

Giovanni Catapano

UT OMNIA SINT ORDINATISSIMA.
SUL RAPPORTO TRA ORDINE E LEGGE ETERNA
IN AGOSTINO

UT OMNIA SINT ORDINATISSIMA.
ON THE RELATION BETWEEN ORDER AND ETERNAL LAW
IN AUGUSTINE

Abstract

L'articolo studia la funzione del riferimento all'ordine nelle due definizioni della legge eterna proposte da Agostino rispettivamente nel libro I del *De libero arbitrio* e nel libro XXII del *Contra Faustum Manichaeum*. La prima definizione pone come giusto il massimo grado di ordine in ogni cosa, mentre la seconda pone come obbligatoria la conservazione dell'ordine naturale e come vietata la sua perturbazione. Pur non essendo identiche, le due definizioni sono coerenti e concordano nell'attribuire alla nozione di ordine un ruolo regolativo in ambito giuridico e morale, che non cristallizza le norme particolari esistenti ma, al contrario, spinge ad adattarle alla variabilità delle situazioni effettive.

The article examines the function of the reference to order in the two definitions of the eternal law proposed by Augustine in Book I of De libero arbitrio and Book XXII of Contra Faustum Manichaeum. The first definition posits the highest degree of order in everything as just, while the second posits the preservation of the natural order as obligatory and its disruption as forbidden. Although not identical, the two definitions are consistent and agree in attributing to the concept of order a regulatory role in the legal and moral spheres, which does not crystallise the existing, particular norms but, on the contrary, urges their adaptation to the variability of actual situations.

Keywords

Agostino; legge; ordine

Augustine; law; order



1. Premessa

Agostino ha fornito due definizioni della legge eterna, una nel libro I del dialogo *De libero arbitrio*, scritto a Roma tra il 387 e il 388, e l'altra nel libro XXII del trattato *Contra Faustum Manichaeum*, composto a Ippona una quindicina d'anni più tardi¹. Entrambe le definizioni sono legate alla nozione di ordine², che nel primo caso è evocata dall'aggettivo di origine participiale *ordinatum* al grado superlativo, mentre nel secondo caso è espressa dal termine *ordo* qualificato con l'aggettivo *naturalis*:

¹ La letteratura critica concernente espressamente la dottrina agostiniana della legge eterna è poca e datata. I titoli più rilevanti, a mia conoscenza, sono i seguenti (in ordine cronologico): A. Schubert, *Augustins Lex aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1924; M.G. Ribera, *El concepto de la Ley eterna, Ley natural y Ley positiva en la Ciudad de Dios de San Agustín*, in "Jus" 18 (1947), pp. 121-127; S. Álvarez Turienzo, *San Agustín y la teoría de la Lex aeterna*, in "Anuario de filosofía del derecho" 6 (1958/59), pp. 254-290; D. Ritschl, *Some Comments on the Background and Influence of Augustine's Lex aeterna Doctrine*, in R.W.A. Mc Kinney (ed.), *Creation, Christ and Culture. Festschrift Thomas F. Torrance*, T. & T. Clark, Edinburgh 1970, pp. 63-81 (ried. in D. Ritschl, *Konzepte. Gesammelte Aufsätze I: Patristische Studien*, Peter Lang, Bern 1976, pp. 123-140); D.R. Creswell, *St. Augustine's Dilemma. Grace and Eternal Law in the Major Works of Augustine of Hippo*, Peter Lang, New York 1997. Non bisogna confondere il concetto di legge eterna con quello di legge naturale, che pure è presente in Agostino e su cui esistono studi specifici. Circa la filosofia agostiniana del diritto e la sua concezione della legge in generale, cfr. A.-H. Chroust, *Saint Augustine's Philosophical Theory of Law*, in "Notre Dame Lawyer" 25 (1949-50), pp. 285-315; F. Campo del Pozo, *Filosofía del derecho según San Agustín*, Archivo Agustiniiano, Valladolid 1966; C. Mayer, *Legitimation des Rechts bei Augustinus*, in J. Hellebrand (Hrsg.), *Augustinus als Richter*, Echter Verlag, Würzburg 2009, pp. 60-83; D. Marafioti – M. Ducos, *Lex*, in C. Mayer (Hrsg.), *Augustinus-Lexikon*, vol. III, Schwabe, Basel 2010, coll. 931-954.

² La monografia di riferimento sulla nozione agostiniana di ordine è quella di A.-I. Bouton-Touboullic, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004. Si tratta di un lavoro molto ampio (702 pp.) e di qualità eccellente, che però non dedica un'analisi approfondita alle definizioni della legge eterna. Per una presentazione sintetica del pensiero di Agostino sull'ordine, cfr. P. van Geest, *Ordo*, in C. Mayer (Hrsg.), *Augustinus-Lexikon*, vol. IV, Schwabe, Basel 2019, coll. 373-379.

*Per spiegare quindi con poche parole, per quanto ne sono capace, il concetto di legge eterna che è impresso in noi, dirò che essa è quella in base alla quale è giusto che tutte le cose siano ordinate al massimo grado.*³

*La legge eterna è la ragione divina o volontà di Dio che ordina di mantenere l'ordine naturale e proibisce di turbarlo.*⁴

Qual è esattamente il ruolo del riferimento all'ordine in ciascuna definizione e quale rapporto logico sussiste tra le due? Sono queste le questioni di cui ci occuperemo nel presente articolo. Lo faremo analizzando ogni definizione nel suo contesto testuale e confrontandone tra loro i rispettivi contenuti concettuali.

2. Legge eterna e ordine nel libro I del *De libero arbitrio*

La definizione di legge eterna enunciata nel *De libero arbitrio* si trova alla fine di una famosa sezione del libro I, compresa tra il paragrafo 11 e il paragrafo 15, nella quale viene teorizzata la distinzione tra due leggi: la legge eterna, appunto, e la legge temporale⁵.

³ Agostino, *Lib. arb.*, I, vi, 15 (ed. W.M. Green, CSEL 74, p. 16): *Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem, ea est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima*. La traduzione dei brani citati del *De libero arbitrio* è quella di G. Catapano, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006, pp. 871-1217. Per i titoli latini delle opere agostiniane, sono state utilizzate le abbreviazioni dell'*Augustinus-Lexikon* (consultabili online alla pagina <https://www.augustinus.de/images/pdf/WerkeverzeichnisAL/5.pdf#page=H6>).

⁴ Agostino, *C. Faust.*, XXII, 27 (ed. J. Zycha, CSEL 25.1, p. 621): *Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*. La traduzione dei brani citati del libro XXII del *Contra Faustum* è quella di A. Di Pilla, in Sant'Agostino, *Contro Fausto manicheo (libri 20-33)*, Città Nuova editrice, Roma 2004, pp. 469-619.

⁵ Per un'analisi del libro I del *De libero arbitrio*, specialmente quanto al tema della legge, cfr. S. Cotta, *Droit et justice dans le De libero arbitrio de St. Augustin*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie" 47 (1961), pp. 159-172; G. Madec,

Lo spunto per introdurre tale distinzione è l'esame di due casi particolari di omicidio: da un lato, il caso di uno schiavo che uccida *il padrone per paura di essere da lui sottoposto a pesanti torture*⁶; dall'altro lato, il caso di un viandante che uccida *un brigante per non essere da lui ucciso*⁷ o quello analogo di un uomo o una donna che sopprima *uno stupratore che l'assale con violenza prima che lo stupro sia inferto*⁸.

La legge romana dell'epoca puniva il primo caso di omicidio ma non il secondo. Il diritto positivo, però, non è ritenuto da Agostino un criterio sufficiente per comprendere la moralità di un'azione. *Alle leggi, infatti, noi crediamo*⁹, cioè la loro autorità può tutt'al più indurci a fidarci della loro giustizia; per capire se esse davvero puniscano o permettano qualcosa giustamente, ci vuole altro, e precisamente ci vuole la comprensione dell'essenza dell'agir male. Tale essenza consiste nell'agire per passione, la passione (*libido*) essendo *l'amore di quelle cose che ognuno può perdere suo malgrado*¹⁰. L'amore passionale non è un amore qualunque, ma una *brama biasimevole*¹¹ (*culpabilis cupiditas*), il cui carattere riprovevole, come viene chiarito al termine del libro I del dialogo, risiede nel fatto di distogliere

Unde malum? Le livre I du De libero arbitrio, in Aa.Vv., *De libero arbitrio di Agostino d'Ippona*, Augustinus, Palermo 1990, pp. 13-34; L. Alici, *La città e la legge. Echi ciceroniani nel libro I del De libero arbitrio*, in A. Isola – A. Menestò – A. Di Pilla (cur.), *Curiositas. Studi di cultura classica e medievale in onore di Ubaldo Pizzani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, pp. 315-327; S. Cotta, *Legge e sicurezza*, in "Etica & Politica" 9 (2007), pp. 109-120; D. Burns, *Augustine on the Moral Significance of Human Law*, in "Revue d'études augustiniennes et patristiques" 61 (2015), pp. 273-298. Per quanto riguarda in particolare l'idea di ordine nel *De libero arbitrio*, cfr. B.T. McDonough, *The Notion of Order in St. Augustine's On Free Choice of the Will*, in "The Irish Theological Quarterly" 46 (1979), pp. 51-55.

⁶ Agostino, *Lib. arb.*, I, iv, 9.

⁷ Ivi, I, v, 11.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, I, iv, 10.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

la volontà dall'amore delle cose eterne¹². Se uno schiavo uccide il padrone per una brama del genere, allora la sua azione è senz'altro malvagia; ma ciò vale anche per un viandante e per un uomo o una donna assaliti, se essi uccidono il brigante e lo stupratore con una difesa che, per quanto ritenuta legittima, sia interiormente spinta da un amore passionale, rivolto esageratamente a beni – come la vita del corpo – che essi *possono perdere loro malgrado*¹³.

Può dunque verificarsi il caso in cui un'azione compiuta per passione, e perciò malvagia, sia consentita da una legge umana; di conseguenza, non tutto ciò che è giuridicamente legittimo è moralmente buono o indifferente. Questo, tuttavia, non significa che una legge umana che permette un'azione malvagia sia necessariamente ingiusta. Come osserva Evodio, l'interlocutore di Agostino nel *De libero arbitrio*, la legge

*ha concesso, nel popolo che essa governa, la facoltà di commettere azioni cattive minori perché non ne fossero commesse di maggiori. È molto meno grave, infatti, che sia ucciso chi attenta alla vita altrui, piuttosto che chi difende la propria, ed è molto più crudele che un uomo sopporti uno stupro contro la propria volontà, piuttosto che colui da cui quella violenza è inferta sia soppresso da colui a cui tenta di inferirla.*¹⁴

Nella misura in cui una legge permette il minore tra due mali, in modo tale che il maggiore possa essere evitato, essa non va giudicata come ingiusta, fermo restando il fatto che anche il male minore è comunque un male.

L'eventualità che una legge permetta non ingiustamente un'azione malvagia mostra che chi commette tale azione è colpevole di fronte a una legge diversa da quella umana: una legge *più severa e nascostissima*¹⁵, che Evodio riconduce alla divina provvidenza, po-

¹² Cfr. *ivi*, I, xvi, 34-35.

¹³ *Ivi*, I, v, 12.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, I, v, 13.

*sto che non vi sia cosa che la divina provvidenza non amministri*¹⁶. La distinzione tra i due tipi di legge si pone anzitutto a livello della loro estensione sanzionatoria, che nel caso della legge civile – la legge che viene scritta per governare il popolo¹⁷ ovvero che viene presentata per governare le città¹⁸ – è più ridotta, cosicché essa conceda e lasci impunte molte cose, che tuttavia sono punite dalla divina provvidenza¹⁹.

Il perimetro sanzionatorio della legge civile viene tracciato in una sezione successiva del libro I, nel capitolo xv (paragrafi 31-33), dove Agostino perviene alla seguente conclusione:

*il potere punitivo di questa legge non si estende oltre il fatto di togliere e portar via queste cose [scil. i beni temporali come la salute, la libertà, le relazioni familiari e sociali, gli averi], o qualcuna di esse, a colui che essa punisce ... Il peccato, d'altra parte, non viene perseguito quando codesti beni vengono amati, bensì quando vengono portati via disonestamente agli altri.*²⁰

In queste parole viene precisata la natura sia delle sanzioni comminate dalla legge civile, sia dei reati. La sanzione consiste nel sottrarre qualche bene temporale al reo, e questi è chiunque abbia a sua volta sottratto qualche bene del genere ad altri con disonestà (*per improbitatem*). Il reato sta esattamente in tale sottrazione disonesta di beni temporali, non nel loro amore passionale, che invece costituisce il peccato. La legge civile, dunque, non punisce il peccato in quanto tale, che tuttavia non rimane impunito da parte della divina provvidenza, la quale al contrario lo sanziona con *la pena meritata e giusta dell'infelicità*²¹. Si tratta di una sanzione interiore, come interiore è il peccato stesso: i due dialoganti concordano *sul fatto*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ivi*, I, xv, 32.

²¹ *Ivi*, II, xix, 53.

*che tutti i peccati siano contenuti in quest'unico genere, che si ha quando uno si distoglie dalle realtà divine e veramente durevoli e si rivolge a quelle mutevoli e incerte*²². Il peccato è, essenzialmente, il movimento libero della volontà – cioè della facoltà di amare²³ – che compie la *aversio a divinis* e la *conversio ad mutabilia*. Il reato presuppone il peccato, ma rimane distinto da esso.

Comminando sanzioni temporali a reati commessi in relazione a beni temporali e mirando a preservare nella misura del possibile *la pace e l'umana società*²⁴ con il tenere *insieme i popoli in questa vita*²⁵, la quale si svolge nel tempo, la legge civile è legata indissolubilmente alla temporalità e di conseguenza alla temporaneità, non solo perché i beni temporali sono *cose che possono esser dette "nostre" temporaneamente*²⁶, ma anche perché noi stessi che li possediamo siamo *soggetti alle vicende temporali*²⁷. Dovendo normare una realtà intrinsecamente mutevole, la legge civile può (anzi, deve) cambiare i suoi contenuti nel corso del tempo. L'esempio che Agostino formula è quello dell'elezione dei funzionari pubblici (*magistratus*), ai sensi del diritto romano. È giusto che una legge conferisca a *un popolo ben moderato e serio, e guardiano scrupolosissimo dell'utilità comune*²⁸, in cui *ciascuno dia meno importanza all'interesse privato che a quello pubblico*²⁹, la facoltà di eleggere gli amministratori della cosa pubblica, ed è altrettanto giusto che una legge successiva la tolga al medesimo popolo qualora esso, *depravatosi*

²² Ivi, I, xvi, 35.

²³ L'identificazione della volontà in questo contesto con la facoltà di amare avrebbe bisogno di una lunga argomentazione, che non posso svolgere qui. Il concetto di volontà in Agostino è complesso e include molteplici significati, esposti ad es. in M. Djuth, *Volontà*, in A.D. Fitzgerald, *Agostino: dizionario enciclopedico*, Città Nuova, Roma 2007 (ed. orig. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, UK 1999), pp. 1460-1467.

²⁴ Agostino, *Lib. arb.*, I, xv, 32.

²⁵ Ivi, I, vi, 14.

²⁶ Ivi, I, xv, 32.

²⁷ Ivi, I, vi, 14.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

*poco a poco, anteponga l'interesse privato a quello pubblico, metta in vendita il voto e, corrotto da quelli che amano i pubblici onori, affidi il governo di sé a turpi ed infami individui*³⁰. Perciò Agostino propone di designare come “temporale” una legge come queste, *perché, pur essendo giusta, può tuttavia essere giustamente cambiata a seconda dei tempi*³¹.

Il criterio con cui la legge civile può e deve essere modificata nel tempo con giustizia, invece, non è sottoposto al tempo e quindi nemmeno al mutamento. Questa *ratio*, superiore a tutte le leggi temporali e inalterabile nei propri contenuti, è la legge eterna, fonte di giustizia per ogni legge temporale giusta. *Penso*, dice Agostino a Evodio,

*che nello stesso tempo tu veda anche che in quella temporale non vi è nulla di giusto e di legittimo che gli uomini non abbiano derivato da questa legge eterna. Difatti se quel popolo in un certo tempo giustamente ha conferito le cariche pubbliche, in un certo altro tempo invece giustamente non le ha conferite, questo avvicendamento temporale, per essere giusto, è stato tratto da quella eternità, in base alla quale è sempre giusto che un popolo serio conferisca le cariche pubbliche e uno fatuo non le conferisca.*³²

Queste parole precedono immediatamente la definizione di legge eterna avanzata nel *De libero arbitrio*, subito dopo la quale i due interlocutori pronunciano le seguenti battute:

A. Poiché dunque questa è l'unica legge in conformità alla quale sono variate tutte quelle temporali che servono a governare gli uomini, forse che, proprio per questo, essa stessa può essere variata in alcun modo?

E. Comprendo che non lo può assolutamente; e infatti nessuna forza, nessuna occasione, nessun crollo di cose potrebbe mai fare in

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

³² *Ivi*, I, vi, 15.

*modo che non sia giusto che tutte le cose siano ordinate al massimo grado (ordinatissima).*³³

Principio immodificabile di modifica delle leggi temporali, la legge eterna fissa da sempre e per sempre il criterio della giustizia, ponendolo nel massimo grado di ordine tra le cose e nelle cose stesse. Un esempio di ordine *tra* le cose è quello, visto poc'anzi, del rapporto tra il popolo e le cariche pubbliche: è giusto che un popolo virtuoso abbia la facoltà di eleggere i suoi amministratori ed è altrettanto giusto che un popolo corrotto non ce l'abbia, perché entrambi gli stati di cose sono più ordinati del loro contrario. Un altro esempio dello stesso tipo è quello dell'omicidio per legittima difesa, da cui il discorso è iniziato, e quindi del rapporto tra aggressore e aggredito: poiché c'è più disordine nel fatto che l'aggressore uccida un aggredito (il quale intenda difendere la propria vita) che nel fatto contrario, è giusto che la legge temporale consenta all'aggredito di difendersi sino all'uccisione dell'aggressore.

Un esempio di ordine *nelle* cose, invece, è quello che riguarda *l'uomo stesso ... in se stesso*³⁴. È un esempio che nel *De libero arbitrio* viene esaminato poco dopo la definizione della legge eterna, nei paragrafi da 16 a 18. La conclusione di questo esame è che:

*Qualunque cosa sia quella per cui l'uomo è anteposto al bestiame, si chiami mente o spirito o, più correttamente, in entrambi i nomi – difatti nei Libri divini troviamo entrambi i nomi –, se essa domina e comanda su tutti gli altri elementi di cui l'uomo è composto, allora l'uomo è ordinato al massimo grado (ordinatissimum).*³⁵

Nell'uomo, infatti, si possono distinguere alcuni aspetti che egli ha in comune con viventi differenti e altri che invece gli sono propri. Tra questi ultimi, ve ne sono di meno elevati (*come lo scherzare e*

³³ *Ibidem.*

³⁴ Ivi, I, vii, 16.

³⁵ Ivi, I, viii, 18.

*il ridere*³⁶) e di più nobili, come l'amore; anche l'amore, però, può darsi nell'uomo in modi diversi, a seconda che il desiderio sia *sottomesso alla ragione*³⁷ oppure no. Nel secondo caso, si ha l'amore passionale, il quale, come sappiamo, *ci rende infelici*³⁸.

*Ora, nessuno ha mai pensato di doversi anteporre a qualcun altro per la sua infelicità. L'uomo quindi deve dirsi ordinato quando la ragione domina su questi moti dell'anima. Non vi è infatti un ordine corretto, ovvero non si deve nemmeno parlare di "ordine", dove le cose migliori sono sottoposte alle peggiori.*³⁹

In definitiva, l'uomo *ordinatissimus* è quello in cui la ragione ha il dominio sugli appetiti. Un uomo che sia disposto interiormente così, è sapiente e ha una volontà buona, la quale lo rende degno di essere felice; in caso contrario, è stolto e ha una volontà cattiva, la quale è punita con l'infelicità. La legge eterna, stabilendo che è giusto che si realizzi il massimo grado di ordine anche all'interno dell'essere umano, rende dunque moralmente buono il dominio della mente sulla passione e moralmente cattivo il suo contrario. La sottomissione della ragione alla passione è colpevole perché volontaria, non essendoci originariamente alcuna forza esterna alla mente che possa costringerla *ad essere schiava della passione*⁴⁰. Nemmeno la passione stessa può essere così potente da piegare la mente a sé.

*Non sarebbe infatti una cosa ordinata al massimo grado (ordinatissimum), se le realtà meno potenti comandassero alle più potenti. Ritengo perciò necessario che la mente sia più potente della brama, proprio per il fatto che rettamente e giustamente domina sulla brama.*⁴¹

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ivi*, I, xi, 21.

⁴¹ *Ivi*, I, x, 20.

Da questo ordine interno a ciascun essere umano dipende l'ordine esterno delle relazioni tra uomini. Solo un essere umano interiormente disordinato, infatti, può aggredirne un altro comportandosi da brigante o stupratore, e solo una moltitudine di esseri umani interiormente disordinati può formare un popolo politicamente corrotto. Nella misura in cui la legge temporale regola le relazioni esterne tra esseri umani sanzionando comportamenti criminali e disonesti, essa colpisce uomini che, per il loro disordine interiore, sono già sanzionati dalla legge eterna con la pena dell'infelicità⁴². Da questo punto di vista, si può dire che solo coloro che hanno una volontà cattiva sono sotto il vincolo della legge temporale, mentre *coloro che aderiscono alla legge eterna mediante la volontà buona, invece, non hanno bisogno di quella temporale*⁴³.

La legge eterna, stabilendo come giusto il massimo ordine sia interiore che esteriore, costituisce la norma fondamentale della morale e il principio supremo del diritto. Nella misura in cui essa *ordina di distogliere l'amore dalle cose temporali e di rivolgerlo, purificato, a quelle eterne*⁴⁴, cioè di compiere il movimento della volontà esattamente contrario a quello della passione, la legge eterna tende a rendere non necessaria quella temporale, la quale, infatti, mira a porre ordine esteriore in relazioni sociali minacciate e guastate dal disordine interiore. La legge temporale, tuttavia, per essere giusta deve ispirarsi proprio alla legge eterna, cioè al principio dell'equivalenza tra giustizia e ordine, secondo il quale, tra più relazioni sociali possibili concernenti beni temporali, va preferita quella che è maggiormente ordinata. L'ordine che la legge temporale deve garantire non è, evidentemente, il massimo ordine in assoluto nelle relazioni sociali, il quale si avrebbe solamente quando nessun membro della società fosse interiormente disordinato; si tratta, invece, dell'ordine

⁴² Cfr. *ibidem*: *Infatti quella legge eterna ... ha fissato con inalterabile stabilità che nella volontà stia il merito, nella felicità e nell'infelicità invece il premio e il castigo.*

⁴³ Ivi, I, xv, 31.

⁴⁴ Ivi, I, xv, 32.

massimo relativamente alle conseguenze esteriori di un disordine interiore che la legge temporale non si cura di punire.

3. *Alcuni paralleli nei Dialoghi*

Un paio di esempi del carattere relativo e non assoluto dell'ordine massimo che è l'obiettivo della legge temporale si possono ricavare dal *De ordine*, un dialogo composto tra la fine del 386 e l'inizio del 387. È il personaggio stesso di Agostino a formularli, per illustrare la tesi secondo la quale anche le azioni degli stolti – ossia degli esseri umani interiormente disordinati – sono incluse in un ordine.

Tu mi pare che cercassi un paragone per questa teoria. Me ne vengono in mente innumerevoli che mi portano ad accettarla completamente. Che cosa è più tetro di un carnefice? Che cosa è più truce e crudele di quell'animo? Ma fra le stesse leggi ha un posto necessario ed è inserito nell'ordine di una città ben governata, e sebbene compia del male in sé, questa è la pena di un ordine a lui estraneo per coloro che hanno compiuto del male. Che cosa si può definire più laido, privo di dignità e pieno di sconcezza delle prostitute, dei lenoni, delle altre piaghe di questo genere? Togli le meretrici dalla società e sconvolgerai tutto con le passioni disordinate (turbaveris omnia libidinibus). Mettile al posto delle donne oneste, disonorerai ogni cosa con la colpa e la svergognatezza. Così questo genere di persone per i suoi costumi è il più sporco nella vita, per le leggi dell'ordine è il più basso di condizione.⁴⁵

I carnefici (cioè i boia e i torturatori) e le meretrici organizzate dai lenoni sono chiari esempi di figure sociali che non esisterebbero in una società ordinatissima in senso assoluto, cioè composta da sole persone dotate di volontà buona, e che tuttavia svolgono una loro precisa funzione, prevista o regolata dalla legge temporale, in

⁴⁵ Agostino, *Ord*, II, iv, 12 (trad. di M. Bettetini in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi ... cit.*, pp. 383-385).

società, come quelle storicamente date, in cui la volontà cattiva di almeno alcuni individui provochi situazioni tali da far sì che la presenza di quelle figure contribuisca a un minor disordine esterno. La legge temporale, se è conforme alla legge eterna, svolge in ambito sociale un ruolo simile a quello della divina provvidenza, la quale riconduce a un ordine le vicende umane dopo che il peccato ha introdotto il male in una natura creata originariamente come buona. *Infatti* – come afferma Trigezio nel *De ordine*, esprimendo un parere che Agostino dichiara di condividere –

*la vita intera degli stolti non è affatto inserita nell'ordine (ordinata) e resa coerente da loro stessi, ma dalla divina provvidenza è inclusa nel necessario ordine delle cose e come attraverso luoghi disposti da quella legge ineffabile ed eterna, in nessun modo le si permette di essere dove non deve essere.*⁴⁶

Nel libro VI del dialogo *De musica*, databile al 389/390, Agostino afferma, in termini del tutto coerenti con il *De libero arbitrio* e con il *De ordine*, che un'anima che ami eccessivamente la bellezza inferiore a lei stessa, ossia quella corporea, *ha perso il proprio ordine*⁴⁷ interiore, ma è, ciò nonostante, posta da Dio in un ordine della realtà, che per lei è vincolante, mentre non è vissuto in maniera costrittiva da un'anima che ami in maniera ordinata:

*Non è tuttavia uscita dall'ordine delle cose, perché dove è, è in modo tale che l'essere e il modo di essere sono ordinatissimi. Una cosa infatti è possedere l'ordine, un'altra essere posseduti dall'ordine. Possiede l'ordine quando ama con tutta se stessa ciò che è sopra di lei, cioè Dio, e ama come se stessa le anime sue compagne. Con questa forza dell'amore fa ordine tra le cose inferiori e non ne viene contaminata.*⁴⁸

⁴⁶ Ivi, II, iv, 11 (trad. di M. Bettetini, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi ... cit.*, p. 383).

⁴⁷ Agostino, *Mus.*, VI, xiv, 46 (trad. di M. Bettetini, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi ... cit.*, p. 1617).

⁴⁸ *Ibidem* (trad. M. Bettetini, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi ... cit.*, p. 1617).

Si potrebbe dire che la legge temporale fa a livello socio-politico, rispetto alle azioni compiute dalle anime mediante il loro corpo, qualcosa di simile a quello che la divina provvidenza fa a livello metafisico, rispetto all'amore provato dalle anime mediante la loro volontà: entrambe queste forze regolano, sistemano, dispongono in un ordine, che è o deve essere il massimo effettivamente possibile.

Come discernere quale sia, di volta in volta, il più grande ordine attuabile, è un problema che certamente non si pone per la divina provvidenza, data l'onniscienza di Dio, mentre si può porre per il legislatore umano. Nei casi già discussi, abbiamo incontrato alcuni criteri per permettere di riconoscere quando un determinato stato di cose sia più ordinato o disordinato di un altro: è più ordinato, infatti, che si verifichi il fatto *molto meno grave*⁴⁹ ed è più disordinato che si verifichi invece quello *molto più crudele*⁵⁰; non c'è ordine *dove le cose migliori sono sottoposte alle peggiori*⁵¹; non sarebbe ordinatissimo *se le realtà meno potenti comandassero alle più potenti*⁵². Si tratta, a quanto pare, di criteri immutabili, che sono validi in qualunque circostanza e che possono essere intuiti dalla nostra mente nella loro certezza e universalità⁵³. Essi assomigliano parecchio a quelle che, nel libro II del *De libero arbitrio*, sono chiamate *regole ... delle virtù*⁵⁴, come le seguenti: *che le cose peggiori vanno subordinate alle migliori, le eguali associate alle eguali e le proprie attribuite a ciascuno*⁵⁵; *che l'incorruttibile sia migliore del corruttibile, l'eterno*

⁴⁹ Agostino, *Lib. arb.*, I, v, 12.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Ivi, I, viii, 18.

⁵² Ivi, I, x, 20.

⁵³ Cfr. Agostino, *Vera rel.*, xxxi, 58: *l'autore delle leggi terrene, se è uomo buono e sapiente, si rivolge a quella stessa legge eterna, che nessuna anima può giudicare, per decidere, secondo i suoi immutabili principi, che cosa si debba comandare e vietare secondo il momento* (trad. di O. Grassi, in Aurelio Agostino, *Il filosofo e la fede*, Rusconi, Milano 1991², p. 195).

⁵⁴ Agostino, *Lib. arb.*, II, x, 29; xix, 52.

⁵⁵ Ivi, II, x, 28.

*del temporale, l'invulnerabile del vulnerabile*⁵⁶. Queste regole sono indispensabili per vivere in maniera sapiente e virtuosa, specialmente per comportarsi secondo giustizia e prudenza:

*E chi vive giustamente? Potrebbe forse vivere così se non vedesse quali cose inferiori subordinare a quali cose di maggior valore e quali cose eguali congiungere tra sé e quali cose proprie distribuire a ciascuno? ... E chi vive prudentemente? Non sceglie forse l'incorruttibilità e non decide di doverla preferire alla corruttibilità?*⁵⁷

Esistono, dunque, e in linea di principio sono accessibili alla mente di tutti, dei criteri di giustizia e di prudenza, che richiedono di essere applicati nelle situazioni particolari in cui ci si trova ad agire. Essi sono, a ben vedere, dei criteri di ordine, perché indicano in che modo siano ordinate le cose e di conseguenza le azioni che le riguardano. Data una disparità di valore tra le cose, è ordinato che le cose di minor valore siano subordinate a quelle di maggior valore e che pertanto queste ultime siano preferite alle prime; poiché il corruttibile ha minor valore dell'incorruttibile, il temporale dell'eterno, il vulnerabile dell'invulnerabile, è ordinato preferire l'incorruttibile al corruttibile, l'eterno al temporale, l'invulnerabile al vulnerabile.

Sui criteri generali, quindi, non vi sono dubbi; la difficoltà, semmai, sta nel cogliere il valore di ogni singola cosa rilevante coinvolta nell'azione in questione, per poterlo confrontare con quello delle altre cose e individuare così la maniera più ordinata di trattare ciascuna. Per fare ciò, occorre anzitutto considerare la natura delle cose, ossia le proprietà che caratterizzano il loro essere, rammentando che per Agostino le realtà naturali sono disposte in un ordine gerarchico complessivo che vede al vertice Dio, in quanto natura assolutamente immutabile ed eterna; alla base i corpi, in quanto nature mutevoli sia nello spazio che nel tempo; e in mezzo le anime, in quanto nature

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ Ivi, II, x, 29.

immutabili nello spazio (perché non estese) e mutevoli nel tempo⁵⁸. Questo schema tripartito, forse di origine porfiriana⁵⁹, si trova enunciato con estrema chiarezza ad esempio nella lettera 18, di poco precedente l'ordinazione presbiterale di Agostino (391):

V'è una natura mutabile per quanto concerne il luogo e il tempo, cioè il corpo. E vi è una natura per nulla mutevole riguardo al luogo ma, solo per quanto concerne il tempo, anch'essa mutevole, cioè l'anima. E vi è una natura che è immutabile sia per il luogo che per il tempo, cioè Dio. Ciò che qui ho indicato come mutevole sotto qualunque aspetto si chiama creatura; ciò che è immutabile, Creatore. Ora, poiché qualsiasi cosa noi diciamo esistente (esse), la diciamo tale in quanto sussiste (manet) e in quanto costituisce un'unità e, d'altra parte, l'unità è il principio d'ogni bellezza, tu vedi certamente che cosa, nelle predette categorie di nature, possedga l'esistenza in grado sommo (quid summe sit); che cosa la possedga in grado infimo, e pure esista; che cosa la possedga in grado medio e sia superiore all'essere infimo e inferiore all'essere sommo.⁶⁰

L'idea di un *ordine gerarchico ... delle nature*⁶¹, tale per cui alcune cose per natura “sono” di più e altre di meno, equivalente a un ordine assiologico, tale per cui le cose che “sono” di più sono *migliori*⁶², cioè valgono di più, e sono *più potenti*⁶³ di quelle che “sono”

⁵⁸ Sulla medietà metafisica dell'anima secondo Agostino, cfr. G. Catapano, *Entre le corps et Dieu. Le statut médian de l'âme dans la pensée de saint Augustin*, in P. Marin – L. Mellerin (éd.), *Penser l'âme au temps de son éclipse. Les ressources de l'anthropologie chrétienne*, Les Editions du Cerf, Paris 2023, pp. 55-72.

⁵⁹ Così ha ipotizzato J. Pépin, *La hiérarchie par le degré de mutabilité (Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin I)*, in “Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale” 10 (1999), pp. 89-107.

⁶⁰ Agostino, *Ep.*, 18, 2 (trad. di T. Alimonti, in Sant'Agostino, *Le Lettere*, I, Città Nuova Editrice, Roma 1969, pp. 89-91).

⁶¹ Agostino, *Imm. an.*, xv, 24 (trad. di G. Catapano, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi ... cit.*, p. 669).

⁶² Ivi, xvi, 25.

⁶³ *Ibidem*.

di meno, svolge un ruolo importante già nello scritto *De immortalitate animae*, risalente alla quaresima del 387 e quindi immediatamente anteriore al battesimo di Agostino⁶⁴, e resta centrale nella sua visione del mondo da allora in poi. In base a tale idea, le anime sono per natura superiori ai corpi e inferiori a Dio, sia nell'essere che nel valore. Quest'ordine gerarchico è immutabile nella realtà, perché non potrà mai accadere che un'anima umana sia inferiore o pari al più pregiato tra i corpi, nemmeno se è la più peccatrice, oppure sia superiore o pari a Dio, nemmeno se è la più santa, e neppure potrà mai succedere che una qualunque di queste nature si trasformi in una natura di livello metafisicamente inferiore o superiore⁶⁵. Moralmente, dunque, sarà sempre ingiusto amare Dio meno delle anime o tanto quanto esse e amare le anime meno dei corpi o tanto quanto essi; socialmente, non potrebbe essere giusto, ad esempio, trattare la vita di un essere umano come se valesse meno di un metallo prezioso o tanto quanto esso. Nei confronti dell'ordine gerarchico delle nature, quindi, il disordine non può mai darsi sul piano ontologico, ma può verificarsi sul piano etico delle volizioni e delle azioni, allorché queste non rispettano l'ordine dell'essere. La legge eterna stabilisce, come criterio supremo di giustizia, che tale ordine sia seguito il più possibile in campo morale e giuridico. Del resto, se la giustizia consiste idealmente nel dare *a ciascuno il suo merito*⁶⁶, secondo la definizione classica che Agostino riprende da Cicerone⁶⁷, allora è logico che non possa mai esservi giustizia qualora una cosa non sia

⁶⁴ Ricevuto a Milano, com'è noto, durante la Veglia Pasquale di quell'anno.

⁶⁵ Cfr. Agostino, *Imm. An.*, v, 7 – xvi, 25; *Lib. arb.*, III, v, 12.

⁶⁶ Agostino, *Div. qu.*, 31, 1 (trad. di G. Ceriotti, in Sant'Agostino, *La vera religione* / 2, Città Nuova Editrice, Roma 1995, p. 61).

⁶⁷ Cicerone, *De inventione*, II, liii, 159, citato letteralmente in Agostino, *Div. qu.*, 31, 1. Sulla teoria agostiniana della giustizia, cfr. G. Catapano, *Introduzione*, in Sant'Agostino, *La giustizia*, Nuova Biblioteca Agostiniana – Città Nuova, Roma 2004, pp. 5-65; A.A. Cassi, *La giustizia in sant'Agostino. Itinerari agostiniani del quartus fluvius dell'Eden*, Franco Angeli, Milano 2013; G. Catapano, *La giustizia nella sfera pubblica secondo Agostino di Ippona. Attualità di un Padre della Chiesa*, in "Atti dell'Accademia 'San Marco' di Pordenone" 20 (2018), pp. 83-98.

amata e trattata in relazione alle altre come essa merita anzitutto in virtù della propria natura, ossia qualora non venga osservato quello che Agostino già nel *De immortalitate animae* chiama *l'ordine naturale*⁶⁸.

4. *Legge eterna e ordine nel libro XXII del Contra Faustum Manichaeum*

La nozione di ordine naturale è al centro della definizione di legge eterna fornita nel *Contra Faustum Manichaeum*. La definizione si trova nel lunghissimo libro XXII, che è esteso il triplo del libro I del *De libero arbitrio*. Tema generale del libro è la veridicità dell'Antico Testamento nel riferire il comportamento di patriarchi e profeti. Secondo Fausto, poiché il comportamento narrato è spesso immorale, se si vuole salvaguardare la santità di quegli *uomini di Dio*⁶⁹ occorre concludere che gli scrittori sacri abbiano mentito. La replica di Agostino persegue un duplice obiettivo. Da un lato, contro Fausto e i manichei, egli intende mostrare che la condotta dei patriarchi e dei profeti raccontata nelle Scritture veterotestamentarie è diversa da come Fausto la dipinge e che, anche qualora fosse identica, sarebbe comunque migliore di quella degli eletti manichei e persino del loro Dio. Dall'altro lato, a beneficio di quanti rimangono turbati confrontando l'Antico con il Nuovo Testamento, Agostino vuole spiegare come il secondo sia profetizzato nel primo, non solo mediante ciò che i profeti dissero ma anche mediante ciò che essi fecero, e come il racconto biblico delle loro azioni, incluse quelle peccaminose o apparentemente tali, sia sempre utile e mai dannoso moralmente.

Il modo di procedere che il nostro autore intende adottare è chiaramente enunciato nel paragrafo 26:

⁶⁸ Agostino, *Imm. an.*, xvi, 25. Di conseguenza, ci sono azioni che, ai sensi della legge eterna, non saranno mai lecite: cfr. *Id.*, *Conf.*, V, viii, 14.

⁶⁹ *Id.*, *C. Faust.*, XXII, 4.

dobbiamo dapprima considerare cos'è il peccato, e poi esaminare le azioni dei santi scritte nei libri divini al fine di vedere, per quanto ci è possibile con retta ragione, qualora trovassimo peccati anche di costoro, per quale utilità anch'essi siano stati racchiusi nella Scrittura e affidati alla memoria. Se poi troveremo cose che agli stolti o ai malevoli sembrano peccati e invece non lo sono, e tuttavia non vi brilla un qualche esempio di virtù, dobbiamo esaminare per quale motivo anch'esse furono inserite in scritti che salutarmente crediamo furono composti per servirci nella condotta della vita presente e nel raggiungimento della vita futura.⁷⁰

Il primo passo è costituito dalla definizione del peccato come *un'azione, una parola o un desiderio contrario alla legge eterna*⁷¹. È a questo punto che viene introdotta la definizione della legge eterna come *la ragione divina o volontà di Dio che ordina di mantenere l'ordine naturale e proibisce di turbarlo*⁷². Dall'accostamento delle due definizioni, segue logicamente la conclusione che si commette un peccato ogni qualvolta si faccia, si dica o si desideri qualcosa che, anziché conservare, perturbi l'ordine naturale. Agostino non dà una definizione anche di quest'ultimo, ma illustra in che cosa esso consista all'interno dell'essere umano. Si tratta della disposizione gerarchica di ciò che compone la natura dell'uomo, tale per cui l'anima è superiore al corpo, nell'anima la ragione è superiore alle potenze psichiche possedute anche dalle bestie, e nella ragione la parte contemplativa è superiore a quella attiva. Quest'ordine naturale dell'essere umano è conservato e non perturbato quando anche nella prassi si preferisce l'anima al corpo, la ragione alle potenze psichiche irrazionali e la ragione contemplativa alla ragione attiva, nel senso che

la ragione attiva (actio rationalis) deve obbedire alla ragione contemplativa (contemplationi rationali), sia quando questa opera me-

⁷⁰ Ivi, XXII, 26.

⁷¹ Ivi, XXII, 27.

⁷² *Ibidem*.

*diante la fede, come avviene per tutto il tempo in cui siamo pellegrini lontano dal Signore, sia quando opera mediante la visione, come avverrà quando saremo simili a lui.*⁷³

In questa vita, dunque, in cui la contemplazione di Dio non può avvenire per visione diretta, l'azione dell'uomo dev'essere sottomessa alla fede. Quando ciò accade, essa *tiene a freno tutti i piaceri mortali*⁷⁴, cioè tutti i godimenti possibili all'uomo nella caducità della vita presente. Li frena non in quanto li reprime radicalmente, bensì in quanto li modera limitandoli alla misura naturale, *antepo- nendo i migliori a quelli più bassi mediante un amore ordinato*⁷⁵. Da questo punto di vista, si pecca allentando le briglie del piacere oltre il lecito anziché serrarle nella giusta misura.

*Pecca dunque colui che dà spazio, piuttosto che porre un freno, al piacere dell'illecito. L'illecito è ciò che è proibito da quella legge mediante cui si conserva l'ordine naturale.*⁷⁶

La giusta misura, nel caso di questo tipo di piaceri, è quella che serve a ricostituire o mantenere la salute mortale, sia essa di ciascun singolo uomo o dello stesso genere umano⁷⁷. Quando tale misura viene travalicata, le passioni si impossessano dell'uomo che non domina se stesso⁷⁸, e a quel punto i piaceri diverranno illeciti e vergognosi⁷⁹. In particolare, nel caso del piacere sessuale la legge eterna

⁷³ *Ibidem*. Sul rapporto tra azione e contemplazione secondo il libro XXII del *Contra Faustum*, cfr. G. Catapano, *Leah and Rachel as Figures of the Active and the Contemplative Life in Augustine's Contra Faustum Manichaeum*, in T. Bénatouil – M. Bonazzi (eds), *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 215-228.

⁷⁴ Agostino, *C. Faust.*, XXII, 28.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ivi*, XXII, 29.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

*permette che nell'atto coniugale regolato dalla ragione venga soddisfatto il piacere della carne al solo fine della propagazione della prole, in modo che non ci si asservisca a saziare la passione (libidini) ma si provveda alla conservazione della specie.*⁸⁰

Pertanto, le unioni carnali di Abramo con Agar, schiava di sua moglie⁸¹, o quelle di Giacobbe con le due mogli Lia e Rachele e con le loro schiave Bila e Zilpa⁸², nella misura in cui non furono dettate dalla libidine ma dal legittimo desiderio di avere figli, non sono imputabili di peccato, contrariamente alle accuse di Fausto. Analogamente, le unioni delle figlie di Lot con il loro padre dopo averlo ubriacato⁸³ e di Tamar con suo suocero Giuda fingendosi una prostituta⁸⁴, pur essendo peccaminose per altri motivi, non furono esempi di peccati di lussuria, almeno da parte delle donne che ne furono protagoniste, le quali miravano esclusivamente alla discendenza.

Il caso di Giacobbe è particolarmente interessante, perché mostra che per Agostino la poligamia non è di per sé vietata dalla legge eterna, ma diventa un peccato solo relativamente a costumi e precetti storicamente circoscritti, che sono in vigore oggi ma non lo erano al tempo del patriarca. Posto che *fra i peccati ci sono quelli contro la natura, quelli contro i costumi, quelli contro i comandamenti*⁸⁵, si può affermare che la legge eterna proibisce direttamente (e quindi sempre e comunque) solo i primi, mentre proibisce gli altri indirettamente, a condizione che si diano, lì dove ci si trova ad agire in un certo momento, usanze e norme la trasgressione delle quali comporti una perturbazione dell'ordine naturale, dato che il trasgressore in tal modo *offende la stessa società umana*⁸⁶ a cui è legato naturalmente da alcuni vincoli. In altre parole, per non essere peccaminosa

⁸⁰ Ivi, XXII, 30.

⁸¹ Cfr. Gen 16, 1-4.

⁸² Cfr. ivi, 29, 30 – 30, 24.

⁸³ Cfr. ivi, 19, 30-38.

⁸⁴ Cfr. ivi, 38, 12-18.

⁸⁵ Agostino, *C. Faust.*, XXII, 47.

⁸⁶ *Ibidem.*

un'unione carnale non solo deve avvenire *soltanto allo scopo della riproduzione*⁸⁷, alla quale è finalizzata per natura, ma anche deve compiersi *solamente in nozze regolate dalla società che non perturbino il vincolo della pace*⁸⁸, cioè tenendo conto dei valori condivisi e delle leggi vigenti in un contesto socio-culturale temporalmente determinato.

In quest'ottica, l'affermazione di Agostino nel paragrafo 61, secondo la quale *la prostituzione delle donne, che si offrono non allo scopo di creare nuovi eredi ma di saziare la libidine, è condannata dalla legge divina e eterna*⁸⁹, va intesa come una condanna *morale* della prostituzione, in quanto contraria alla natura e quindi direttamente proibita dalla legge eterna. Essa però non contraddice quanto abbiamo letto sopra nel *De ordine* circa l'utilità *sociale* delle prostitute, il cui mestiere, sempre moralmente riprovevole, può tuttavia essere consentito non ingiustamente dalle leggi civili per evitare mali maggiori in società composte da esseri umani che non hanno il controllo della loro libidine. Il peccato di Tamar, comunque, non consistette nell'esercitare la prostituzione, poiché ella si finse prostituta senza esserlo davvero, dato che, al contrario delle prostitute, ciò che voleva era concepire. Il suo peccato consistette invece nel *diventare madre fuori della legge matrimoniale*⁹⁰, *non avendo rispettato l'ordine sociale nella procreazione dei figli*⁹¹. In un certo senso, c'è qualcosa di innaturale anche nel disordine sociale, il che vuol dire che anche la dimensione sociale è in qualche modo connotata all'essere umano e non può essere trascurata nella valutazione morale dei suoi atti.

Il discorso di Agostino sul rapporto tra legge eterna e ordine naturale nel libro XXII del *Contra Faustum Manichaeum* non si limita alla moralità dei rapporti sessuali e si estende ad altri casi implicati

⁸⁷ Ivi, XXII, 61.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

nella condotta dei patriarchi e specialmente di Mosè, come l'omicidio, il furto e la guerra. Agostino sembra considerarli esempi di azioni che non sono vietate dalla legge eterna sempre e comunque, e quindi non sono necessariamente contrarie all'ordine naturale. Si tratta, invece, di un genere di atti "medio", la cui qualità morale dipende dall'intenzione con cui sono compiuti e dalle circostanze, tra le quali conta soprattutto il fatto che siano proibiti oppure comandati da Dio stesso.

*La legge eterna che ordina di preservare l'ordine naturale e vieta di alterarlo ha collocato per gli uomini alcune azioni quasi in un punto medio, affinché la sfrontatezza nell'usurparle venga meritatamente redarguita e l'obbedienza nell'eseguirle giustamente lodata. A tal punto, nell'ordine naturale, è importante quale azione si compia (quid a quo agatur), e sotto quale autorità (sub quo). Se Abramo avesse immolato il figlio di sua volontà, cosa sarebbe stato, se non un uomo orribile e folle? Se invece fu Dio a ordinarlielo, cosa fu se non un uomo fedele e devoto?*⁹²

L'esempio di Abramo, pronto a sacrificare suo figlio Isacco per ordine di Dio, è così eclatante che nemmeno Fausto ha osato criticarlo. Ubbidire a Dio sarà sempre un atto non solo permesso, ma addirittura prescritto dalla legge eterna, perché sarà sempre conforme all'ordine naturale, per il quale ogni creatura deve essere sottomessa a Dio. Che cosa Dio comandi di volta in volta, invece, non può essere umanamente dedotto dalla legge eterna, sicché l'ordine che quest'ultima rende normativo pare essere, in definitiva, più un rapporto costante tra variabili che un sistema fisso di disposizioni pratiche. Uno stesso atto specifico può essere prescritto dalla legge eterna in certe situazioni e proibito in altre, a seconda di chi e perché lo comandi e di chi e perché lo esegua. Così è, ad esempio, nel caso della guerra⁹³:

⁹² Ivi, XXII, 73.

⁹³ La dottrina agostiniana della "guerra giusta" è stata fatta oggetto di molteplici studi, tra i quali si veda, ad es., S. Simonetta, *Essere duri senza mai perdere la*

Quello che ci interessa è per quali motivi e sotto quali autorità gli uomini intraprendano le guerre. Tuttavia, l'ordine naturale conformato affinché i mortali stiano nella pace esige che l'autorità e la decisione di intraprendere una guerra spettino al principe, e che i soldati debbano eseguire gli ordini di guerra a favore della pace e della salvezza comune. Invece, la guerra che si intraprende sotto l'autorità di Dio, non è lecito dubitare che sia intrapresa giustamente allo scopo di intimorire, distruggere o soggiogare la superbia dei mortali, dal momento che neppure quella che si fa per l'umana cupidigia può nuocere non solo al Dio incorruttibile, ma neppure ai suoi santi, ai quali piuttosto risulta utile per esercitare la pazienza, umiliare l'anima e sopportare la disciplina paterna.⁹⁴

Mentre l'autorità legittima, quella del *princeps*, potrebbe comandare una guerra a causa di *humana cupiditas*, non si può pensare che Dio lo faccia se non per un giusto motivo. La sua volontà non può mai essere in contrasto con la legge eterna, poiché anche quest'ultima è definibile come *voluntas dei*. Solo la volontà di una creatura può essere iniqua, amando in maniera disordinata. L'iniquità è un disordine interiore, a cui la divina provvidenza assegna una pena per evitare che sia turbato l'ordine universale delle cose⁹⁵.

L'uomo diventa iniquo quando ama per se stesse cose che devono essere accettate per un altro fine, e quando ama per un altro fine cose che devono essere accettate per se stesse. In tal modo, per quanto dipende da lui, perturba in sé l'ordine naturale che la legge eterna ordina di conservare. ... Dio, creatore di tutto, dispone tutte le realtà naturali e dà ordini, senza però esserne l'autore (nec

tenerezza: la questione della guerra giusta in Agostino, in "Sociologia" 50 (2016), pp. 14-19; Id., Uccidere per amore? Tommaso e Agostino sulla guerra giusta, in A. Rodolfi (cur.), Ratio practica e ratio civilis. Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini, ETS, Pisa 2016, pp. 43-62.

⁹⁴ Agostino, *C. Faust.*, XXII, 75.

⁹⁵ Sulla nozione di pena in Agostino, cfr. A.-I. Bouton-Touboulic, *Justice et châtement. Augustin et la notion de poena*, in Ead. (éd.), *L'amour de la justice, de la Septante à Thomas d'Aquin*, Ausonius, Bordeaux 2017, pp. 183-200.

auctore, sed tamen ordinatore), anche ai peccati, in modo tale che le azioni che non sarebbero peccati se non fossero contro la natura sono giudicate e ordinate così da non permettere che turbino o deturpino la natura di tutto l'esistente, venendo assegnate a luoghi e condizioni corrispondenti ai loro meriti.⁹⁶

Questo discorso collima perfettamente con quello svolto nel *De libero arbitrio*, riesprimendo il concetto dell'ordine dell'amore nei termini del binomio *uti/frui* teorizzato nel libro I del *De doctrina christiana* (uso dei mezzi / godimento dei fini)⁹⁷. Esso, inoltre, è in continuità con quello abbozzato nel *De ordine* e nel *De musica*, sottolineando il fatto che l'operato provvidenziale di Dio, proprio perché risponde sempre al criterio della giustizia consistente nella realizzazione del massimo ordine possibile, dispone anche i peccati degli uomini all'interno di un intreccio ordinato, benché trasparente unicamente a Dio stesso, il quale è il solo a conoscere i meriti e i demeriti segreti di ciascuno.

5. Conclusioni

Le due definizioni di legge eterna proposte da Agostino non sono identiche. Esse appartengono a testi e contesti diversi e rispondono a finalità argomentative differenti, anche se all'interno di un comune orizzonte antimanicheo⁹⁸. Il loro contenuto concettuale non è il medesimo, come si può notare facilmente osservando, ad esempio, che la prima evoca il concetto di giustizia (con l'aggettivo *iustum*) mentre la seconda quello di natura⁹⁹ (con l'aggettivo *naturalis*); la

⁹⁶ Agostino, *C. Faust.*, XXII, 78.

⁹⁷ Cfr. Id., *Doctr. chr.*, I, iii, 3 – iv, 4; xxvii, 28 – xxix, 30.

⁹⁸ Cfr. Id., *Retr.*, I, ix, 4: ... *in questi libri sul libero arbitrio, che non sono stati affatto composti contro quelli [scil. i Pelagiani], giacché non esistevano ancora, bensì contro i Manichei ecc.* (trad. di G. Catapano in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi ... cit.*, p. 880).

⁹⁹ Su quest'ultimo concetto, cfr. C. Boyer, *La notion de nature chez saint Au-*

prima, inoltre, parla di un *concetto ... impresso in noi*, la seconda invece di *ragione divina e volontà di Dio*.

Nonostante queste differenze, tuttavia, le due definizioni pongono al centro la nozione di ordine, conferendole un valore normativo e concepandola in modo sostanzialmente convergente. Se la realizzazione del massimo ordine possibile è giusta (definizione 1), allora è logico che la conservazione dell'ordine naturale sia prescritta e la sua perturbazione sia vietata (definizione 2), perché qualcosa è tanto più ordinato quanto più si avvicina alla disposizione basata sulla natura delle cose. Il massimo ordine possibile in senso assoluto è quello in cui la prassi degli agenti morali rispecchia fedelmente l'ordine oggettivo della realtà, cioè quello in cui l'ordine morale si somma all'ordine naturale. Il massimo ordine possibile in senso relativo, invece, è quello in cui, essendosi ormai prodotto un disordine morale, le sue conseguenze vengono ridotte al minimo; a questo scopo, le leggi temporali possono consentire azioni cattive meno gravi per evitarne di più gravi, e Dio può comandare azioni che solo se compiute per obbedirgli riescono ad essere prive di colpa.

L'ordine a cui la legge eterna fa riferimento è più un compito che un dato; lo stesso ordine naturale, infatti, può essere perturbato e proprio per questo ha senso proibire che lo sia. La legge eterna non specifica quale sia di fatto l'ordine da attuare in ciascuna situazione, ma fornisce un criterio per individuarlo di volta in volta, partendo dall'osservazione della natura delle cose coinvolte. La divina provvidenza, per la quale *non è nuovo ciò che nasce né perisce ciò che muore*¹⁰⁰, sa dall'eternità come disporre le cose nel modo più ordinato; gli agenti umani, invece, di fronte al fatto che *ogni singola cosa nel suo proprio ordine, natura o merito che sia, cambia o succede o permane*¹⁰¹, devono valutare caso per caso, momento dopo momento, che cosa sia giusto fare nelle diverse situazioni affinché esse, e le

gustin, in Id., *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Marzorati, Milano 1970, pp. 215-228.

¹⁰⁰ Agostino, *C. Faust.*, XXII, 78.

¹⁰¹ *Ibidem*.

proprie azioni in esse, siano ordinate il più possibile. Interpretata in quest'ottica, che valorizza gli elementi variabili della nozione di ordine, la dottrina agostiniana della legge eterna non porta a perpetuare e irrigidire in un'astrattezza storica sistemi normativi costituitisi in particolari contesti culturali, ma al contrario induce a sottoporli a una continua verifica, per valutare se siano ancora adatti a regolare una certa realtà sociale che, in quanto umana, per sua stessa natura è mutevole nel tempo.