostino: « Contrariamente a quanto molti si ostinano a pensare e a scrivere ancora oggi, la condanna dello scienziato pisano da parte dell’Inquisizione non è affatto una prova di insanabile disaccordo tra la Scrittura cristiana e la scienza, ma solo del prevalere nella Chiesa in un modo sbagliato di leggere i Libri sacri, dovuto alla cultura del tempo. In anticipo di molti secoli S. Agostino aveva indicato i giusti criteri ermeneutici, che, se seguiti, avrebbero potuto evitare nell’epoca moderna lacerazioni e discredito duri a morire » (NELLO CIPRIANI, « Lo studio della natura e il lavoro umano in S. Agostino », in *La cultura scientifico-naturalistica*, p. 373–384: 380).

¹¹³ NICHOLAS GÓMEZ DÁVILA, *Tra poche parole* [1996], ed. it. a cura di FRANCO VOLPI, Adelphi, Milano 2007, p. 94.