

Il “giusnaturalismo” di S. Agostino

Franco Todescan

Università di Padova

Dipartimento di Diritto Privato e Critica del Diritto

franco.todescan@unipd.it

ABSTRACT

In his *Contra Faustum*, St. Augustine states the following: “Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans”. According to this passage, some authors have argued that St. Augustine would have been a “jusnaturalist”, or natural law theorist: but, is this interpretation satisfactory? If, according to *Sergio Cotta*, the essence of natural law is the recognition of an autonomous value of the Law and the State which are compliant to the ontological structure of man, it is clear that between this doctrine and the Augustinian one of *Civitas terrena* there is a striking contrast. *Guido Fassò* believes instead that this antinomy fails if we reflect that St. Augustine is an *authentically* Christian thinker, and if we recognize that the doctrine of natural law is not authentically Christian. The experience of the development of ethical rationalism in the interpretation of Christianity given by Pelagius would have put an end to all this uncertainty. After the year 411, St. Augustine would have embraced without further hesitation his voluntaristic positions. According to *Francesco Cavalla*, from the idea of *Civitas Dei* cannot be inferred a table of values and norms pre-established to legal and political experience. Finally, examining in depth the Augustinian theme of order, *Maurizio Manzin* notes that for St. Augustine “ordo [est] justitia Dei”, that is the original action which assigns to everyone according to his good or evil. For Augustine, the perspicuity of the universal is not the product of a purely reflective act of reason, but rather the awareness of the presence of a unifying sense among the misfortunes of the multiplicity. In conclusion, the image of St. Augustine as a natural law theorist, at least in the modern traditional sense (which is rationalistic and mathematical), does not stand because of his epistemological foundations just exposed.

KEYWORDS

St. Augustine, natural law, natural order

1. *Sapientia e scientia: la gnoseologia agostiniana*

Il problema della legge naturale nel pensiero cristiano delle origini trova indubbiamente in S. Agostino¹, che della patristica, tanto orientale quanto

¹ Le opere di Sant’Agostino si trovano in J.-P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus*, Series II: [*Patres*] *Ecclesiae Latinae*, Parisiis, 1845-1855, voll. XXXII-XLVII. Il CD-

occidentale, rappresenta l’apice, una figura emblematica. Il pensiero agostiniano può essere fruttuosamente affrontato, partendo da quello che per ogni cristiano è il problema essenziale, cioè il problema del rapporto tra *fede* e *ragione*. Infatti o la ragione rispetto alla fede rappresenta qualcosa di totalmente diverso: la ragione è allora il patrimonio della cultura pagana, la fede quello della cultura cristiana, e si hanno due parallele che non si incontrano mai. Oppure fede e ragione hanno un nesso intimo, e si tratta di vedere come queste due realtà siano conciliabili.

Agostino affronta il problema prendendo spunto dagli esempi che gli offriva la cultura dell’epoca, rappresentati da un lato dallo Stoicismo e dall’altro dallo Scetticismo della “Media” e della “Nuova Accademia”. Queste due scuole davano due risposte, circa il problema del rapporto dell’uomo di fronte alla Verità, apparentemente antitetiche; la risposta stoica era che, se esisteva un *Logos* universale, di cui tutto partecipava, e se quindi la ragione degli uomini era un frammento di questo *Logos*, essa aveva la capacità di conoscere *integralmente* la Verità. Era una risposta di tipo dogmatico: la Verità costituiva un oggetto che la ragione poteva abbracciare nelle maglie della propria conoscenza, quindi era totalmente riducibile all’individuo.

Gli Scettici facevano il discorso diametralmente opposto; anziché affermare la possibilità della ragione di conoscere totalmente la Verità, sostenevano la radicale impotenza dell’uomo di poter giungere alla conoscenza della Verità. Erano due risposte di contenuto opposto. L’una pretendeva tutto, l’altra nulla; ma giustamente S. Agostino si accorse che queste due posizioni antitetiche erano segnate da un comune presupposto: che, o in chiave positiva, o in chiave negativa, sempre la ragione potesse dare la risposta *definitiva* sul rapporto tra ragione e Verità, sia che il vero potesse essere *sempre* conosciuto dalla ragione, sia che non potesse *mai* esserlo. L’Ipponate combatté queste due posizioni, e seguì una terza via, criticamente coerente: la ragione dell’uomo non può né affermare la *totale* conoscenza della Verità (dogmatismo) né negare ogni conoscenza della Verità (scetticismo). Bisognava evitare le secche tanto del dogmatismo, quanto dello scetticismo.

E qual era questa strada che la ragione doveva *criticamente* percorrere? Essa deve partire, per non cadere nell’astrattezza, dalla

Rom *Corpus Augustinianum Gissense*, a cura di C. Mayer, 2002, contiene in versione elettronica l’*Opera omnia* di Agostino. Esiste anche l’edizione completa latino-italiana: *Opere di sant’Agostino*, a cura di A. Trapè e R. Piccolomini, Roma 1965-2005.

condizione esistenziale dell'uomo caratterizzata da due atteggiamenti che devono sempre essere tenuti presenti: da un lato bisogna riconoscere che, se l'uomo muove alla ricerca della Verità, l'uomo dipende dalla Verità, e la Verità costituisce il fondamento dello stesso ricercare. L'uomo deve riconoscere l'esistenza di una Verità assoluta, ma il riconoscimento di questa Verità assoluta non deve accompagnarsi alla pretesa del *possesso esaustivo*, ma solo della dipendenza da questa Verità. Quindi la situazione costitutiva dell'uomo è quella della ricerca della Verità. O l'uomo riesce a mantenersi in questa situazione, estremamente dinamica, della continua ricerca del vero, senza rinchiudersi nella pretesa del suo possesso esaustivo, o altrimenti, inevitabilmente, a seconda che la risposta sia positiva o negativa, si cade nelle secche o del dogmatismo o dello scetticismo ⁽²⁾.

La Verità deve esistere, perché se non esistesse tutta la vita umana sarebbe vana, destinata allo scacco. Ma non si può cadere nell'eccessivo ottimismo di pretendere di conoscerla *esaustivamente* perché questa pretesa è contraddittoria: chi non è assoluto, pretenderebbe di poter abbracciare ciò che invece per definizione è Assoluto. Questa era la posizione agostiniana, posizione estremamente delicata, perché doveva evitare le due secche succitate, ma nello stesso tempo le rasentava. Era una posizione apparentemente vicina a quella dello Scetticismo, che pure propugnava un perpetuo ricercare. Ma c'era una differenza fondamentale: per S. Agostino non era un vano ricercare senza scopo, era un ricercare che trovava la propria giustificazione nel riconoscimento ineluttabile dell'esistenza di una Verità Assoluta.

Parallelamente l'*essere-nel-mondo* dell'uomo si articolava attraverso due movimenti ugualmente essenziali. L'uomo anzitutto deve prendere atto della realtà circostante: è quello che S. Agostino chiama il *progressus*. L'uomo, in un primo momento, deve uscire da sé, per rendersi conto concretamente della realtà; ma il suo conoscere non può arrestarsi poi a questo *progressus*, perché rimarrebbe sterile, si smarrirebbe nella molteplicità della realtà empirica. Il vero conoscere esige che, presa conoscenza della realtà fuori di sé, ci sia poi un principio unificante attraverso il quale l'uomo sappia vagliare e giudicare la realtà esteriore. Questo criterio di giudizio non gli viene offerto dalla realtà, contingente e molteplice. È necessario che l'uomo rientri in se stesso (*regressus*), perché nella propria interiorità l'uomo può trovare il momento unificatore, che

2 Cfr. F. CAVALLA, *Scientia, sapientia ed esperienza sociale*, I: *La ricerca della Verità come fondamento del pensiero giuridico-politico di S. Agostino*, Padova, 1974.

lungi dal negare, lo aiuta veramente ad *intelligere* (*intus legere*) il molteplice. *Progressus-regressus*: uscita dell'uomo da sé, e quindi non chiusura dell'uomo in sé, ma apertura totale alla realtà e alla molteplicità dei problemi, per poi rientrare nella propria interiorità, per trovare il criterio unificatore attraverso il quale giudicare questa realtà.

Progressus e *regressus* si saldano a questo punto con la prospettiva della trascendenza. La presa di coscienza dei problemi implica necessariamente il riferimento a una Verità Assoluta, a valori assoluti, solo nei confronti dei quali l'esperienza acquista un senso. *Progressus-regressus* si trasfondono nell'altro duplice atteggiamento agostiniano: *sapientia* e *scientia*. Da un lato la conoscenza dell'uomo non può prescindere dall'incontro con tutta la realtà circostante: è il momento della *scientia*. Ma questo incontro con la realtà, la *scientia*, sarebbe monco, se non si accoppiasse indissolubilmente con l'atteggiamento sapienziale, cioè con la consapevolezza dell'esistenza di una Verità Eterna³.

2. *Lex naturalis* e *lex aeterna*

Questa gnoseologia risulta tutt'altro che estrinseca rispetto ai problemi della filosofia giuridica e politica agostiniana; attraverso questa chiave interpretativa si può capire meglio quello che S. Agostino ha detto relativamente a tali problemi e che talvolta è stato falsato, già a partire dall'"agostinismo politico" medioevale. Un tema esemplare in proposito è quello della *legge naturale*. C'è un dato di partenza che S. Agostino ritrovava nella cultura circostante, ove si parlava di *jus naturale* (giuristi romani), o di *lex naturalis*, e più ancora di *lex aeterna* (Stoici). Questa era

3 Nell'ambito della vastissima bibliografia agostiniana, ci limitiamo a segnalare alcune opere di carattere introduttivo: K. FLASCH, *Agostino d'Ipbona. Introduzione all'opera filosofica*, trad. it., Bologna, 1983; H. I. MARROU, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, trad. it., Milano, 1987; ET. GILSON, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, trad. it., Genova, 1997; A. TRAPÈ, *Introduzione generale a sant'Agostino*, a cura di F. MONTEVERDE, Roma, 2006; G. CATAPANO, *Agostino*, Roma, 2010; M. T. BETTETINI, *Introduzione a Agostino*, Roma-Bari, 2011; J.-L. MARION, *In luogo di sé. Approccio di sant'Agostino*, Milano, 2012; A. A. CASSI, *La Giustizia in sant'Agostino. Itinerari agostiniani del "quartus fluvius" dell'Eden*, Milano, 2013. Sussidi bibliografici: *Bibliographia Augustiniana*, a cura di C. ANDERSEN, Darmstadt, 1973; G. CATAPANO, *L'idea di filosofia in Agostino: Guida bibliografica*, Padova, 2000.

la terminologia dell'epoca e S. Agostino non la rifiuta; ma quale interpretazione ne dà? La cultura stoica, nella misura in cui pretendeva che la legge fosse espressione del *Logos*, partecipato come abbiamo visto a tutta la realtà, aveva una concezione della legge naturale come legge nella quale si potevano leggere esaustivamente i valori orientatori della storia. Se l'uomo poteva conoscere con la sua ragione *tutta* la legge naturale, in quanto era partecipe del *Logos*, e se questo *Logos* era la legge che governava tutta la storia, l'uomo era in possesso della chiave per decifrare la storia nel suo intero arco. Ma questa concezione era ammissibile all'interno delle premesse agostiniane? Se S. Agostino avesse affermato che esisteva una legge naturale che l'uomo poteva conoscere *esaustivamente*, non avrebbe forse abbandonato la sua critica gnoseologica, cadendo nel dogmatismo?

Bisogna osservare anzitutto che l'Ipponate non parla di *lex naturalis*, ma di *lex aeterna*. Così recita infatti il noto passo agostiniano del *Contra Faustum*:

Lex aeterna est ratio divina *vel* voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans⁴.

In questa definizione, si parla di legge eterna (concetto stoico), ma v'è una sorta di incertezza terminologica, espressa da quel "vel" che sarà in un certo senso alla base delle dispute medioevali tra l'intellettualismo della *Scolastica domenicana* e il volontarismo della *Scolastica francescana*. La legge eterna per S. Agostino è tanto ragione quanto volontà divina. Essa comanda il rispetto dell'ordine naturale e vieta il turbamento di quest'ordine. Quindi sussiste un evidente legame tra l'ordine naturale e la legge eterna. In base a questo passo, ed altri simili, alcuni interpreti hanno sostenuto che S. Agostino sarebbe stato un "giusnaturalista": l'uomo potrebbe conoscere l'ordine naturale e quindi possiederebbe un criterio autonomo (e definitivo) di interpretazione di tutta la realtà giuridica, morale e politica. Ma questa interpretazione è soddisfacente?

Su questo problema anche la filosofia giuridica italiana contemporanea si è più volte cimentata. Vediamone le posizioni principali.

3. *L'alternativa antinomica: Sergio Cotta*

⁴ S. AGOSTINO, *Contra Faustum manichaeum*, XXII, 27 (PL XLII, 418).

Per Sergio Cotta il problema si presenta in questi termini: è possibile conciliare una dottrina semplificata delle due città (città di Dio e città terrena), che neghi *radicalmente* valore allo Stato, con la dottrina del diritto naturale che viene solitamente considerata come l'espressione basilare del pensiero cristiano in campo giuridico e politico?⁵.

Se l'essenza del giusnaturalismo (sia esso cristiano o laico) consiste nel riconoscimento del valore, e con più precisione del valore *autonomo*, del diritto e dello Stato conformi alla struttura ontologica dell'uomo, appare chiaro come tra questa dottrina e quella agostiniana (per lo meno nell'interpretazione semplificata) vi sia un contrasto notevole, se non addirittura insormontabile. Non può infatti in alcun modo essere valore quella *civitas* terrena che è detta *diaboli*⁶.

Le possibili vie d'uscita da tale contraddizione fra il valore del diritto naturale e il disvalore dello Stato sembrano allo studioso torinese poter essere solamente due e precisamente:

a) tenere saldamente ferma la negazione del valore dello Stato e affermare quindi che S. Agostino *non è un giusnaturalista* o, per lo meno, non avrebbe una dottrina giusnaturalistica coerente con i suoi presupposti filosofici. Questa posizione metterebbe uno dei più grandi Padri della Chiesa in contrasto con una dottrina che si suole considerare come tipica del Cristianesimo. Inoltre non bisogna dimenticare che l'Ipponate ha detto: *mihi lex esse non videtur quae justa non fuerit*⁷, frase che viene interpretata di solito in chiave giusnaturalistica, anche da S. Tommaso;

b) sostenere che S. Agostino *è un giusnaturalista* e affermare quindi che la sua negazione del valore dello Stato non sarebbe assoluta, cercando di trovare, al di là dell'insormontabile opposizione fra *civitas Dei* e *civitas terrena*, un terzo tipo di *civitas* posto fuori dalla rigida antinomia di valore e disvalore. È la tesi di studiosi come Henri-Xavier Arquillière⁸ o Paolo Brezzi⁹. Resta di fatto, comunque, l'impossibilità di far assurgere lo Stato a città di Dio. E se il valore è assorbito tutto in

5 Cfr. S. COTTA, *La città politica di S. Agostino*, Milano, 1960, p. 17.

6 COTTA, *La città politica di S. Agostino*, cit., p. 18.

7 *De libero arbitrio*, I, 5 (11) (PL XXXII, 1227).

8 H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique*, Paris, 1955.

9 P. BREZZI, *Analisi ed interpretazione del "De civitate Dei" di Sant'Agostino*, Edizioni Agostiniane, 1960.

quest'ultima, non è certo impresa facile individuare un valore autonomo, naturale, dello Stato¹⁰.

4. L'interpretazione "antigiustinaturalistica": Guido Fassò

Guido Fassò ritiene invece che quest'antinomia venga meno qualora si rifletta che S. Agostino è un pensatore *autenticamente* cristiano, e si riconosca che il giusnaturalismo, anche se accettato dal pensiero cristiano, autenticamente cristiano non sarebbe. L'opera agostiniana che contiene una delle affermazioni giusnaturalistiche più chiare, la già citata: *mihi lex esse non videtur quae justa non fuerit*, non a caso è il *De libero arbitrio*, cioè il libro da cui, a quanto pare, prese le mosse, credendo di sviluppare motivi agostiniani, il monaco Pelagio. Chi si limitasse alla lettura di questo testo, avrebbe buone ragioni per annoverare l'Ipponate fra gli esponenti del giusnaturalismo cristiano: la legge umana non sarebbe valida se non è conforme alla *lex aeterna*, e chi segue la legge eterna non ha bisogno di quella positiva. Ora la *lex aeterna* è una legge naturale e razionale: perché all'anima razionale essa si rivela come *lex naturalis*. E la stessa legge divino-positiva, in sostanza, soggiace alla legge naturale: il male infatti non è tale perché vietato, bensì è vietato perché è male¹¹.

Tuttavia, probabilmente, anche prima della polemica con Pelagio, la posizione agostiniana non era sempre stata tanto risoluta; piuttosto era incerta tra razionalismo e volontarismo, forse per la non grande importanza attribuita a quel tempo da S. Agostino al problema della fonte della legge eterna. Com'è noto, infatti, là dove questi, nel *Contra Faustum manichaeum*, formula la definizione del peccato, intendendolo come "factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem", definisce a sua volta la legge eterna "ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans". Questa proposizione può, è vero, apparire giusnaturalistica, ma in realtà lo è soltanto assai genericamente: essa non specifica infatti se la legge che sancisce l'ordine naturale faccia capo alla ragione divina (della quale anche l'uomo, in quanto essere razionale, sia pur limitatamente

10 Cfr. COTTA, *La città politica di S. Agostino*, cit., p. 19-21

11 Cfr. G. FASSÒ, *S. Agostino e il giusnaturalismo cristiano* (1964), ora in *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di E. PATTARO et alii, Milano, 1982, vol. II, pp. 751-754; cfr. pure ID., *La legge della ragione*, Bologna, 1964, pp. 37-40.

parteciperebbe) oppure alla mera, arbitraria volontà di Dio. Tutto il passo successivo alla definizione della legge eterna, poi, ora accenna alla necessità della razionalità dell'azione, ora dichiara fondamento della vita "giusta" la fede, richiamando perfino la più antilegalistica, ed una delle più antirazionalistiche, delle lettere paoline, quella ai Galati¹².

Ma l'esperienza degli sviluppi del razionalismo etico nell'interpretazione del Cristianesimo data da Pelagio avrebbe posto fine a ogni incertezza. Ripudiato il giusnaturalismo razionalistico, S. Agostino, dopo il 411, avrebbe abbracciato senza ulteriori esitazioni le posizioni volontaristiche. Fassò richiama in proposito alcune affermazioni di sapore volontaristico contenute in opere impegnate nella polemica con Pelagio, o a questa successive: "*Et hoc quod [Deus] vellet, ipsa justitia est; et quod ille vult, inquam, ipsa justitia est*"¹³; "*Non enim propterea justitia Dei dicitur, quoniam Deus ea justus est; sed quia homini ex Deo est*"¹⁴; "*Nec peccatum erit, si quid erit, si non divinitus jubetur ut non sit*"¹⁵:

Tuttavia la prova più eloquente del ripudio agostiniano dell'iniziale giusnaturalismo si ricaverebbe, secondo il filosofo del diritto bolognese, dal confronto fra le due interpretazioni date, prima e dopo la polemica antipelagiana, al famoso passo della lettera di S. Paolo ai Romani sulla legge scolpita per natura nel cuore degli uomini, grazie alla quale anche i Gentili compiono le opere della Legge. In un passo del *De sermone Domini in monte* del 394 (anteriore dunque alla polemica anti-pelagiana), S. Agostino interpreta tale passo in senso giusnaturalistico, cioè con riferimento a tutti gli uomini in quanto tali, nei cui cuori la legge è scolpita in virtù della loro stessa natura umana, esplicitamente identificata con la ragione, e per i quali essa è strumento di conoscenza della Verità. Ma successivamente, dopo la polemica anti-pelagiana, l'Ipponate capovolge la propria interpretazione del testo paolino. Infatti nel *De spiritu et littera* giunge alla conclusione che S. Paolo "*Gentes commemorans, naturaliter quae legis sunt facientes, et scriptum habentes opus legis in cordibus, illos intelligi voluit qui credunt in Christum*": perché appartenere al Nuovo Testamento significa "*legem Dei habere non in tabulis sed in cordibus scriptam; hoc est, in intimo affectu justitiam legis*

12 FASSÒ, *S. Agostino e il giusnaturalismo cristiano*, cit., p. 754; cfr. pure *La legge della ragione*, cit., pp. 40-41.

13 S. AGOSTINO, *Sermo CXXVI* (PL XXXVIII, 700).

14 S. AGOSTINO, *Contra duas epistolas Pelagianorum*, III, 7, 20 (PL XLIV, 603).

15 S. AGOSTINO, *De peccatorum meritis et remissione*, II, 16 (23) (PL XLIV, 165).

amplecti, ubi fides per dilectionem operatur". In quest'ottica, il "per natura" di S. Paolo dovrebbe intendersi "*secundum naturam gratia reparatam*", poiché solo per la grazia "*in interiore homine renovato justitia scribitur, quam culpa deleverat*". La conclusione ultima di S. Agostino sarebbe dunque che la fonte della legge naturale è l'*intimus affectus* nel quale la fede opera attraverso l'amore: il che non è per natura, e meno che mai per ragione, ma esclusivamente per grazia¹⁶.

5. L'interpretazione "problematicistica": Francesco Cavalla

Una diversa posizione è espressa da Francesco Cavalla. Secondo il filosofo del diritto patavino dalla prospettiva della *civitas Dei* non si potrebbe dedurre una tavola di norme e valori precostituita all'esperienza giuridica e politica, né si potrebbe derivare una "teoria" univoca relativamente a ciò che modernamente viene designato col nome di Stato e di ordinamento giuridico. Il procedimento gnoseologico (descritto in apertura) che porta all'idea della città di Dio s'imporrebbe infatti non privilegiando una scelta tra molte, ma revocandole in dubbio tutte¹⁷.

Un certo sistema di norme può considerarsi come una determinazione prescrittiva di rapporti intersoggettivi solo se si ravvisi in esso la presenza del fine comune, e se venga quindi utilizzato per la ricerca della Verità che costituisce le esistenze in comunicazione reciproca. In altri termini, perché si attui un'autentica esperienza sociale, bisogna riconoscere una stretta relazione tra le norme poste in essa e la giustizia. Non v'è sistema normativo nell'esperienza che valga a proporsi come criterio assoluto – e assolutamente certo – di giustizia. Pertanto le *leges* possono e debbono servire alla ricerca della Città di Dio: ma ottemperano alla loro funzione soltanto se siano considerate, rispetto alla "giustizia", come determinazioni rischiose, problematiche e ambivalenti. La "vera giustizia" non si traduce mai in un insieme di precetti apodittici e universali, capaci di regolare in modo univoco la condotta di tutti gli uomini¹⁸.

16 Cfr. FASSÒ, *S. Agostino e il giusnaturalismo cristiano*, cit., pp. 755-758; *La legge della ragione*, cit., pp. 42-47.

17 Cfr. F. CAVALLA, *Scientia, sapientia ed esperienza sociale*, II: *Le due città di S. Agostino: società, diritto e giustizia*, Padova, 1974, p. 102.

18 CAVALLA, *Scientia, sapientia ed esperienza sociale*, II, pp. 105-106.

L'interpretazione giusnaturalistica del pensiero agostiniano sarebbe preclusa anche quando si volesse fare riferimento ai frequenti richiami dell'Ipponate alla necessità che le *actiones rationales* si conformino alla *lex aeterna*. Non potendo negare, senza contraddirsi, la presenza di un unico principio in ogni realtà, la ragione confessa per ciò stesso il valore di un ordine “naturale”, universale ed eterno. Il sistema dei fini impresso alle cose dal loro fondamento comune può concepirsi come una *lex aeterna* valida per ogni tempo e ogni luogo. Tuttavia la sussistenza di un ordine universale, ontologico ed assiologico, appare innegabile all'uomo solo quando egli si accorge della propria strutturale indigenza. Quindi l'unica espressione incontestabile dell'ordine naturale (*ordo occultus*, lo chiama S. Agostino) resta la sproporzione – e cioè la differenza ontologica – tra l'Assoluto, la ragione e il mondo dell'esperienza. E perciò obbedirebbe alla *lex aeterna* – restando coerente all'ordine universale – solo chi insistesse in quella ricerca che ripone il proprio fine ultimo nel Bene Sommo anziché nei beni temporali¹⁹.

Certamente, la ricerca del principio coincide con la ricerca di ogni sua manifestazione negli enti; ma gli esiti ottenuti in tale direzione dalla *ratio* come *progressus* restano inevitabilmente problematici. L'ordine “naturale” non si costituisce come l'oggetto di una conoscenza apodittica da parte della ragione, poiché questa non è in grado di comprenderne il fondamento. La ragione si trova, rispetto alla *lex aeterna*, nella stessa posizione difettiva in cui versa rispetto alla Verità. In conclusione, dalla concezione agostiniana della *lex aeterna* non sarebbe possibile dedurre alcun “sistema” di norme universalmente valido. Aiuta infatti la “conservazione dell'ordine naturale” soltanto la ragione che ancora domanda l'epifania del suo principio; dunque obbedisce alla legge eterna colui che tratta ogni norma posta nell'esperienza come un tentativo, da un lato, volto a determinare una struttura oggettiva e trascendente, ma, dall'altro lato, appunto perciò insufficiente e problematico nei risultati raggiunti²⁰.

6. Il tema dell'“ordine naturale”: Maurizio Manzin

Approfondendo il tema agostiniano dell'ordine, Maurizio Manzin osserva come in uno stato emotivo e intellettuale ancora fortemente influenzato

19 Cfr. CAVALLA, *Scientia, sapientia ed esperienza sociale*, II, cit., p. 109.

20 Cfr. CAVALLA, *Scientia, sapientia ed esperienza sociale*, II, cit., p. 110.

dalla lettura degli “scritti platonici”, S. Agostino sia stato spinto ad affrontare l’argomento dell’ordine sotto il profilo del rapporto fra unità e molteplicità. Secondo un’interpretazione non monistica delle dottrine neo-platoniche, unità e molteplicità dovevano essere intese come co-originarie, e ordine era propriamente l’azione “che l’unità esercitava sulla molteplicità”. Così facendo l’Ipponate eliminava le ambiguità insite nelle versioni monistiche e dualistiche, le quali avevano radice comune e analogo esito (gnostico), poiché ogni pensiero che avesse considerato l’unità a guisa di principio immutabile non intaccato dalla “imperfezione” rappresentata dalla differenza, non poteva che concludere escludendo dal principio stesso tutto ciò che si costituiva in base alla differenza (gli enti, il mondo), giungendo così ad affermare l’esistenza di due “principi” che distintamente presiedevano a due realtà separate e non congiungibili: una perfetta e “spirituale”, l’altra imperfetta e “materiale”. Unità e differenza procedevano dunque dal medesimo Principio e inerivano la medesima natura: ovunque in essa entrambi potevano essere rintracciati nella forma dell’ordine²¹.

A questo punto della trattazione l’Ipponate si dedica ad analizzare il rapporto tra ordine e giustizia. “Ordo esse justitia Dei”: cioè l’azione originaria che attribuisce a ciascuno secondo il bene o il male (“bonis et malis sua cuique tribuere”) (*De ordine*, II, 7, 22). Non sfugge la profonda diversità che separa questa interpretazione della giustizia di chiara eco romanistica, da altre – più marcatamente giusnaturalistiche – per le quali al precetto *bonum est faciendum et malum est vitandum* fa da contrappunto l’assioma della conoscibilità o autoevidenza, alla ragione individuale, del bene e del male. Per Agostino, in effetti, la perspicuità dell’ordine universale non è il prodotto di un mero atto riflessivo della ragione, quanto piuttosto la consapevolezza della presenza di un senso unificante nelle traversie della molteplicità. L’ordine stesso, piuttosto che *dispositio* di elementi coordinati tra loro secondo uno schema generale (*táxis*), è da lui stesso inteso come espressione di una suprema armonia (*kósmos*), per sua natura incline a manifestarsi secondo forme diverse da quelle coglibili attraverso la sola facoltà razionale (per es. affettive o estetiche)²².

21 Cfr. M. MANZIN, *Ordine politico e verità in Sant’Agostino. Riflessioni sulla crisi della scienza moderna*, Padova, 1998, pp. 33-34

22 MANZIN, *Ordine politico e verità in Sant’Agostino*, cit., pp. 43-44.

7. Osservazioni finali

In conclusione l'immagine di un S. Agostino “giusnaturalista”, almeno nel tradizionale senso moderno (razionalistico e matematico)²³, non regge all'interno delle premesse fatte, perché la natura era per lui una realtà che poteva essere correttamente interpretata nella misura in cui si riusciva ad evitare tanto l'interpretazione scettica, quanto quella dogmatica. Per gli Scettici la natura non diceva nulla all'uomo, era una realtà insignificante. Viceversa per gli Stoici, attraverso la natura si poteva conoscere tutta la realtà etica. La posizione agostiniana, che criticamente evitava le aporie insite nel dogmatismo e nello scetticismo, interpreta la natura come una realtà significativa per l'uomo, senza pretendere che essa riveli *integralmente* i valori da cui è sostenuta. Non ne scaturisce una concezione “giusnaturalistica”, animata dalla pretesa della ragione di dedurre dalla natura, *more geometrico*, i precetti morali, giuridici e politici. L'uomo non può, se vuole mantenersi in un atteggiamento criticamente corretto, né assolutizzare la natura, né negarla totalmente. L'uomo, in un atteggiamento costante di ricerca, deve prendere in considerazione la natura, perché costituisce il campo nel quale si realizza il *progressus*, ma nella consapevolezza che le risposte desumibili dall'investigazione della natura non possono mai essere definitive. L'uomo è sempre sollecitato ad andare oltre. Proprio perché la natura non è *tutto*, ma *una parte del tutto*, come tale deve essere criticamente interpretata; l'uomo in base ai dati della natura, deve elaborare di volta in volta delle ipotesi sulle quali procedere, senza la pretesa (tipica del giusnaturalismo moderno) di assolutizzare tali ipotesi. In questo senso la *lex aeterna* permane nel discorso agostiniano come indicativa dell'esigenza umana di Assoluto, senza la pretesa del possesso dell'Assoluto.

La posizione di S. Agostino appare ancor oggi di grande attualità. Ancor oggi appare necessaria la restaurazione di una filosofia non inficiata dal dogmatismo razionalistico: come infatti l'attività manipolatrice della tecnica non sarebbe probabilmente giunta nell'ultimo secolo ai suoi esiti distruttivi senza l'appoggio di una concezione meccanicistica e razionalistica, così ora l'indispensabile *metánoia* non può

23 Per le caratteristiche del giusnaturalismo moderno, per lo meno quale si estrinseca nella *Scuola del diritto naturale* laico, v. E. OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto*, Padova, 1932, pp. 101-107.

attuarsi se non riproponendo un rapporto sapienziale (per usare il termine agostiniano) dell'uomo con la natura. Perché mai si può pretendere di conoscere esaustivamente (come voleva certo giusnaturalismo settecentesco) la natura con certezza apodittica: solo se l'uomo fosse in grado di decifrare il mistero dell'Essere (fatto questo inequivocabilmente contraddetto dalla sua costitutiva finitezza) egli potrebbe avanzare una tale pretesa. Questo non significa però negare (cadendo nelle note aporie dello Scetticismo) ogni capacità alla ragione ed ogni significato alla natura. L'uomo non deve rinunciare a riflettere sul significato dell'"ordine naturale" per la propria esistenza: anche se questo non gli sarà mai del tutto palese, egli dovrà nondimeno cercare delle soluzioni e fornire delle risposte che, sebbene mai completamente adeguate, non sono tuttavia insensate o inutili, purché permanga limpida la consapevolezza del loro carattere specifico. Solo in un tale rapporto, conscio dell'umana finitezza (e della sua radicale dipendenza dall'Essere) e nondimeno teso perennemente alla ricerca, può riaprirsi un dialogo rispettoso, non però servile o dogmatico, con la natura. Bisogna dunque abbandonare la pretesa razionalistica, seguendo le profonde parole dell'"agostiniano" Pascal:

Ce qui y paraît ne marque ni une exclusion totale, ni une présence manifeste de divinité [...] Il ne faut pas qu'il ne voie rien du tout; il ne faut pas aussi qu'il en voie assez pour croire qu'il le possède; mais qu'il en voie assez pour connaître qu'il l'a perdu: car pour connaître qu'on a perdu, il faut voir et ne voir pas; et c'est précisément l'état où est la nature²⁴.

²⁴ *Pensées*, n. 602 (in *L'oeuvre de Pascal*, [ed. Chevalier], Paris, 1950, p. 1026).