

Legge e sicurezza

SERGIO COTTA

ABSTRACT

Starting from the analysis of the first book of *De libero arbitrio*, the Italian philosopher Sergio Cotta (1921-2007) explores the relationship between law, morality and safety in Augustine's thought. According to Cotta, *Lib. arb.* I contains implicitly a complete typology of the four normative judgments used in jurisprudence, philosophy of law and legal science: (i) judgments of legality; (ii) judgments of validity; (iii) judgments of purpose; (iv) judgments of morality. The analysis of the relationship between these four types of normative judgments allows us to interpret correctly Augustine's most famous sentence: *mihī lex esse non videtur quae iusta non fuerit*.

0. Introduzione

Dall'analisi sin qui svolta^{**} è apparso che la città politica è per Agostino una realtà naturale premorale, la cui funzione si esaurisce nella sfera delle esigenze temporali dell'uomo di cui mira a render sicura e ordinata l'esistenza. Nell'ordinamento statale l'individuo trova quindi una garanzia della sicurezza, peraltro sempre provvisoria e precaria, del suo viver sociale, esteriore, ma non una garanzia di quella moralità che dipende dalla sua libera scelta. Da una simile posizione non è difficile trarre la conclusione che anche il diritto ha le medesime caratteristiche e la medesima funzione, esaurendosi anch'esso sul piano della vita associativa esteriore senza elevarsi alla sfera della vita morale. Invero, se lo Stato come istituzione s'identifica con il suo ordinamento giuridico, tutto quanto si è detto dello Stato si applica anche al diritto.^{***} Ma il fatto che questa identificazione oggi sia chiara non ci dispensa dall'esaminare se effettivamente Agostino abbia considerato il problema del diritto nei medesimi termini in cui, a parer mio, ha considerato lo Stato. Ciò è tanto più necessario in quanto se è vero, come io ritengo, che il carattere naturale dello Stato non comporta che esso sia "valore", lo stesso si dovrebbe dire anche del diritto naturale. Conclusione, com'è facile vedere, di non piccolo momento.

* Prima edizione in *La città politica di Sant'Agostino*, Edizioni di Comunità, Milano 1960, 133-152. Le note del curatore [NdC] e i titoli dei paragrafi sono di Paolo Di Lucia.

** L'autore di riferisce qui al capitolo III, paragrafo 1, *Città politica e sicurezza*, di COTTA, *La città politica*, 17-132, nel quale aveva formulato la seguente domanda: Qual è la funzione dello Stato secondo Sant'Agostino? [NdC]

*** Vedi la nota precedente. [NdC]

È quindi indispensabile confrontare la soluzione qui prospettata in termini di pura deduzione con le affermazioni testuali di Agostino. Ora, la trattazione forse più organica ed ampia che egli ci ha lasciata del problema della legge è quella contenuta nel libro I del *De libero arbitrio*. Su di essa quindi converrà soffermarsi. In proposito non sarà fuor di luogo ricordare che il *De libero arbitrio* è assai anteriore al *De civitate Dei* [...]. Esso riproduce infatti un dialogo realmente svoltosi a Roma nel 388 (cfr. *Retr.* I, 9; *Bibliothèque Augustinienne* 12, 310) fra Agostino e il suo amico Evodio. Il primo libro dell'opera (di cui specialmente mi occupo) risale anch'esso al 388, mentre il secondo e il terzo sono del periodo 393-5. L'opera appartiene pertanto al periodo più propriamente filosofico dell'attività di pensiero di Agostino (anche se i due ultimi libri sono stati redatti posteriormente) e ciò spiega, rispetto agli scritti successivi, la diversità di tono e di metodo del suo discorso, fondato su argomentazioni più razionali che religiose.¹

1. Diritto e criterio di moralità

La discussione sul problema della legge prende l'avvio agli inizi del libro I da una questione di carattere squisitamente morale proposta da Agostino nell'ambito della ricerca generale dell'origine del male: che cosa è *male facere*? Ossia, qual è il criterio in base al quale giudichiamo cattiva un'azione? (*Lib. arb.* I, 3, 6-7). I primi criteri di giudizio dell'azione esaminati da Agostino e da Evodio (che qui raggruppo liberamente secondo l'ordine logico e non secondo quello del dialogo) sono i seguenti tre: un'azione può essere ritenuta cattiva 1) perché è proibita dalla legge (*quia id facere lex vetat*); 2) perché sovente chi la compie è condannato (*quod ... homines vidi saepe damnari*); 3) perché non vorrei che fosse fatta a me (*quod hoc ipse ... pati nollem*).

Orbene, per Agostino nessuno di questi criteri è valido a qualificare buona o cattiva l'azione: il primo, perché non si ha male in senso proprio (cioè morale) soltanto in virtù di una proibizione legale, caso mai la legge proibisce ciò che è già ritenuto male; il secondo, perché la condanna legale può colpire anche i buoni, come l'esempio dei martiri insegna;² il terzo, perché io potrei voler lasciar compiere agli altri un male che a mia volta desidero commettere (il caso preso in esame è l'adulterio).

¹ Ma giustamente il Guzzo ha osservato, a proposito del *De libero arbitrio*, che questa distinzione fra periodo filosofico e periodo teologico non va esagerata, poiché i motivi teologici sono presenti fin dagli inizi della speculazione agostiniana, cfr. *Agostino dal Contra Academicos al De vera religione*, Firenze 1925 (ora in A. GUZZO, *Agostino e Tommaso*, Torino 1958, 74-75). Seguo il testo del *De libero arbitrio* del vol. 6 della *Bibliothèque Augustinienne* (Paris 1952).

² L'insufficienza di questo criterio è già implicita nell'enunciazione fattane da Evodio, poiché com'egli afferma (né avrebbe potuto dire diversamente) *saepe* e non *semper* si è condannati per un atto cattivo, si che il mero *fatto* della condanna non può essere assunto a criterio valido di un giudizio di valore.

Non è difficile vedere come tutti e tre i criteri respinti siano di natura esteriore: i primi due infatti sono apertamente legalistici e presiedono a giudizi di conformità di un'azione a una regola sia di legge sia giudiziaria. Il terzo, anche se può sembrare a prima vista un criterio morale, viene qui presentato da Agostino quale criterio di utilità intersoggettiva, come appare chiaramente dalla ragione addotta per ripudiarlo; esso quindi riguarda, secondo quanto esattamente affermerà Cristiano Thomasio, le azioni esterne in vista della pace sociale.³ Pertanto tale criterio, se non serve a giudicare la conformità dell'azione alla legge, è peraltro forse il più preciso criterio per giudicare della conformità della legge allo scopo che è suo: la sicurezza nella vita associata, poiché la legge che assicura a tutti la protezione da ciascuno reputata necessaria per sé adempie nella maniera migliore alla sua funzione.

Dunque, Agostino respinge i tre criteri ricordati, ma, si badi, in quanto non gli sembrano (e in effetti non sono) validi a fondare il *giudizio di moralità*, non in quanto non gli sembrino validi a fondare giudizi di altro tipo, come quelli qui sopra indicati. Ciò mi pare risulti con evidenza da un passo successivo dell'opera (*Lib. arb.* I, 4, 10), in cui, respingendo il riferimento fatto da Evodio *ad auctoritatem [legis]* per qualificare azione cattiva l'omicidio, Agostino osserva: è vero che *legibus credimus*, ma si deve pur sempre stabilire *utrum lex quae punit hoc factum* [l'omicidio], *non perperam puniat*. Con questa frase si ammette la possibilità che una legge (di cui Agostino non contesta la *validità*) punisca a torto, rivelandosi legge sì, ma non approvabile moralmente.

Pertanto i giudizi formulabili o in base alla legge o sulla conformità della legge al suo scopo non sono identificabili col giudizio di moralità, il quale non può fondarsi su alcun elemento esteriore, poiché il male non va cercato *foris, in ipso facto quod iam videri potest*, bensì nel desiderio interiore, anche se esso non si traduce in atto (*Lib. arb.* I, 3, 8). Abbiamo qui il pieno riconoscimento della distinzione fra l'interiorità dell'atto morale e l'esteriorità dell'atto giuridico che sarà poi il fulcro della teoria kantiana del diritto.⁴

Approfondendo ulteriormente l'analisi alla ricerca del criterio della moralità, Agostino osserva che un atto come l'omicidio può esser compiuto per un sentimento apparentemente buono in sé, quale il desiderio di una vita *sine metu*. E tuttavia tale desiderio è buono solo se astrattamente inteso, poiché in realtà «è

³ Nel *De sermone Domini in monte* (II, 22, 74) Agostino considererà come espressione dei *boni mores* il precetto evangelico (positivo e non negativo): *omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines bona, ita et vos facite illis* (Mt 7, 12). È questo il criterio che secondo Thomasio presiede non alla categoria dell'*honestum*, ossia della moralità, come è per Agostino, bensì a quella del *decorum*, che il Solari considera come la politica intesa in senso illuministico (cfr. C. Thomasio, in *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino 1949, 158-9) e il Battaglia (*C. Th., filosofo e giurista*, Roma 1936, 230) come la categoria dell'economicità. Comunque sia, mi par chiaro che il significato dell'espressione nel Vangelo (e in Agostino) è diverso da quello assunto da Thomasio.

⁴ Al riguardo A. P. d'Entrèves ha giustamente sottolineato l'opportunità di ricollegare questa dottrina kantiana alla tradizione cristiana, cfr. *The Case for Natural Law Re-examined*, «Natural Law Forum», 1 (1956), 21 estr.

proprio non solo dei buoni ma anche dei cattivi» e pertanto neppure esso è un criterio valido di qualificazione morale, dacché a sua volta è suscettibile di tale qualificazione. Quindi ciò che in concreto vale a qualificare da un punto di vista morale il desiderio di una vita «senza paura», e con essa gli atti che ne discendono, è l'ulteriore, fondamentale aspirazione che anima quel desiderio. E qui Agostino precisa subito che l'aspirazione buona, anzi la volontà buona, può essere solo quella che si esprime nell'amore, non dei beni temporali, ma del sommo bene (*Lib. arb. I, 4, 9-10*). Pertanto il criterio del giudizio di moralità è offerto unicamente dall'amore che ispira l'azione.⁵

Ma siccome il diritto ha proprio per fine peculiare la vita senza paura (cioè la sicurezza), di cui Agostino non contesta affatto l'opportunità, dire che il desiderio di tale vita non è criterio di moralità significa negare non solo che il diritto sia criterio di moralità ma anche che il diritto sia posto sul piano della moralità. Pertanto nei confronti del diritto è pronunciabile un giudizio di conformità allo scopo, del tutto distinto dal giudizio di valore. E quindi, il diritto giudicato conforme al fine della sicurezza, quello cioè che assolve pienamente alla sua funzione naturale, non ha valore, perché non tende al bene assoluto.

2. Giustizia della legge e giustizia dell'uomo

I casi fin qui presi in considerazione nel dialogo (adulterio, omicidio) sono proibiti tanto dalla legge giuridica quanto dalla morale; ciò rende ancor più significativa e importante da un punto di vista teoretico la distinzione dei giudizi formulabili in base alla prima o alla seconda. Sul piano pratico peraltro i due giudizi coincidono pur essendo distinti in quanto obbediscono a criteri diversi. Un problema nuovo sorge invece allorché azioni considerate cattive vengono permesse o addirittura comandate dalla legge, come nel caso dell'omicidio per difesa della vita o della virtù, o per difesa della patria. Non si ha qui un aperto contrasto tra diritto e morale — si domanda Agostino — e quindi, non si dovrà considerare ingiusta la legge, anzi nulla? Poiché, egli aggiunge, *mihī lex esse non videtur quae iusta non fuerit* (*Lib. arb. I, 5, 11*).

Alla questione aperta in questi termini da Agostino⁶ Evodio dà la seguente risposta, invero un po' impacciata e tuttavia di grande interesse: la legge che permette o comanda un omicidio è giusta perché consente mali minori per evitare mali maggiori. Non è invece giusto chi commette tale atto (pur riconosciuto legittimo); infatti esso può essere motivato soltanto dal desiderio di difendere o beni

⁵ Abbiamo già qui, dunque, una precisa, sebbene non sviluppata, formulazione della dottrina dei «due amori» che reggerà tutta la struttura del *De civitate Dei*, ciò che dimostra la continuità essenziale di ispirazione del pensiero agostiniano dal periodo filosofico a quello mistico-teologico.

⁶ In talune edizioni tale questione è proposta da Evodio e la risposta data da Agostino. Ai fini nostri, ciò non mi pare abbia rilevanza.

temporali o il bene intemporale, ma in entrambi i casi la motivazione non è moralmente valida, poiché i primi beni, essendo disprezzabili, non vanno difesi e il secondo nessuno può toglierlo contro la volontà di chi lo possiede. E fra i beni temporali Evodio non esita ad annoverare la vita e la castità intese nel loro significato materiale. La conclusione consacra nettamente la distinzione fra la giustizia della legge e quella dell'uomo: «Perciò non muovo certo rimprovero alla legge che permette questi omicidi, ma non vedo come potrei difendere coloro che li commettono» (*Lib. arb.* I, 5, 12). In un successivo chiarimento della propria posizione, Evodio precisa che coloro che commettono tali atti potranno esser scolpati dalle leggi *quae apparent et ab hominibus leguntur*, cioè dalla legge positiva, ma non da una *vehementior ac secretissima lex*. Pertanto la legge positiva (*quae populo regendo scribitur*) *recte* permette ciò che la divina provvidenza punisce (*Lib. arb.* I, 5, 13).

Questa argomentazione — che, si noti, prende l'avvio dalla più netta e più nota affermazione in senso giusnaturalistico che si possa trovare nelle opere di Agostino — porta a un'ulteriore precisazione della posizione in precedenza illustrata. Il giudizio di legalità è infatti di nuovo distinto dal giudizio di moralità, dacché per il medesimo atto si può esser innocenti di fronte alla legge positiva e non alla legge morale. Anche il giudizio di conformità allo scopo è di nuovo distinto dal giudizio morale o di valore. La dimostrazione di questo secondo risultato è meno evidente ma, a parer mio, non meno sicura della prima. Si può dire infatti, come dice Evodio, che una legge è giusta quando permette un male *minore* per evitare un male *maggiore* (cioè in vista di un bene maggiore di quel male) proprio e solo perché la legge non ha per fine il bene morale bensì l'utilità, cioè la sicurezza del popolo che essa regge. Invero il bene morale, che è assoluto, non conosce gradazioni di più o di meno, mentre l'utile, che è relativo, le ammette, anzi fonda su di esse il suo tipico procedimento che è il calcolo.⁷ Pertanto il termine «giustizia» qui usato da Evodio nei confronti della legge vuol indicare la sua *adaequatio*, il suo *iustari*, cioè «aggiustarsi»⁸ al fine della legge stessa, la sicurezza. Siamo quindi di fronte ad un tipico giudizio di conformità allo scopo (ricollegabile, si potrebbe dire con Kant, a un imperativo assertorio o prammatico), non a un giudizio di moralità.

Proprio per questa ragione Evodio può parlare, senza cadere in contraddizione, di giustizia della legge che comanda o permette un dato atto e di ingiustizia dell'individuo che compie quell'atto comandato o permesso. Si tratta infatti di due giustizie che hanno in comune solo il termine, mentre la sostanza

⁷ La più precisa affermazione dell'assenza di gradazioni nella vita morale mi par quella contenuta nella parabola dei vignaioli (*Mt* 20, 1-16), in cui la quantità del lavoro prestato non ha rilevanza rispetto all'intenzione. La giustizia terrena è volutamente messa da parte in questa parabola proprio perché non è la stessa giustizia della vita morale e del regno di Dio.

⁸ Uso due termini di S. Tommaso (*Sum. theol.* II-II, q. 57, artt. 1 e 3) che per il loro carattere formale mi paiono i più adatti in questo caso, essendo spogli di significato assiologico.

ne è radicalmente diversa.⁹ Alla legge non si domanda che di assicurare la pacifica coesistenza, e in tal caso è detta giusta nel senso di *adeguata*; all'individuo si domanda invece di agire in maniera conforme alla morale, e in tal caso è detto giusto in senso assiologico. L'intuizione di questa distinzione — che sarà poi quella rigorosamente posta da Kant tra l'assolutezza (incondizionatezza) dell'imperativo categorico o della moralità, e la relatività (condizionatezza) dell'imperativo ipotetico — mi par già chiaramente presente in Agostino.

Per questo la legge positiva può essere al tempo stesso adeguata (giusta nel primo senso) e ingiusta, cioè contraria alla morale. In effetti per Agostino essa è un minimo, che tende al massimo, di sicurezza, non una sorta di minimo etico, come è per Origene, per il quale l'ordinamento giuridico rappresenta un completamento necessario dei precetti strettamente religiosi (*Comm. in Ep. ad Rom.* 9, 28; *PG* 14, 1227-1228). Ora, si è potuto scambiare questa sicurezza, minima o massima, per valore morale, anziché strumentale, solo perché dalla morale dell'ordine interiore, fondato sulla «follia della croce», sulla più assoluta disponibilità al dolore e all'incertezza delle cose umane, si è voluto trarre una morale dell'ordine *anche* esteriore.¹⁰ E, si noti, quand'anche la legge comandi, come spesso avviene, un atto moralmente doveroso, essa è in grado di comandarlo solo per un fine e in un modo diversi da quelli dell'imperativo morale, e cioè solo in quanto tale atto è di vantaggio alla coesistenza e in maniera tipica (ossia esteriore), non concreta. Pertanto la famosa proposizione *mihi videtur non esse lex quae iusta non fuerit*, se presa alla lettera cade totalmente, poiché (a parte il problema della validità) consiste in un'arbitraria sovrapposizione del criterio morale al criterio di conformità allo scopo, confondendo due piani distinti e quindi non comparabili. In realtà essa, lungi dal disconoscere qualità di norma giuridica alla legge moralmente ingiusta, indica soltanto che tale legge non va obbedita per obbligo di coscienza.¹¹

A conclusione dell'esame di questo primo brano del dialogo, si può osservare come, guardandolo con occhio moderno, vi si possano ritrovare già presenti, sia pur in maniera implicita, e fra loro distinti, quasi tutti i giudizi formulabili nel corso dell'esperienza giuridica. 1) Il giudizio di *legalità*, riguardante la conformità dell'azione alla norma; 2) il giudizio di *validità*, riguardante la giuridi-

⁹ Anche Kant, pur avendo distinto *Gut* da *Wohl*, usa poi *Gut* in due sensi: per indicare la capacità di raggiungere un fine e per designare il valore di una cosa, cfr. *Gundl. d. Metaphys. d. Sitten*, Berlin 1903, 413-415.

¹⁰ Si ricordi invece la netta separazione stabilita da Schleiermacher fra diritto e religione e fra diritto e morale in *Discorsi sulla religione, I, Apologia* (trad. it. a cura di G. Durante, Firenze 1947, 24-25), nonché il suo insistere sull'insufficienza del criterio utilitaristico e della preoccupazione della sicurezza in *Monologhi*, III, *Il Mondo* (*ibid.*, 252-253).

¹¹ Analoga conclusione ho tratto dall'esame della posizione di S. Tommaso in *Sum. theol.* I-II, q. 96, art. 4 (fondata sulla frase agostiniana: cfr. S. COTTA, *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, Giappichelli, Torino 1957, 114-117).

cità di una regola;¹² 3) il giudizio di *conformità allo scopo*, riguardante la rispondenza della norma o dell'intero ordinamento giuridico al suo fine specifico; 4) il giudizio di *moralità* o conformità al valore.¹³ E fin d'ora appare come solo quest'ultimo giudizio sia in grado di stabilire il valore dell'azione umana.

3. *Legge temporale e legge eterna*

a distinzione tracciata da Evodio fra la giustizia della legge e la giustizia dell'individuo — che si risolve, come si è detto, nella distinzione fra conformità allo scopo e conformità al valore — viene accettata da Agostino, sebbene egli la giudichi «abbozzata e non del tutto perfetta» (*Lib. arb.* I, 5, 13). Infatti anche per lui «la legge positiva è di vantaggio per la vita terrena degli uomini» (*Lib. arb.* I, 6, 14), ma ha valore *solo* in quanto sia corrispondente alla legge di Dio: *Arbitror in illa temporali [lege] nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint* (*Lib. arb.* I, 6, 15). Anzi Agostino, dopo aver rilevato che la legge positiva o «temporale» pur essendo giusta può tuttavia «esser mutata senza ingiustizia», mentre la legge di Dio è «immutabile ed eterna», afferma che il mutare della prima è conforme ai disegni divini, considerando pertanto la mutabilità una caratteristica naturale e specifica della legge positiva.

Queste frasi possono esser interpretate in conformità a quanto ho detto sopra della posizione di Evodio; cioè nel senso che la «giustizia» di una legge modificabile «senza ingiustizia» indichi semplicemente l'adeguazione della legge al suo scopo terreno di sicurezza. Se mutano le condizioni di fatto della vita associativa deve anche mutare la legge, altrimenti essa non può soddisfare al suo scopo e quindi viene ad essere *inadeguata*. Saremmo cioè di fronte a un giudizio tecnico sulla legge ben diverso dal giudizio di valore. E il fatto che la mutabilità della legge positiva sia conforme alla legge eterna potrebbe significare semplicemente il riconoscimento di una necessità intrinseca del diritto come puro fatto sociale e temporale che ne accentua la differenza dalla morale e gli impedisce di assurgere a valore. Una simile interpretazione concorda, anzi conferma la tesi da me sin qui sostenuta.

Ma tali frasi possono avere un significato ben diverso, e cioè indicare che, data la mutevolezza delle cose umane, il valore (e non la semplice adeguazione della legge) va commisurato alla diversità delle situazioni. E quindi la legge positiva sarebbe in grado di realizzare storicamente la legge eterna in relazione alle esigenze del momento e potrebbe pertanto essere anche giusta in senso

¹² Questo giudizio è certo quello di cui si trovano meno tracce nel pensiero agostiniano e non senza motivo, poiché esso si ricollega ai fenomeni, tipicamente moderni, della costituzionalità, della molteplicità e della mutabilità delle leggi, che vanno quindi controllate fra loro.

¹³ Per quanto riguarda il giudizio di *effettività*, che non è presente nel *De libero arbitrio*, si veda quanto ho detto in COTTA, *La città politica*, nel cap. I, § 3, a proposito di *Civ.* IV, 4-5.

assiologico. In tale prospettiva il diritto positivo non ha una propria funzione autonoma, bensì solo il compito di specificare la legge eterna, o la legge naturale come dirà san Tommaso (*Sum. theol.* I-II, q. 91, art. 1, ad 1). Nella prima interpretazione l'ordine giuridico appare eterogeneo rispetto all'ordine morale e incapace di assurgere a valore; nella seconda appare invece omogeneo ad esso e quindi suscettibile di acquistar valore.

L'ambiguità di questa posizione di Agostino — che segnerebbe un regresso rispetto a quella di Evodio — mi pare venga risolta nel seguito del dialogo, in cui la ricerca dell'origine del male viene ricondotta al problema di quell'ordine il cui turbamento costituisce appunto il male.¹⁴ Un indizio dell'orientamento che prenderà il discorso agostiniano mi pare sia già offerto dalla frase iniziale della parte II del libro I: *Videamus homo ipse quomodo in seipso sit ordinatissimus: nam ex hominibus una lege sociatis, populus constat: quae lex, ut dictum est, temporalis est* (*Lib. arb.* I, 7, 16). Da queste parole appare subito, se non erro, che per trovare l'ordine vero, cioè avente valore morale, occorre guardare all'uomo *in seipso*, all'individuo, non all'uomo *uti civis* e tanto meno alla società e alle sue leggi. È l'uomo buono a far buona la società e la legge e non viceversa; posizione che ci è già familiare e che implica la distinzione fra l'ordine sociale, temporale costituito dalla legge positiva e l'ordine morale creato dall'amore. Ma un simile indizio deve trovare conferma per aver pieno valore probante.

Nella sua indagine Agostino comincia con lo stabilire che l'ordine della perfezione nell'uomo non consiste nell'ordine della sua natura *fisica* che egli ha in comune con gli altri esseri animati, bensì nel dominio della ragione.¹⁵ Viene in tal modo implicitamente respinta la famosa concezione del diritto naturale di Ulpiano (o dei suoi interpolatori post-classici) come ciò che *natura omnia animalia docuit* (*Dig.* I, 1, 1). Tale concezione sarà invece largamente seguita dai giusnaturalisti medievali e da essa nemmeno san Tommaso riuscirà a liberarsi totalmente;¹⁶ ma accettandola si introduceva pericolosamente nella morale cristiana un elemento naturalistico assai poco consona alla sua essenziale interiorità. Per Agostino invece l'esame dell'uomo *in seipso* rimane, ai fini dell'indagine morale, un esame dell'uomo interiore. Tuttavia il dominio della ragione non è assoluto, ma non già perché le passioni siano «più potenti» della ragione, bensì per-

¹⁴ Il problema dell'ordine era stato da Agostino aperto più che risolto nel precedente *De ordine* (del 386), su cui v. le giuste osservazioni di A. Guzzo (in *Agostino e Tommaso*, 28-31) che ne rileva l'impianto platonico-plotinico, ma anche il sicuro e nuovo orientamento cristiano.

¹⁵ Anche in questo caso, la posizione del *De libero arbitrio* anticipa, nelle medesime linee, le idee poi contenute del *De civitate Dei*, dove, come si è visto, l'unica pace avente valore è quella dell'uomo in Dio e non la pace nel suo ordine fisico e nemmeno sociale, cfr. *Civ.* XIX, 12-13 e COTTA, *La città politica*, cap. 1, § 4.

¹⁶ Cfr. O. LOTTIN, *Le droit naturel chez St. Thomas et ses predecesseurs*, Bruges 1931 e COTTA, *Il concetto di legge*, 58-75. Sulla definizione di Ulpiano e sulla questione dell'interpolazione, cfr. G. LOMBARDI, *Sul concetto di ius gentium*, Roma 1947, 191-205.

ché questa può venir ad esse asservita dalla libera volontà, nella quale soltanto è da ravvisare la possibile fonte del male (*Lib. arb.* I, 8, 18 - 11, 22).

Soffermiamoci un momento su queste affermazioni. Col suo rifiuto di ammettere l'assolutezza del dominio della ragione, Agostino viene a negare che la moralità si riduca a un puro processo conoscitivo, e quindi evita lo scoglio rimasto insuperato dall'intellettualismo greco. D'altro canto, volendo al tempo stesso evitare la troppo facile soluzione che sia la passione, per sua intrinseca forza, a impedire il dominio della ragione, egli ricorre alla volontà, alla cui libera scelta attribuisce l'origine del male, ponendo così alla coscienza l'*aut-aut* della vita morale. Ma la volontà investita di questa suprema libertà decisoria ovviamente non può esercitarla prescindendo dalla ragione, ché, se così fosse, non si potrebbe non ricadere nell'ipotesi, invece respinta, di un predominio della passione, poiché la passione — dominando la volontà che guida la ragione — si rivelerebbe in definitiva più potente di quest'ultima. Agostino viene pertanto ad ammettere, sia pure in maniera implicita, che l'uomo quando vuole agire male, agisce pur sempre in base a una qualche ragione, la quale peraltro non è retta. Se quindi la rettitudine della ragione è data dalla volontà e questa a sua volta, pur agendo razionalmente, non sempre è retta, da dove trarrà la volontà la sua rettitudine? Poiché Agostino non può più ricorrere alla ragione, per non cadere in un circolo vizioso, egli deve per logica necessità derivare la rettitudine della volontà dal principio metafisico, da Dio. Questa è dunque l'unica soluzione del problema morale che possa evitare da un lato l'intellettualistico predominio della ragione e dall'altro il sensistico predominio della passione. Ed è questa la via seguita da Agostino.

Infatti, la «volontà buona» viene definita da Agostino come la «volontà grazie alla quale desideriamo vivere rettamente e onestamente e raggiungere la somma saggezza», la volontà che si affisa in Dio e lo ama. Possederla significa avere un bene «supremo» (come dirà poi Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*), che rende spregevoli i cosiddetti beni terreni, che l'uomo «può perdere con estrema facilità (*facillime*) né può possedere a sua volontà», poiché non dipendono esclusivamente da ciascuno di noi (*Lib. arb.* I, 12, 25-26). Ecco dunque che la volontà buona — consistendo nell'amore delle «cose eterne», di Dio, bene imperituro — viene a distinguersi nettamente dal desiderio della felicità terrena fondata sui beni temporali. Ora, coloro che sono animati dalla volontà buona si conformano per ciò stesso alla «legge eterna», mentre coloro che desiderano i beni terreni devono esser disciplinati dalla legge temporale.

Siamo giunti così alla definizione delle due leggi: la legge eterna è quella che «comanda di distogliere l'amore dalle cose temporali e di volgerlo, purificato, alle cose eterne», la legge temporale è quella invece che stabilisce «che i beni che nel tempo possono dirsi nostri, siano posseduti, quando gli uomini li bramano e vi si attaccano, in base a quel diritto da cui sono salvaguardati, nella misura possibile in questo campo, la pace e l'ordine sociale» (*Lib. arb.* I, 15,

32). Questi beni *ad tempus* comprendono tutto quanto attiene all'uomo «esteriore» (nel senso paolino): dal corpo alla libertà tanto civile quanto politica (ma non la libertà «vera, propria solo dei beati e di quanti osservano la legge eterna»), dalla famiglia alla patria. La legge temporale ha appunto il compito di assicurarne il possesso, dando a ciascuno il suo, mediante la costrizione e il timore (*metu coërcet*). E proprio il timore di perdere i beni temporali fa sì che gli uomini mantengano l'unione sociale rispettando la regola giuridica, la quale «non punisce il peccato consistente nell'amare tali beni, bensì quello consistente nel toglierli agli altri iniquamente (*per improbitatem*)». Questa concezione della vita associata, fondata solo sul timore, potrà sembrare eccessivamente pessimistica, ma, si badi, Agostino non esclude affatto che si possa rispettare i beni altrui indipendentemente dal timore; ma in tal caso egli ritiene che si agisca per amore, cioè in virtù della legge eterna e non della legge positiva.¹⁷

Agostino può quindi affermare, con la piena approvazione di Evodio, di aver così chiarito «fin dove si estenda il diritto di punire della legge da cui son retti i popoli e le città terrene» (*Lib. arb.*, I, 15, 32). Ma non possiamo dire ch'egli è giunto in tal modo a stabilire qualche cosa di più: la completa e radicale differenziazione fra legge positiva e legge eterna in base: 1) all'oggetto (beni temporale e intemporali); 2) al metodo (paura e costrizione da un lato, amore e libertà dall'altro); 3) all'illecito che puniscono (violazione del diritto altrui, e peccato morale); 4) al fine (sicurezza e beatitudine).

La ricerca del criterio di giudizio dell'azione è pervenuta così alla sua conclusione: esso è offerto unicamente dall'amore delle cose eterne, cioè di Dio; pertanto il «mal fare» consiste nel negligenza le «cose divine» per attaccarsi ai beni temporali «mutevoli e incerti», ancorché questi «nel loro ordine abbiano una retta collocazione (*recte locata sint*) e realizzino una qualche bellezza loro propria» (*Lib. arb.* I, 16, 35). In conclusione, solo Dio è per Agostino valore assoluto; qualsiasi altra sostanza o natura, pur appearing bella e buona nel suo orizzonte, non è tale in termini assoluti e quindi l'azione buona non può tendere ad essa, bensì solo servirsene per tendere a Dio.¹⁸

Ma allora il diritto che, come Agostino ha detto, riguarda proprio questi beni temporali, di cui stabilisce e tutela il possesso, la distribuzione e via dicendo — non può offrire con le sue norme un criterio morale per l'azione, bensì solo un criterio giuridico, di legalità. Pertanto né il diritto né chi l'osserva per ragioni diverse dall'obbedienza a Dio (cioè per timore o per utilità sociale, ecc.) può dirsi giusto in senso morale, come aveva già riconosciuto in maniera implicita ed im-

¹⁷ È questo il significato della precedente affermazione: i buoni «non hanno bisogno della legge temporale» (*Lib. arb.* I, 15, 31), poiché ovviamente chi ama non insidia la sicurezza altrui, pur non cercando la propria.

¹⁸ *Lib. arb.*, *ibid.* È questa una precisa anticipazione dell'antinomia fra *uti* e *frui*, di cui ho ricordato in precedenza l'importanza. Per un altro accenno a tale antinomia v. *Lib. arb.* III, 5, 17. Anche sotto questo profilo le opere del periodo filosofico si ricollegano perfettamente con quelle del periodo teologico.

pacciata Evodio, la cui posizione appare ora confermata e precisata da Agostino. E quindi la legge positiva, pur necessaria, come riconosce Agostino, all'esistenza della società umana, non è né dà valore poiché non riguarda la beatitudine. Infatti né essa dà origine alla volontà buona, né lo strumento di cui si vale, la pena o sanzione, può colpire i buoni in quanto buoni, pei quali la pena umanamente legittima che li colpisca è altrettanto trascurabile moralmente di quella illegittima (*per iniuriam*), poiché entrambe si riferiscono a quei beni temporali che i buoni non amano (*Lib. arb. I, 15, 33*).

In sostanza il carattere di necessità temporale della legge positiva, che la rende naturale nella sua *forma*, anche se non nei suoi specifici contenuti precettistici, non è affatto garanzia di valore per Agostino. Tra la sfera della giuridicità, il cui fondamento è l'utile sociale, e quello della giustizia, il cui fondamento è l'amore di Dio, vi è dunque una differenza radicale e insormontabile dovuta all'eterogeneità loro.¹⁹ Non per questo, tuttavia, l'ordine giuridico preclude la possibilità di una vita morale, la quale può svolgersi nel suo ambito ma in virtù di un'obbedienza alla legge interiore, non alla legge giuridica. Il valore (se così impropriamente si può dire) della legge positiva risiede unicamente nel non porre ostacolo — peraltro sempre superabile nella pazienza fino al martirio — alla vita secondo coscienza. In questo senso mi pare si possa intendere la frase sopra citata di Agostino, che quanto di giusto e di legittimo (in senso morale) vi è nella legge temporale, gli uomini l'hanno tratto dalla legge divina (*Lib. arb. I, 6, 15*).

Le due leggi comunque non possono né fondersi in una né surrogarsi a vicenda. La legge positiva invero non può trasformarsi in legge d'amore e di libertà poiché, non essendo tutti gli uomini buoni, non potrebbe in tal veste garantire la sicurezza necessaria alla vita sociale finché dura la condizione umana di fallibilità e d'imperfezione. D'altro canto la legge positiva non può sostituirsi a quella eterna poiché la sicurezza e l'ordine sociale potranno bensì dare felicità, ma non quella capace di soddisfare l'esigenza di assoluto presente nell'uomo.

In questa prospettiva di netta differenziazione fra legge eterna e legge positiva, quale può essere il posto della legge naturale? Se questa viene intesa nel significato di modello ideale cui il diritto positivo deve informarsi per essere giusto, nel significato cioè di «diritto giusto» per usare l'espressione di Stammler, mi par di dover concludere che essa non trova posto nella costruzione agostiniana qui tentata, poiché in essa il diritto non può esser giusto. Il «diritto giusto» sarà dunque soltanto un diritto più *adeguato*, più *conforme al suo scopo* del diritto vigente, in altri termini è lo *ius condendum* che continuamente viene ad opporsi allo *ius conditum* per il perenne mutare delle condizioni storiche cui il diritto si riferisce. Ma, per quanto ideale, questo diritto, se veramente ha la funzione di trasformare, di modellare il diritto positivo e non di trascenderlo,

¹⁹ Cfr. in proposito G. FASSÒ, *Cristianesimo e società*, Milano 1956, 31-33, 58-60.

non può porsi anch'esso che sul piano della socialità, della sicurezza, dell'utile, dando quindi garanzia di una maggior funzionalità della legge positiva, ma non del suo valore, della sua giustizia. Può quindi proporre un «dover essere» al diritto che è, ma solo un dover essere tecnico (in senso kantiano), non morale.²⁰

Se viceversa si vuole intendere la legge naturale come valore, allora essa mi pare non si possa che identificare con la legge eterna, e debba venir considerata come l'illuminazione divina presente in tutti gli uomini che tutti spinge verso il bene assoluto e a tutti prescrive di fare il bene. E in effetti Agostino non traccia una distinzione apprezzabile fra le due leggi.²¹

Ma, così intesa, la legge naturale — di cui il pensiero cristiano si è servito per risolvere un problema teologico di fondamentale importanza: la salvezza dei non credenti —²² non può servir di modello al diritto positivo, perché come la legge eterna, gli è eterogenea avendo carattere morale e non utilitario. Sarà criterio di giudizio morale dell'azione umana, non criterio né di giuridicità né di conformità della legge positiva al suo scopo. E quindi non può esser confusa col diritto naturale nel senso corrente che partecipa pienamente delle caratteristiche della giuridicità, pur essendo un diritto ideale e non vigente. Né la legge eterna, che significa la provvidenziale presenza d'amore di Dio in tutto l'ordine del creato, né la legge naturale, che con quella s'identifica, hanno un carattere normativo, ma sono la rivelazione intima della volontà di Dio alla coscienza. Per questo Agostino può affermare: «Che cosa sono dunque le leggi di Dio, da Dio stesso scritte nel cuore degli uomini, se non la stessa presenza dello Spirito santo?» (*Spir. et litt.* 21, 36; *PL* 44, 222).

Non è difficile vedere che in questa prospettiva la concezione agostiniana della legge, come quella dello Stato, si sottrae al giusnaturalismo poi divenuto tradizionale, senza certo per questo venir meno all'essenza del Cristianesimo!

²⁰ A mio avviso, cioè, il diritto naturale può avere solo quella funzione «tecnologica» di cui parla il d'Entrèves (*The Case*, 30-33) che non vale a fondare moralmente il diritto positivo. Esso è il diritto sociale della scuola sociologica, la «abitudine» e la «pressione» di Bergson, il *donné* di Geny, investigabile solo in termini di fatto, sociologici, non di valore. Il tema, com'è facile vedere, è peraltro ancora in gran parte aperto. Ma v. in proposito Fassò, *Cristianesimo e società*, 157.

²¹ Si vuol vedere in questa indistinzione un difetto della dottrina agostiniana cui avrebbe posto rimedio S. Tommaso. Ora, non vi è dubbio che la dottrina di questi sia più complessa ed organica, ma non si deve dimenticare che anche in S. Tommaso la legge naturale è parte della legge eterna (*Sum. theol.* I-II, q. 91, art. 2). Inoltre, a mio avviso, essa si riduce al precetto di fare il bene e quindi si presenta come criterio di giudizio morale e non giuridico, cfr. COTTA, *Il concetto di legge*, cap. 3.

²² Si veda il passo esemplare del *De sermone Domini in monte* (II, 9, 32) in cui la legge naturale è considerata come la presenza di Dio nella coscienza di ogni uomo: *nullam esse animam ... in cuius conscientia non loquatur Deus*. Passo certo di intonazione giusnaturalistica, come osserva Fassò (*Cristianesimo e società*, 122), ma, a parer mio, non nel senso tradizionale, come egli ritiene, poiché Dio non vi è affatto uguagliato alla ragione umana.