



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Scienze Filosofiche
ordinamento ex D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

Giustizia e comunità
Una via agostiniana verso la giustizia

Relatore

Ch. Prof. Paolo Pagani

Correlatore

Ch. Prof. Giorgio Cesarale

Laureando

Emanuele Lepore
Matricola 851731

Anno Accademico

2017/2018

*Alla mia Famiglia,
ai miei Amici*

Sommario

Introduzione	1
Capitolo 1. Perché uno studio sulla giustizia?	5
1.1 L'esperienza dell'ingiustizia	7
1.2 Il punto di partenza della critica: la strategia di Emmanuel Renault.....	9
1.3 Momento normativo e momento descrittivo: l'architettura del discorso.....	19
1.4. La sofferenza come tema filosofico	21
1.5. Ingiustizia, ingiustizie: il contributo di Judith Shklar	26
1.5.1 Un passo avanti, per mettere a fuoco l'ingiustizia.....	31
1.6 L'ingiustizia epistemica, con Miranda Fricker	37
1.6.1 Responsabilità e ingiustizia.....	44
Capitolo 2. Male e ingiustizia: Il <i>De ordine</i> di Agostino.....	49
2.1 Perché i fenomeni della natura rimandano ad un ordine?	54
2.3 <i>Excursus</i> contro i Manichei	60
2.4 L'ordine razionale è armonia dei contrari?.....	71
2.5 L'ordine come orientamento al fine.....	76
2.6 Anche ciò che è moralmente iniquo rientra nell'ordine?	82
2.7 L'ordinamento sociopolitico	88
Capitolo 3. Legge e contingenza: la mediazione dell'esperienza.....	95
3.1 La filosofia come dialogo	102
3.2 Ordine e ragion sufficiente: ultimo affondo verso la nientità del male.....	109
3.3 Creazione e libertà.....	115
Capitolo 4. Distillare la teoria della giustizia	119
4.1 La giustizia distributiva.....	119
4.2. La giustizia relazionale	130
4.3. La reciprocità come fondamento della comunità.....	134
Conclusioni	140
Bibliografia	145

Introduzione

Questo studio è dedicato al pensiero filosofico di Agostino d'Ippona e, in maniera specifica, al tema della giustizia. In una prima parte del nostro percorso – a cui corrisponde idealmente il primo capitolo – abbiamo inteso descrivere l'area filosofica in cui può interagire con profitto un discorso d'impostazione agostiniana sulla giustizia. Abbiamo tracciato il perimetro di quest'area ricorrendo ad alcuni contributi contemporanei che risultano fondamentali per la riflessione filosofica sull'ingiustizia: Emmanuel Renault, Judith Shklar, Miranda Fricker. Di ciascuno di questi tre autori abbiamo esposto le mosse filosofiche fondamentali, senza rinunciare a ponderarne il peso e misurarne la portata.

Dopo il confronto con questi tre autori, abbiamo dato avvio ad un'interlocuzione privilegiata con Agostino d'Ippona: tutte le tesi esposte e discusse nelle pagine seguenti sono maturate in un corpo a corpo costante con il suo pensiero. Il confronto con Agostino ha l'obiettivo di distillare gli elementi di cui crediamo ci sia bisogno per impostare una filosofia delle cose umane che tenga conto della dimensione della giustizia. Più esplicitamente: ci siamo messi in cerca di un'impostazione filosofica che potesse affermare la trascendentalità della giustizia, e che potesse riconoscere l'esigenza di mediare filosoficamente l'esperienza umana, affinché di essa si possa individuare il senso.

Tale obiettivo ci ha imposto di confrontarci con diversi luoghi dell'opera agostiniana: il nostro autore, infatti, non dedica alla giustizia una trattazione specifica e sistematica, quindi abbiamo dovuto ricavare la sua teoria della giustizia da una ispezione complessiva della sua produzione. Dalla lettura analitica che abbiamo offerto del *De ordine* – e degli altri luoghi testuali a cui abbiamo fatto riferimento – emerge che la metafisica agostiniana trova il suo compimento nell'esperienza, da cui pure prende avvio; la filosofia politica del nostro autore, d'altro canto, è metafisicamente impegnata nella costruzione di un discorso integrale.

Abbiamo dovuto, dunque, descrivere un percorso che procede per tornanti e approfondimenti progressivi: per intenderne la ragionevolezza, chiediamo al lettore di compierlo fino in fondo, così da poter cogliere la fondamentale unità del pensiero di Agostino, senza sacrificarne le specificità ontologiche, epistemologiche e – non da ultimo – politiche. Non crediamo sia possibile comprendere il senso della filosofia politica del nostro autore, senza aver prima posto – e dunque discusso – alcune tesi fondamentali, che

richiederanno al nostro studio di assumere intonazioni differenti, in piena coerenza con la lettera dell'Ipponate.

Una delle nozioni cruciali della filosofia agostiniana è quella di "ordine", su cui ci siamo soffermati a lungo nella parte centrale di questo studio, dedicata specificatamente all'omonimo dialogo: in quest'opera, Agostino ha esposto le questioni fondamentali su cui rifletterà lungo tutta la sua vicenda filosofica. Per l'Ipponate, la giustizia emerge dall'ordine razionale delle cose come *misura*, e prescrive l'adeguatezza rispetto alla realtà e al suo ordine intrinseco, che chiede di essere lasciato emergere, anche secondo le sue implicazioni pratiche. In senso introduttivo, potremmo dire che per il nostro autore la giustizia è l'ordine, e non si riduce per ciò alla mera osservanza delle leggi che regolano la vita associata degli esseri umani. Come mostreremo nel corso delle pagine seguenti, per Agostino ha senso parlare della giustizia in tutti gli aspetti della realtà: essa infatti è – per il nostro autore – una dimensione trascendentale, poiché è una delle manifestazioni innegabili della realtà.

La lettura analitica del *De ordine* ci permetterà di mettere in luce l'importanza dell'esperienza e della nozione della comunità. Una delle prime forme secondo cui Agostino aveva fatto esperienza di vita comunitaria era il gruppo amicale da lui convocato nella località di *Cassiciacum*. Nel pensiero del nostro autore la comunità non assume solo forme e valenze politiche: le riflessioni che l'Ipponate offre a proposito della comunità politica, infatti, risultano da esperienze comunitarie di altro tipo – per esempio dalla vita monacale. Egli può far valere un'analogia tra le diverse forme di relazione e di comunità poiché individua nel bene e nella giustizia il fine ultimo di ciascuna di esse.

La *societas* risulta un'esperienza fondamentale per la filosofia agostiniana, che si è sviluppata in un costante dialogo con l'alterità: da quella costituita dai Manichei e dagli altri settari contro cui argomentò a lungo e strenuamente, alla comunità cristiana di cui divenne vescovo. Tali forme di dialogo sono altrettante articolazioni di un'interlocuzione fondamentale di Agostino con l'interiorità oggettiva che abita nell'intimo dell'essere umano – in cui la massima alterità e la massima intimità si trovano a coincidere. La realtà in quanto tale, intesa nei suoi termini innegabili, si manifesta in prima battuta – secondo Agostino – come un'alterità a cui occorre affidarsi, per potere comprenderne la struttura.

Per intendere il modo in cui la giustizia è messa a tema nella filosofia agostiniana, è necessario intenderne le tesi fondamentali di quest'ultima – che abbiamo esposto di volta in volta, quando se ne è presentata l'occasione –: prima tra tutte, la convertibilità

dell'essere e del bene, e la conseguente bontà di ogni determinazione del reale. Ogni instanziazione della realtà fa mostra di sé, in una prospettiva agostiniana, come un'occasione di bene: dunque come un'occasione di giustizia. La radicalità di questa tesi è ancora più evidente, se si pensa che essa è guadagnata attraverso la grande mossa filosofica che nell'età moderna si sarebbe chiamata "teodicea", ovvero attraverso la ricerca del senso proprio del male, del negativo e dell'ingiustizia.

Dinnanzi al fenomeno del male, la teodicea agostiniana suggerisce di ricostruire il senso della realtà – dunque della nostra esperienza –, facendo riferimento al positivo originario. Attraverso un'esposizione dei passi principali con cui Agostino guadagna tale riferimento, passeremo a quella che è idealmente la seconda di questo studio.

Come risulterà evidente dall'ultimo capitolo, per il nostro autore la giustizia assume due sensi fondamentali: l'uno distributivo, l'altro relazionale. A tal proposito, è opportuno esplicitare sin da subito che per l'Ipponate questi due sensi sono certamente distinti ma – altrettanto certamente – non separabili: le pratiche di natura riparativa e distributiva non avrebbero senso al di fuori di una relazione che sappia dare corpo all'apertura strutturale degli esseri umani. Si tratta dell'apertura alla realtà, che è una delle condizioni di possibilità di ogni relazione. D'altro canto, la relazione chiede di essere impostata secondo la forma della giustizia, ovvero secondo una *ratio* di adeguatezza tra i termini che in essa sono coinvolti. In questo quadro teorico generale e fondamentale, Agostino non rinuncia ad affrontare questioni fondamentali per l'esistenza umana: si pensi alla possibilità di possedere legittimamente beni materiali e all'affermazione – inequivocabile – per cui l'allontanamento da questi non è *ipso facto* segno di umiltà né causa di una vita buona.

Prima di affidare al lettore il corpo di questo studio, poche note di metodo che possano guidarne la lettura. Le traduzioni dei passi citati da opere scritte in latino, in greco, in inglese e in francese sono a cura nostra. Per le opere di Agostino, abbiamo indicato in bibliografia l'edizione a cui ci siamo riferiti per il testo in lingua originale. Abbiamo scelto di riferirci direttamente al testo latino per la complessità del dettato agostiniano, la cui comprensione non è sempre immediatamente recepibile. Così facendo, abbiamo potuto confrontarci più da vicino con il nostro autore, pur senza rinunciare al confronto – anche critico – con la letteratura secondaria, quando richiesto dall'economia generale del discorso.

L'interpretazione che abbiamo inteso offrire del pensiero di Agostino ne riconosce – come dicevamo – anzitutto l'unità: non per questo abbiamo ignorato le tensioni – alcune strutturali – che lo attraversano. In particolare, ci siamo discostati da quegli interpreti che hanno inteso leggere il realismo dell'Ipponate come una forma di pessimismo – antropologico e politico – e che hanno interpretato in senso dualistico l'articolazione tra la *civitas Dei* e la *civitas hominis*. Dichiariamo sin da ora che tali interpretazioni finiscono per allontanarsi radicalmente dalla lettera e dallo spirito del nostro autore.

Nel corso del nostro studio, inoltre, abbiamo fatto ricorso a categorie di origine non agostiniana per esplicitare alcuni punti del pensiero del nostro autore: basti pensare a nozioni quali “trascendentale”, “giustizia sociale”, “giustizia riparativa” che, se non compaiono nel testo di Agostino, d'altro canto aiutano a comprenderne il senso e permettono un'interlocuzione con l'autore che sia utile al confronto con la nostra contemporaneità.

Capitolo 1. Perché uno studio sulla giustizia?

Esposte le dovute premesse e offerte alcune note circa l'andamento di questo studio sulla giustizia, è opportuno rispondere alla domanda su che senso abbia uno studio riguardo a tale argomento. Per onorare l'impegno, occorrerà dire qualcosa sul senso del discorso filosofico che si rivolge all'esperienza, che vuole dire mettere a fuoco la relazione tra i suoi due momenti costitutivi: l'uno normativo, l'altro descrittivo. Quella che sembra *prima facie* un'alternativa tra due metodi inconciliabili, è piuttosto una relazione di reciproca implicazione tra due momenti astratti di un medesimo processo concreto: il discorso filosofico, appunto. Fissare uno dei due momenti come esclusivo significherebbe, inevitabilmente, non solo perdere l'altro, ma anche perdere il senso del discorso nella sua interezza.

Dinnanzi ai fenomeni del mondo, infatti, non ci si limita mai né ad offrirne una mera descrizione che non sia anche normativa; né a porne delle costanti normative senza che se ne sia scandagliato il contenuto. I due momenti possono dunque essere tenuti distinti solo al prezzo di un'astrazione, poiché il nostro modo di stare al mondo è, concretamente, misto. Ciò vale, a ben vedere, non solo per il discorso filosofico che si rivolga all'esperienza umana e, in particolare, alle sue dimensioni etica, politica, sociale; ma anche per il discorso in generale, ovvero per il nostro modo di stare al mondo. Ogni nostra percezione, infatti accade entro la tramatura della visione del mondo del percipiente, la cui tessitura è un processo di continuo adattamento in ragione dell'ambiente con cui la persona interagisce. L'idea di una visione del mondo fissa, che raccolga automaticamente i dati sensibili e li classifichi senza conoscere mutamento alcuno, è evidentemente contraria all'esperienza: già al livello del nostro rapporto con l'ambiente, riceviamo input che hanno un effetto sulla nostra persona. L'insieme di pratiche culturali e sociali di educazione, formazione e apprendimento, inoltre, concorrono alla costruzione di una visione del mondo; e, di diritto, se l'esperienza di interazione con l'ambiente e i suoi oggetti non giunge al termine, le nostre facoltà ricettive accolgono stimoli che mettono in moto il processo di modificazione della nostra visione del mondo.

Non ci stiamo riferendo solamente ad una tramatura a cui riconduciamo le nostre percezioni. Siamo piuttosto dinnanzi a ciò a cui Wittgenstein diede il nome di *Weltbild* e che proponiamo di definire come "visione strutturale del mondo". Essa differisce dalla

*Weltanschauung*¹ nella misura in cui dice qualcosa sulla configurazione fondamentale della realtà e, per questa ragione, funge da schema della nostra percezione dei fenomeni. In tal modo, la nostra visione strutturale del mondo coordina la nostra prassi, favorendo alcune pratiche e scoraggiandone alcune altre: in prima istanza, una certa visione strutturale del mondo lascerà emergere certe possibilità e non altre. Tale schema risulta adeguato alla nostra configurazione fondamentale, cioè alla apertura che noi siamo sull'infinito trascendentale, ovverosia sulla realtà intesa nei suoi termini minimi e perciò intrascendibili: l'immanenza dell'essere al pensiero, che sarà utile intendere come semplice presenza – sui caratteri della quale avremo modo di soffermarci più avanti.

I due cespiti in cui si articola il discorso filosofico si costituiscono attraverso una relazione di reciproca messa in luce: descrivendo i fenomeni del mondo, chiamiamo in causa un ordine della realtà in cui tale descrizione ha senso – anzitutto come descrizione e, in secondo luogo, quanto alla sua materia specifica. Di quest'ordine, abbiamo un'appercezione che s'incarna nelle pratiche con cui intenzioniamo i fenomeni e del loro senso tessiamo ricostruzioni discorsive razionali. Le forme di questa appercezione vengono confermate o smentite nella nostra esperienza, che è storica e pienamente coinvolta nel processo del divenire. Se la relazione tra i due momenti resta aperta, se siamo disposti ad assumere un *habitus* critico nei confronti del mondo, l'evenemenzialità del fenomeno mette in questione le forme in cui si traducono le coordinate della nostra esistenza. Tra i contenuti che occupano l'orizzonte della nostra esperienza, quelli che portano il segno della mancanza e della privazione provocano maggiormente la messa in discussione della nostra visione strutturale del mondo.

Fare esperienza del mondo, per l'essere umano, significa fare esperienza dello spazio in cui si articola la dimensione sociale della propria vita: è nel mondo che diamo corpo alla nostra natura relazionale e, più determinatamente, sociale. Le coordinate delle nostre pratiche sociopolitiche, dunque, trovano in un discorso filosofico sulla giustizia un'occasione di vaglio critico e di calibratura. Un'indagine sul tema della giustizia, dunque, sarà necessario anche per dotarsi di una cartografia adeguata con cui, successivamente, indagare altri fenomeni sociopolitici – e non solo – che attraversano il campo dell'esperienza umana.

Anticipando qui quanto guadagneremo lungo questo studio, possiamo dire che la giustizia è anzitutto misura e che essa prescrive l'adeguatezza della nostra relazione con

¹ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1974, § 122, p.69.

la realtà in tre sensi principali: (1) ontologico, nella misura in cui la semantizzazione dell'essere e delle sue determinazioni fonda il nostro modo di guardare alla realtà. Di tale realtà, facciamo esperienza anzitutto come di alcunché che è altro da noi: eminentemente quest'alterità si manifesta come (2) l'ambiente della nostra esistenza e (3) le altre soggettività che in tale spazio incontriamo. Questi tre sensi non possono essere indagati separatamente, poiché segnano altrettante dimensioni in cui si articola la nostra esperienza. Per questa ragione, un discorso sulla giustizia dovrà confrontarsi con questioni di ontologia fondamentale, di l'antropologia filosofica e di filosofia politica.

La ragione per cui è opportuno uno studio filosofico sulla giustizia, ad ogni modo, non è soltanto – né primariamente – segnata dalla sua convenienza concettuale, ma anche – e soprattutto – perché il campo della nostra esperienza politica è attraversato dal negativo. Se nel 1962 Isaiah Berlin poteva porsi legittimamente la domanda se esistesse ancora la filosofia politica, oggi una pur rapida ricognizione fenomenologica delle vicende umane, impone che la questione si traduca piuttosto così: possiamo permetterci che non esista una filosofia politica²? D'altro canto, se è vero che l'indagine filosofica circa la dimensione politica della nostra esistenza risulta stimolata dalla crisi delle istituzioni sociopolitiche vigenti, è altrettanto vero che essa dovrà essere in grado di trascendere l'occasione del suo sorgere: non solo se vuole mostrare la propria appartenenza al novero delle pratiche con cui diamo forma alla nostra esperienza; ma anche se intende pensare fino in fondo le sue questioni fondamentali³.

1.1 L'esperienza dell'ingiustizia

Prendiamo l'abbrivio dalla messa a fuoco del primo fenomeno su cui ci soffermeremo lungo questa via agostiniana verso la giustizia: l'ingiustizia, che fa mostra di sé attraversando la nostra esperienza sotto molteplici spoglie.

² Cfr. I. Berlin, *Does Political Theory still exist?*, «Philosophy, Politics and Society» 2 (1962), pp. 1-33. Per il senso che avrebbe assunto la domanda di Berlin dieci anni dopo, all'indomani della pubblicazione del testo fondamentale di Rawls (*A Theory of Justice*, pubblicato per la prima volta nel 1971, rivisto nel '75 e nel '99), cfr. Leonard Mazzone, *Una teoria negativa della giustizia. Per un'etica del conflitto contro i mali comuni*, Mimesis, Milano 2014.

³ Cfr. A. Passerin d'Entrèves, *Scopo e necessità della filosofia politica*, in *Obbedienza e resistenza*, Edizioni di Comunità, Roma-Ivrea 2018. Secondo il filosofo torinese, le questioni della filosofia politica, anche quando sorge in risposta ad un momento critico per le istituzioni sociopolitiche, convergono tutte verso un sondaggio della legittimità di tali istituzioni, che si traduce – da ultimo – in una riflessione circa la capacità che esse hanno di produrre un obbligo per le persone della cui prassi intendono segnare le coordinate.

Il fatto stesso che si producano discorsi, dai tagli più disparati, circa il tema della giustizia, testimonia la pervasività che l'ingiustizia ha raggiunto nell'esistenza umana. Se non vi fosse mancanza, o se quest'ultima non si avvertisse almeno in certa misura, non ci sarebbe la ragione per nessuno dei discorsi che pure andiamo producendo nel corso della nostra vita. Lungi dall'essere solo una scelta di metodo, prendere le mosse dal negativo che ci troviamo a constatare nell'orizzonte della nostra vita, solleva una questione epistemologica non di poco conto, i cui risvolti pratici sono essenziali: constatato l'attraversamento che della nostra esperienza fa il negativo, ci chiediamo in che rapporto quest'ultimo stia con il positivo di cui ci mettiamo in cerca. Si potrebbe subito obiettare che, in effetti, mettersi in cerca di un senso è quantomeno ingenuo, vista la diffusione che il negativo va assumendo, soprattutto nell'ultimo secolo: basti pensare all'ultimo report sull'insicurezza alimentare nel mondo, redatto in sinergia da *Food and Agriculture Organization of the United Nations, International Fund for Agricultural Development, Unicef, World Food Programme, World Health Organization*, secondo cui è riscontrabile «un aumento della fame nel mondo e un'inversione di tendenza dopo un prolungato declino. Si stima che nel 2017 il numero di persone denutrite sia cresciuto sino a 821 milioni – circa una persona al mondo su nove»⁴. Quest'ultimo report, inoltre, rinforza la correlazione tra cambiamenti climatici più complessi e scarsità di risorse, soprattutto nei Paesi in via di sviluppo: si tratta di una scarsità attribuibile non tanto alla inefficace distribuzione – o meglio, non solo –, quanto alla modificazione delle possibilità di produzione di tali risorse. Una constatazione di tale entità chiama in causa la ricerca di senso in almeno due direzioni: la prima, secondo cui il positivo precede logicamente il negativo; la seconda, per cui la presenza del negativo è motore della ricostruzione di senso che andiamo operando nei confronti della realtà di cui facciamo esperienza.

Anticipando qui alcuni dei guadagni a cui giungeremo confrontandoci con Agostino, possiamo dire qualcosa in più riguardo alla priorità del positivo rispetto al negativo: affinché possa essere identico a sé, il negativo deve configurarsi come mancanza di qualcosa. Deve dunque afferire ad un positivo: se non vi fosse prima – in senso ontologico – un qualche contenuto di realtà, non potrebbe darsi alcuna forma di mancanza; si

⁴ «New evidence continues to signal a rise in world hunger and a reversal of trends after a prolonged decline. In 2017 the number of undernourished people is estimated to have increased to 821 million – around one out of every nine people in the world» FAO, IFAD, UNICEF, WFP, WHO, *The State of Food Security and Nutrition in the World 2018. Building climate resilience for food security and nutrition*, p. xii. (trad. it. a cura nostra). Il medesimo report riferisce dell'aumento del tasso di obesità nel mondo e della compresenza, in molti Paesi, di questa forma di malnutrizione con un alto numero di persone denutrite.

dovrebbe avere un negativo che fosse mancanza di nulla, il quale sarebbe – com'è esplicitabile attraverso una movenza classica dell'apodissi- nulla di mancanza. Tale avvertenza originaria richiede di pensare quale sia la relazione tra il negativo e ciò di cui è testimonia. Lungi dall'essere dinnanzi ad una contraddizione, siamo piuttosto nella posizione di riconoscere che, come spesso accade, il discorso filosofico prende qui le mosse da una situazione paradossale. Il negativo con cui siamo chiamati a confrontarci, nella tessitura di un discorso filosofico sulla giustizia assume una molteplicità di forme inscrivibili in una medesima costellazione: l'ingiustizia, che raccoglie alcuni dei principali fenomeni di privazione di cui l'umanità fa esperienza e contro cui ha da mettersi in moto l'azione umana, anzitutto nella forma della riflessione critica⁵.

1.2 Il punto di partenza della critica: la strategia di Emmanuel Renault

Alcuni tra i maggiori autori coinvolti nel dibattito contemporaneo circa la giustizia hanno offerto i loro contributi alla filosofia – e in particolare alla filosofia politica – esattamente prendendo le mosse da un confronto con l'esperienza del negativo che affetta l'umanità e il suo vivere in forme politicamente organizzate. È esemplare, in tal senso, il lavoro di Emmanuel Renault, che ha dedicato i suoi scritti principali alla sofferenza sociale e al modo in cui essa può rimettere in moto i meccanismi della critica, che risultano particolarmente colpiti dalla resilienza dell'oggetto contro cui si è da sempre costituita. La prima difficoltà della critica dinnanzi al suo oggetto è quella di dare ad esso un nome: capitalismo? Libero mercato globalizzato? Politiche economiche liberiste? Rapporti di forza tra domanda e offerta di lavoro, sbilanciati al punto da costituirsi come forme di sfruttamento? Sfruttamento della vita, non solo umana? L'oggetto della critica sembra sfuggire, non appena sia messo a tema dal pensiero. Di più, esso sembra essere in grado di riassorbire la critica e riconfigurarsi in forza degli input da questa ricevuti. È anzitutto una questione ontologica: il negativo si sottrae da ogni forma di tematizzazione esclusiva, cioè che non sia in grado di comprenderlo alla luce del positivo di cui è negativo. La consistenza dell'oggetto è necessaria, poiché la critica di un nulla si rovescerebbe, a ben vedere, in un nulla di critica. Non v'è altro modo di indagare il negativo, se non in

⁵ La divisione della teoria e della prassi è uno dei pregiudizi che vale la pena abbandonare, anzitutto perché è qualcosa che nell'esperienza non consta. In secondo luogo, sarebbe opportuno almeno metterla in questione euristicamente, poiché non permette di cogliere il doppio valore, teoretico e politico, dell'esperienza dell'ingiustizia, senza sdoppiarne le sembianze e, in certa misura, reduplicarne gli effetti.

riferimento a ciò che è da esso affettato. Di qui l'opportunità di tornare a tematizzare l'esperienza in cui il positivo e il negativo risultano legati l'uno all'altro, affinché il pensiero possa trovare un punto di partenza consistente.

Per Renault è l'esperienza – e la nozione ad essa collegata – della *souffrance sociale* ad essere centrale per lo sviluppo di un discorso filosofico sulla giustizia, in tanto in quanto quella è capace di rendere più intelligibili le principali questioni sociali contemporanee. Il coglimento di una simile sfida da parte della filosofia attenta ai fenomeni sociali – secondo Renault – metterebbe quest'ultima dinnanzi alla possibilità di recuperare la sua originaria intonazione critica, quale programmaticamente è delineata negli scritti di Horkheimer degli anni '30 e, negli anni '60, da quelli di Marcuse. Tale intonazione può essere connotata in quattro punti: il tentativo di associare una teoria della società con una critica sociale, entrambe consapevoli della loro collocazione e delle loro implicazioni politiche; l'adozione, da parte della critica, del punto di vista degli attori sociali effettivamente interessati nella trasformazione della società; l'interdisciplinarietà, che fa della teoria critica un discorso al confine tra diversi discorsi – di natura economica, sociologica e psicologica – che si pongano l'obiettivo di attivare il potenziale d'emancipazione di ogni tempo, avendo certamente individuato ciò che ostacola tale processo⁶. Il ruolo della filosofia, in questo ampio programma ibrido, è di connettere la critica sociale all'approccio teoretico di fondo, così che ne risulti un'unità coerente⁷. Questo permetterebbe al punto di vista della filosofia sociale e a quello dell'epistemologia delle scienze umane di rafforzarsi reciprocamente, mettendo in questione la divisione a compartimenti stagni del lavoro scientifico: nessuna delle singole discipline in cui si articola il discorso scientifico può, senza interagire con le altre, fronteggiare le questioni emergenti dall'orizzonte sociale. Non si tratta di un'insufficienza solamente legata al modo della nostra conoscenza – su cui pure occorrerà dire qualcosa–; è lo stesso Renault ad intravederlo: «il tema della sofferenza sociale mostra che le scienze umane, talvolta, mancano di dire la verità riguardo a ciò di cui si fa esperienza, nell'esperienza sociale»⁸. Se il filosofo francese coglie da questa insufficienza il valore teoretico e politico della

⁶ Il riferimento è a E. Renault, *A Critical Theory of Social Suffering*, «Critical Horizons» (2010) 11.2. L'articolo appena citato può essere utilizzato con profitto per cogliere l'intendimento generale dell'operazione filosofica di Renault, che si sostanzia anche in altri scritti, più sistematici: basti pensare a *Souffrances sociales: sociologie, psychologie et politique*, La Découverte, Paris 2008.

⁷ Cfr. E. Renault, *ivi*, p. 222.

⁸ «the issue of social suffering shows that the human sciences sometimes fail to tell the truth about what one experiences in one's social experience» (E. Renault, *ibidem*).

sofferenza sociale⁹ e la necessità del lavoro interdisciplinare che abbia nella filosofia il suo momento di snodo; d'altro canto manca di mettere in luce il fatto che ogni discorso, anche quello organizzato dalla filosofia, corre il rischio dell'alienazione e dell'astrattezza.

Il richiamo di Renault alla *Dialettica Negativa* di Adorno, come al momento di snodo della storia della teoria critica, ci consente di mettere in luce quest'ultimo punto: se è vero che il filosofo di Francoforte ha posto al centro della sua speculazione la sofferenza, è altrettanto vero che le sue stesse premesse gli impediscono di tessere un discorso pienamente consistente. Rintracciare nella contraddizione il punto di partenza della critica, ovvero sia del pensiero in grado di liberare il proprio potenziale negativo, significa riconoscere – secondo Adorno – la voce sofferente della cosa, che stride sotto le maglie di un'identificazione violenta, eppure sempre mancata¹⁰. Il pensiero soggettivo tenta di rendere identiche a sé le cose del mondo, imponendo su di esse le sue definizioni. La differenza specifica di ciascuna determinazione della realtà viene non tanto negletta – come potrebbe accadere per qualsiasi forma di pensiero pigro –, quanto piuttosto nientificata: affinché possa identificare a sé le cose del mondo, il pensiero soggettivo deve anzitutto annullarne la specificità, riducendo qualsiasi cosa alla pura neutralità. L'annullamento delle differenze specifiche delle cose del mondo si traduce, non da ultimo, nell'affermazione del feticcio della merce, che trova valore soltanto nella misura in cui può essere messa in commercio. Alla forma di questo feticcio viene piegata ogni teoria, o almeno ogni teoria che chiuda gli occhi dinnanzi alle differenti determinazioni della realtà. Attraverso la via della neutralizzazione delle differenze, il soggetto occidentale tenta il dominio del mondo. Di qui la necessità di udire il dolore della vita determinata, di

⁹ «This problem is theoretical since it deals with the very nature of social experience. But given that social critique is at stake in social suffering, this problem is also a political one. Since none of these disciplines is able to solve these theoretical and political problems on its own, it seems quite natural to call upon philosophy for help. However, these problems also belong to the kind of issues that philosophy cannot address alone». («Questo problema è teoretico dal momento in cui ha a che fare con l'autentica natura dell'esperienza sociale. Ma dato che la critica sociale è in gioco nella sofferenza sociale, tale problema è anche politico. Poiché nessuna di queste discipline è capace di risolvere questi problemi teoretici e politici da sola, sembra abbastanza naturale invocare la filosofia affinché sia d'aiuto. Ad ogni modo, questi problemi appartengono anche al tipo di questioni che la filosofia non può affrontare da sola»). (E. Renault, *ibidem*).

¹⁰ La contraddizione è per Adorno «index della non-verità dell'identità, del non riassorbimento del concettualizzato nel concetto» (*Dialettica Negativa*, trad.it. P. Lauro, Einaudi, Torino 2004, p. 7). Evidentemente il filosofo francofortese non sta riferendosi alla contraddizione come ad una figura logica: egli sta piuttosto indicando il modo in cui le differenti determinazioni della realtà si mostrano irriducibili all'identità imposta loro *a fortiori* dal pensiero identificante. È proprio una simile definizione della contraddizione a sostenere la critica fondamentale che Adorno muove ad Hegel: quella per cui la dialettica hegeliana metterebbe in moto un processo di riconciliazione della contraddizione con la ragione. Tuttavia, è soltanto pensando la contraddizione come alcunché di reale che la riconciliazione di quest'ultima può essere intesa come necessariamente vietata (cfr. *ivi*, p. 145).

ricominciare a pensare il frammento, liberi dalle pretese d'infinito del soggetto occidentale, di rendere giustizia al piccolo attraverso una *micrologia*.

L'attenzione di Adorno per l'esperienza della 'vita offesa' va certamente riconosciuta e, nell'economia di un discorso sulla giustizia come quello che imposta Renault, va certamente condivisa. Altrettanto certamente, tuttavia, occorre notare come i propositi adorniani restino vincolati alla loro virtualità, per almeno tre ragioni, che possono essere rintracciate nei primi passi del filosofo francofortese: (1) ritenere che la filosofia debba prendere le mosse dalla contraddizione; (2) affermare che la definizione sia inevitabilmente identificazione soggettivistica e (3) che, d'altro canto, non vi sia altro modo di pensare se non quello che procede per definizioni. Partire dal darsi *in re* della contraddizione, significa non partire, poiché si vorrebbe affermare la realtà di ciò che è strutturalmente impossibilitato ad essere, anziché una sua valenza euristica, un suo – per così dire – positivo significare. Assumere la contraddizione come punto di partenza significa tentare la posizione di un discorso che violi i principi stessi della realtà, riconoscibili nell'implesso in cui si mostrano il principio di non-contraddizione, il principio del terzo escluso e quello d'identità. È un tentativo che dovrebbe, se volesse essere coerente con se stesso, aprirsi all'autotoglimento, qualora non fosse disposto a riconoscere lo statuto elentico dei principi che innervano la realtà e, dunque, anche quella certa determinazione della realtà che è il discorso che si tenta di porre.

Per altro verso, se il soggetto non ha alternativa allo stare dinnanzi ai fenomeni del mondo come dinnanzi ad altrettante occasioni di dominio, poiché all'esperienza dello *thaumazein* fa seguito la produzione di un mondo *ad hoc*, da cui il soggetto espunge le variabili che non potrebbe controllare; allora il discorso stesso di Adorno risulta essere pienamente ascrivibile a questa logica di dominio e non avrebbe altro esito se non reduplicare il dominio dell'astratto soggettivismo, affermando l'assolutezza della menzogna. Eppure, se davvero la realtà soffre per l'astrattezza a cui il soggetto cerca di approssimarla, e se è vero che di tale realtà s'ode il lamento, allora questo dovrebbe sufficiente ad attestare che, accanto alla coscienza alienata, c'è quella non alienata che ne percepisce il lamento. Evidentemente occorre approntare una strategia filosofica che prenda le mosse da un che di reale, dunque provare a superare l'esito aporetico della

Dialettica Negativa di Adorno, la cui autocontraddittorietà finisce per viziare anche la sua analisi della *vita offesa*, se resta all'opera come sua premessa¹¹.

È doveroso, ad ogni modo, riconoscere che nella storia della teoria critica il pensiero di Adorno ha una eredità, che crediamo di poter rintracciare nell'invito a pensare in maniera attenta il rapporto tra soggetto e oggetto, provando a non cadere nel tranello dell'ipersoggettivismo. A quest'ultimo, le cui propaggini sono facilmente individuabili nella coscienza occidentale, crediamo sia doveroso aggiungere anche il versante opposto: quello dell'iperoggettivismo, che manca altrettanto clamorosamente il punto della relazione gnoseologica. Se è vero, come anche Adorno ritiene, che la relazione tra il soggetto e l'oggetto è sbilanciata nei confronti del secondo, poiché anche ogni determinazione soggettiva del reale, prima di essere tale, è appunto un che di esistente, dunque un oggetto; è allora da riconoscere come vera anche la notazione critica per cui qualsiasi oggetto, prima di essere semantizzato come tale, accade come una delle molteplici determinazioni del reale. L'oggetto, del resto, non è una quiddità che possa prescindere dalla relazione con il soggetto, per essere coerentemente se stesso. Ciò che sta di contro a qualcosa, ha vitalmente bisogno di questo qualcosa per essere se stesso. Occorre dunque fare un passo avanti rispetto ad Adorno e tornare a riconoscere lo statuto elentico dei termini minimi della realtà, cioè la intrascindibilità della datità. Prima ancora di essere un soggetto o un oggetto, una qualsiasi determinazione è anzitutto un che di reale. Dunque, poiché *ab esse ad posse valet illatio*, prima ancora di essere investita di soggettività oppure di oggettività, una qualsiasi determinazione reale è anzitutto qualcosa di possibile, tradotto in atto. Emerge a questo punto una questione fondamentale, di natura ontologica: la menzogna che Adorno vede accecare la società, il contesto di accecamento diffuso in cui l'individuo non è più propriamente pensabile, ha un radicamento anzitutto ontologico, legato ad un'implicita teoria delle modalità dell'essere.

Andando oltre la prospettiva di Adorno, possiamo recuperare la possibilità di dire qualcosa a proposito del contenuto specifico dell'accadere nel mondo: possibilità che rimarrebbe altrimenti squalificata ideologicamente come impropria. Essa rimarrebbe una pura virtualità, poiché l'accesso alla possibilità risulta interdetto dall'ideologia, che ha tra le sue componenti fondamentali il necessitarismo ontologico: quest'ultimo tenta

¹¹ Non bastano gli accenni adorniani alla figura della 'costellazione' per scongiurare l'ipoteca identificante, pregiudizialmente posta sul pensiero, poiché non riescono a superare il profondo dualismo gnoseologico che segna il pensiero del Francofortese e che giustifica l'assunzione del pensiero umano come di un che viziato *ab imis fundamentis*, senza speranza di redenzione.

d'informare la dimensione pratica dell'esistenza umana, scoraggiando l'azione già nelle sue forme teoriche. Fuori dall'orbita di questa traduzione pratica del "discorso invincibile" megarico, non c'è spazio per fatalismi di sorta, se non in una dinamica di palese 'malafede': figura di cui è specie particolare l'ideologia, su cui conviene dire qualcosa di più, per l'importanza che ha all'interno di un discorso critico.

La parola 'ideologia' fa la sua comparsa in Francia e, al momento dei suoi primi usi ad opera del filosofo e politico Destutt de Tracy (1754-1836), indicava una scienza dedita allo studio della nascita delle idee. Il primo a conferire al termine un senso spregiativo fu Napoleone Bonaparte, il quale si rivolgeva con ostilità agli *idéologues*, intellettuali di stampo illuminista che riservavano al potere napoleonico un'aspra opposizione, accusandoli di mancare di qualsiasi ancoramento alla realtà (di non cogliere, perciò, la bontà del suo operato). L'astrattezza e l'inconsistenza del pensiero "ideologico" è anche il fulcro della critica che Marx ed Engels rivolgevano all'idealismo della sinistra hegeliana: secondo i due autori, infatti, le analisi che mancavano di un serio e onesto riferimento alla realtà materiale della vita, finivano per fare il gioco dei modi di produzione della classe dominante – i quali risultavano affermati proprio allorché avrebbero dovuto essere criticati – e al sistema di credenze e valori che ne erano espressione¹². In un testo pubblicato per la prima volta nel 1999, i sociologi francesi Luc Boltanski ed Ève Chiapello hanno identificato l'ideologia con un discorso attivo che non solo maschera la realtà ma, più specificatamente, determina la partecipazione al sistema di accumulazione costante di capitale, in particolare da parte delle persone che meno sembrerebbero avere buone ragioni per farlo: i più poveri, che non hanno alcuna opportunità concreta di vedere migliorata la propria condizione; i più ricchi, che si espongono al rischio dell'impoverimento, causato dalla volatilità propria del gioco dei capitali¹³. Soprattutto l'uso che di questa parola è fatto da Boltanski e Chiapello, conforta la nostra lettura dell'ideologia come un cespite della malafede: di quel modo di stare al mondo che nasconde il senso del reale, apparentemente risolvendone le criticità, concretamente impedendo alla volontà – il cui fuoco è depotenziato da questa narrazione – di cogliere la sfida dello sviluppo della forma di vita umana.

¹² Nella lettura di Marx ed Engels, infatti, l'ideologia finisce per essere espressione della classe che, riuscendo ad imporsi come potenza materiale dominante, finisce per dominare anche su d'un piano ideale, poiché «la classe che dispone dei mezzi di produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale.» (*L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1971, p.35).

¹³ Cfr. L. Boltanski, È. Chiapello, *Le nouvel esprit du Capitalisme*, Éditions Gallimard, Paris 1999.

Per esplicitare l'importanza della figura dell'ideologia all'interno di un discorso sulla giustizia, può essere utile richiamare alcuni contributi fondamentali che, all'interno di un'ideale storia dell'ideologia, si inseriscono tra l'uso che di questo concetto fanno Marx ed Engels e quello di Boltanski e Chiapello. Pur se sobriamente, riteniamo opportuno richiamare la posizione di Lenin e le due specie d'ideologia che essa riconosce: l'una erronea e incapace di favorire alcun riscatto sociale, poiché espressione di interessi idiosincratici; l'altra corretta, poiché scientificamente fondata sul materialismo storico e destinata a prevalere definitivamente sulla prima¹⁴. L'idea che vi siano due specie all'interno del genere "ideologia" è condivisa anche da Gramsci, che sottolinea la differenza tra le ideologie che sono destinate a tracciare il corso dell'umanità – poiché storicamente organiche – e quelle che si rivelano prive di qualsiasi funzione di orientamento e organizzazione politica, poiché fondamentalmente arbitrarie. Queste ultime, in particolare, sarebbero capaci di suscitare soltanto reazioni individuali incapaci di incidere effettivamente sulla struttura economica¹⁵. È Antonio Gramsci ad esplicitare il nesso indissolubile tra l'ideologia e la realtà sociale – dunque tra la sovrastruttura ideologica e la struttura economica. Egli ritiene addirittura che la trasformazione della struttura economica debba essere anticipata da quella della sovrastruttura ideologica, poiché una delle condizioni principali per la conquista del potere da parte di una classe è che quest'ultima sia, anzitutto, dirigente dal punto di vista culturale – e che continui ad esserlo, una volta conquistato il governo.

Se davvero l'ideologia è frutto di una produzione sociale, allora il suo valore sarà necessariamente contingente e non potrà essere colto che in relazione al contesto socioeconomico di riferimento. La relatività dell'ideologia è il cuore del lavoro del sociologo Karl Mannheim che, in un testo del 1929, mette in luce la natura situazionale dei contenuti culturali e, in senso più ampio, dei valori¹⁶. Nel passaggio dalla teoria dell'ideologia alla sociologia della conoscenza, Mannheim prende le distanze dal

¹⁴ Cfr. Lenin, *Materialismo storico ed empiriocriticismo*, trad. it. F. Platone, Editori Riuniti, Roma 1970.

¹⁵ Cfr. A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Editori Riuniti, Roma 1996.

¹⁶ Cfr. K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, trad. it. A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1957. Uno dei contributi del sociologo ungherese – naturalizzato tedesco – è quello di aver sottoposto la nozione di ideologia ad una ulteriore differenziazione specifica, notando come vi siano due tipi di produzione culturale e, in senso lato, spirituale: (1) le correnti ideali progressive, che trascendo il presente e, orientandosi al futuro, sono in grado di produrre cambiamenti sulla realtà; (2) le correnti ideali conservatrici che comprendono il futuro solo nei termini del passato e, pertanto, non riescono mai ad esplicitare i propri intenti impliciti. Le utopie si espongono dunque al rischio di essere strumentalizzate e trasformate dalle classi reazionarie. A questo secondo tipo di produzione culturale, secondo Mannheim, spetta propriamente il nome "ideologia".

marxismo – verso il quale è debitore consapevole –, che critica per non aver sottoposto anche le proprie proposizioni al medesimo vaglio a cui ha sottoposto il pensiero borghese.

Da quanto sin qui detto risulta chiara la ragione per cui non crediamo opportuno condividere l'entusiasmo – filosoficamente connotato – di Renault per una strategia d'ispirazione adorniana: una filosofia che faccia valere le proprie premesse per gli altri discorsi – e implacabilmente –, non può pretendere di non esserne a sua volta dipendente. Se resta entro i suoi limiti, una simile impostazione non può che nutrire l'ideologia. Risulta certamente più condivisibile l'importanza che Renault riconosce alla sfida che la sofferenza sociale pone alla filosofia politica ma, in generale, a qualsiasi discorso filosofico che voglia porsi all'altezza dell'esperienza umana. Nella modellizzazione offerta da Renault, tale sfida può essere colta in tre modi principali, costruiti sull'unione del momento descrittivo e del momento normativo della filosofia: uno debole, uno forte, uno misto¹⁷.

Il momento descrittivo del discorso filosofico può, ad un primo livello – generale e, in tal senso, 'debole' –, ricorrere all'antropologia filosofica per descrivere l'esperienza sociale. Per 'antropologia filosofica' Renault intende «una teoria di cosa sia la natura umana e di come essa si appoggi alle istituzioni e di come possa essere trasformata da queste»¹⁸. Una prima notazione è opportuna, perché ci permette di mettere in luce il senso che, lungo questo nostro studio, andrà assumendo la locuzione 'antropologia filosofica'. Ricorrendo ad essa, ci riferiremo ad uno sguardo filosofico sulla persona umana che, nei suoi termini minimi, può essere intesa come una forma di vita. Con 'forma di vita' indichiamo la persona che fa mostra di sé nelle sue pratiche, tra cui va inclusa quella del pensiero e di ogni forma di teoria, senza che essa possa essere però ridotta ad alcuna di esse o alla loro totalità. Nonostante la persona faccia mostra di sé esclusivamente nell'esperienza, v'è sempre qualcosa che di essa sfugge, un versante per cui non può essere presa ad oggetto di alcuna analisi, perché neppure viene percepita ed entra nel cerchio dell'esperienza altrui soltanto negativamente. Questo fattore sfuggente è la radice di ciò che si suole chiamare soggetto e che, in tal senso, può essere accostato alla storicamente a quel fattore che una certa tradizione chiama "interiorità oggettiva".

¹⁷ E. Renault, *A Critical Theory of Social Suffering*, pp. 233 e ss.

¹⁸ «*A theory of what human nature is, how it relies on institutions and how it can be transformed by them.*» (E. Renault, *Ivi.*, p.232).

Il sintagma “interiorità oggettiva”, coniato da Michele Federico Sciacca – uno dei maggiori interpreti di Agostino¹⁹ – può mostrare, ad un primo sguardo, un certo grado di paradossalità: come può essere oggettivo ciò che è massimamente inerente alla persona? Tale paradossalità è motore della riflessione, se solo si è disposti a rispondere alla provocazione che essa suscita. Per comprendere meglio a che cosa ci si riferisca, nei termini dell’interiorità oggettiva, può essere utile ricorrere al primo Libro delle *Confessiones*, in cui Agostino dichiara di voler mediare la propria esperienza dinnanzi ad un misterioso interlocutore.

Secondo Renault, a questo primo livello, «l’esperienza sociale è ridotta alla vita umana e il sociale alle istituzioni che sono richieste per una vita buona»²⁰. Occorre dunque oltrepassare l’antropologia filosofica, intesa nel suo duplice senso di descrizione di una configurazione istituzionale che risulti essenziale alla natura umana; e di analisi degli effetti di tale configurazione sulla vita umana. L’oltrepassamento va guadagnato nella direzione di una teoria sociale, che per Renault è «una teoria delle varie determinazioni dei fenomeni sociali: (a) interazioni, (b) istituzioni, (c) strutture sociali (come strutture di dominio di classe, di genere e di razza; così come relazioni sistemiche tra istituzioni) e (d) processi sociali generali (come dinamiche di razionalizzazione, dinamiche capitalistiche, dinamiche di precarizzazione, e così via)»²¹.

Anche il momento normativo può articolarsi in una comprensione ‘debole’ e in una ‘forte’: la prima si limita a riconoscere le norme a cui devono effettivamente rispondere le istituzioni sociali con cui siamo in relazione; la seconda – che Renault trova condivisa tanto da Habermas quanto da Honneth – riconosce l’immanenza di queste norme all’esperienza sociale presa in esame. La ricostruzione della modellizzazione renaultiana ci permette di situare il nostro metodo d’indagine nell’intersezione tra un momento descrittivo ‘debole’ e un momento normativo ‘forte’. Vale però la pena, prima di mostrare alcuni tratti metodologici dell’operazione filosofica costituita da questo studio sulla giustizia, di rimodulare ‘debole’ in ‘minimo’ e ‘forte’ in ‘radicale’. Come vedremo, questa rimodulazione – lungi dall’essere mera pedanteria linguistica – dice dello scarto decisivo

¹⁹ Cfr. M. F. Sciacca, *L’interiorità oggettiva*, Marzorati, Milano 1958.

²⁰ «Here social experience is reduced to human life and the social to the institutions that are required for a good life» (E. Renault, *Ivi*, p.233).

²¹ «[...] a theory of the various determinations of social phenomena: (a) interactions, (b) institutions, (c) social structures (such as structures of class, gender and “race” domination; as well as systemic relations between institutions) and (d) general social processes (such as rationalization dynamics, capitalist dynamics, dynamics of precarization, and so on» (E. Renault, *ibidem*).

tra le teorie della giustizia contemporanee – anche quelle che intendono situarsi in frontiera – e la teoria della giustizia che è propria di Agostino d’Ippona e che emerge, se solo la si vuole leggere, soprattutto dalle pagine del *De Ordine*, di cui offriremo una lettura puntuale.

1.3 Momento normativo e momento descrittivo: l'architettura del discorso.

Per mettere in luce il metodo 'misto' a cui intendiamo ricorrere, conviene prendere le mosse da una specificazione ulteriore della domanda posta da Renault, circa il rapporto tra il momento descrittivo e quello normativo di ogni discorso filosofico che voglia mettere a tema la giustizia. Tale specificazione ci consente di porre la questione nei termini seguenti: qual è il rapporto tra la metafisica e la filosofia politica? Anzitutto, occorre notare che è impossibile, per la critica delle istituzioni sociali e politiche, determinarsi concretamente, senza inserirsi vitalmente all'interno di un discorso filosofico più ampio: un discorso che possa assumere toni spregiudicati, dunque all'altezza del reale, proprio in forza della sua portata interale. Per introdurre schematicamente – ma puntualmente – la risposta che stiamo offrendo, possiamo riferirci alle due proposizioni principali che costituiscono l'inferenza meta-empirica che passa per la via del divenire: (1) la constatazione della "insufficienza" del divenire ad esaurire l'infinito trascendentale; (2) la determinazione semantica di quell'Indiveniente, che non può coincidere con il diveniente, e la specificazione della relazione che intercorre tra i due termini.

Questo schema tratteggia la struttura fondamentale anche di quella dimensione del discorso filosofico che voglia mettere a tema i fenomeni politici della nostra esistenza: il primo momento mostra una movenza propriamente critica, che individua l'insufficienza delle istituzioni politiche e sociali esistenti a giustificarsi da loro stesse; mostra così il rimando a un criterio radicale, in forza di cui si chiede un'evoluzione delle strutture medesime. Il secondo momento mette a fuoco esattamente questo qualcosa di radicale: l'umanità incarnata in una forma di vita, come portatrice di un'interrogazione sul reale che non trova adeguata risposta nelle strutture politiche, sociali e culturali entro i cui confini le sue pratiche si danno. Si tratta dunque, giunti al secondo momento dello schema, di determinare la forma di vita umana, còlta nel concreto delle sue relazioni, dunque nel concreto della sua natura politica.

Se si fermasse al primo dei due momenti appena indicati, la filosofia politica – anche nelle sue movenze puramente critiche – sarebbe molto distante dal suo compimento reale. Occorre infatti dire qualcosa di più sulla forma di vita umana nel suo intenzionare il mondo e, in generale, l'alterità come *terminus ad quem* delle relazioni e delle pratiche in cui si articola la sua esistenza. Ciò comporta una riflessione sulla struttura della persona, sull'apertura trascendentale che le è inerente, sull'inclinazione al

bene, intenzionato praticamente entro le coordinate della cultura, che è la condivisione di tale esperienza all'interno dello spazio politico e sociale. La richiesta di rapporti culturali, politico-sociali e – in generale – intersoggettivi che siano all'altezza del desiderio umano, si mostra come il cuore di una teoria critica concreta: la riflessione sui rapporti economici e sull'equilibrio delle forze sociali origina, infatti, dalla necessità, per la forma di vita umana, di calibrare la propria esistenza in senso trascendentale e, in ultima istanza, orientato alla trascendenza. Si tratta di mettere a tema la capacità d'infinito che segna l'essere umano e ne informa l'esistenza, dando ad essa il tono di una richiesta di senso, cioè di giustizia. L'antropologia filosofica, che mette appunto a tema la forma di vita umana, ha il compito della mediazione tra la metafisica e la filosofia politica: se è vero che la seconda non può coerentemente darsi senza la prima, è pur vero che la prima si compie coerentemente con la seconda.

Si potrebbe obiettare che impostare in questo modo la relazione tra metafisica e filosofia politica faccia passare come inessenziali tante dimensioni dell'umano, di cui si occupano tematicamente altre discipline: dalle scienze naturali alla storia dell'arte e all'economia (solo per fare alcuni esempi). Tale obiezione sarebbe effettivamente calzante, se solo la relazione tra metafisica e filosofia politica fosse qui posta secondo un regime di esclusività. Invece, dicendo che tra le due c'è un circolo mediato dall'antropologia filosofica, non stiamo dicendo che non vi siano altri discorsi, diversi da quello politico, capaci di accogliere e approfondire le implicazioni di quello metafisico. Stiamo piuttosto puntando alla natura architettonica che già Aristotele riconosceva alla filosofia politica nel primo Libro dell'*Etica Nicomachea*. Se l'azione politica istituisce lo spazio della vita umana consociata, la filosofia politica si rivolge alle istituzioni che regolano le relazioni e le pratiche della forma di vita umana, di cui l'antropologia filosofica indaga il senso, i fondamenti e le determinazioni.

La filosofia politica risulta dunque il discorso che è in grado di offrire i criteri di discernimento tra le diverse forme istituzionali che possono regolare la vita umana, lasciando emergere il riferimento alle tensioni strutturali da cui quest'ultima è attraversata. Tali tensioni risultano dall'esperienza del negativo, che mette in causa il rapporto tra la nostra esistenza determinata e l'ordine in cui essa dovrebbe trovare senso, mettendo d'altro canto in moto i meccanismi del pensiero. Di tale negativo, occorre dire qualcosa in più, attraverso una seppur rapida ricognizione delle più recenti proposte

filosofiche in merito, per poi mostrare se non si abbia qualche vantaggio nel ricorrere ad uno sguardo agostiniano sull'ingiustizia.

1.4. La sofferenza come tema filosofico

Le considerazioni metafilosofiche che abbiamo sin qui offerto, sono state poste sulla scia dell'esigenza – rintracciata da Renault – di rinnovare il metodo della filosofia politica. In tal senso, occorre che tale filosofia sappia pensare fino in fondo un'esperienza fondamentale: la sofferenza sociale, della quale andrà anzitutto elaborata una nozione adeguata. Si tratta di un'esperienza che attraversa diverse dimensioni dell'esistenza umana e richiede, pertanto, che la filosofia propizi il confluire di diverse discipline. Determinando la sofferenza sociale nei termini di un'esclusione – come la disoccupazione a lungo termine o la mancanza di una dimora – Renault si rende conto della necessità di una cooperazione tra riflessioni che, in prima battuta, possono sembrare anche molto distanti tra loro: nel suo quadro teorico, infatti, trova posto tanto la sociologia quanto la psicopatologia. Proviamo a dire qualcosa in più a proposito dell'esperienza e della nozione di sofferenza sociale – insieme a Renault.

Analizzando in prima battuta le situazioni di esclusione sociale, queste si rivelano essere occasioni di sofferenza sociale. Si pensi al fatto che, secondo la psicopatologia del lavoro, individui che debbano fronteggiare crescenti insicurezze lavorative o situazioni di sfruttamento utilizzino schemi di difesa che danneggiano le loro capacità di adattamento a nuove forme di difficoltà lavorativa, come eventuali cambiamenti organizzativi. Inoltre, risulterebbero danneggiata anche le loro capacità di avere a che fare con difficoltà legate ad altre dimensioni dell'esistenza, non immediatamente lavorative: i lavoratori in condizione di esclusione e sofferenza sociale possono risultare vulnerabili a severe sofferenze psichiche. Ad uno sguardo sociologico, d'altro canto, non sfuggono le correlazioni che si possono individuare, nei casi di ingiustizia legata alla violenza o allo sfruttamento: correlazioni tra il livello soggettivo e quello sociale. Tali situazioni hanno qualcosa di intollerabile, che induce la persona a spendere tutte le sue energie nel tentativo di combatterle, rifugirle o – qualora nessuna delle due ipotesi fosse praticabile – adattarsi ad esse. Esperienze simili sono in grado di trasformare tanto la persona, quanto le dinamiche delle relazioni in cui essa è inserita, non solo producendo un certo grado d'isolamento sociale e di vulnerabilità, ma anche favorendo il ricorso alla violenza da parte delle persone coinvolte. Questi studi, secondo Renault, indicano che l'origine

della sofferenza sociale può essere ricondotta a tensioni sociali generali e non più solamente a fattori biografici contingenti e isolati, come traumi o dinamiche familiari malsane. I fattori che producono sofferenza sociale risultano sempre da un intreccio della dimensione psicologica individuale e di quella sociale, e possono essere divisi in due categorie principali: quelli “positivi” – che producono direttamente sofferenza sociale – e quelli “negativi” – che privano le persone delle risorse sociali necessarie a percepire la propria esistenza come sostenibile.

La nozione di sofferenza sociale sembra aprire le porte ad una serie particolarmente variegata di riflessioni, con i cui risultati la filosofia politica dovrebbe profittevolmente fare i conti. Tuttavia, la sua adozione come elemento cardine di un discorso scientifico non è scontata: è lo stesso Renault a presentare degli argomenti per cui si potrebbe essere indotti a procedere in altro modo, impegnandosi in operazioni concettuali diverse. Si tratta di argomenti che possono essere epistemologici e politici, e vale la pena ricostruirli, per avere un’idea più precisa dei propositi filosofici di Renault e vedere in che senso, anche in questo studio sulla giustizia, la sua prospettiva possa essere utilizzata con profitto per aprire una via d’indagine.

Il primo ordine di argomenti si rivolge ai due assi portanti della filosofia di Renault – almeno quanto al suo momento descrittivo –: la sociologia e la psicologia, le quali sarebbero incapaci di offrire un quadro teorico adeguato allo studio della sofferenza sociale. La prima, infatti, mancherebbe di spiegare che cosa questa esperienza significhi per il soggetto individuale e la seconda, invece, non sarebbe in grado di intenderne il respiro e le implicazioni sociali. Le scienze sociali dovrebbero limitarsi a riflettere sulla sofferenza come costruzione sociale e la psicologia, dal canto suo, dovrebbe concepire la sofferenza sociale come un certo contenuto dell’esperienza individuale, su cui le scienze sociali mancano di dire la verità. Quest’esigenza risulta prodotta da un tratto che caratterizza il mondo accademico: la ferrea divisione del lavoro scientifico e la distribuzione del campo della conoscenza a discipline specifiche, separate da confini invalicabili. Tale impostazione del lavoro scientifico costringe tutti i discorsi sulla sofferenza sociale a rimanere deboli, vaghi e confusi²². Come nota opportunamente

²² «*Since no other theoretical framework is able to compete with sociology and psychology to make sense of social suffering, all discourses on social suffering would necessarily remain weak, vague, and confused*». «Dal momento che nessun altro quadro teorico è in grado di competere con la sociologia e la psicologia per dare senso alla sofferenza sociale, tutti i discorsi sulla sofferenza sociale dovrebbero necessariamente rimanere deboli, vaghi e confusi» (E. Renault, *The Political Philosophy of Social Suffering*, in B. De Bruin, C. F. Zurn (ed.), *New Waves in Political Philosophy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2009, p.160).

Renault, tale ordine di argomenti rivela la necessità di modulare l'incontro tra le diverse discipline, al di là di una ferrea divisione del lavoro scientifico, e non costituisce una critica cogente ad un'operazione filosofica come quella da lui proposta. Senza uscire dal dominio dell'epistemologia, si potrebbe obiettare che un qualsiasi lavoro teoretico sia segnato da una strutturale insufficienza ad esprimere la sofferenza in questione: più precisamente, dalla medesima insufficienza che, in tal senso, rende il nostro linguaggio ordinario incapace di dare piena espressione alla sofferenza nostra e altrui. Tale insufficienza non interrompe comunque la ricerca di senso, che non può non passare per le mediazioni del pensiero e del linguaggio. Se da un lato la psicanalisi conferma, secondo Renault, che la sofferenza ha un versante che rimane sempre celato e, in una certa misura, inconscio; per altro verso è la stessa psicanalisi a osservare che un lavoro teorico e concettuale può lasciare emergere significati prima nascosti, anche di un'esperienza come la sofferenza. Su quest'ultimo punto, aggiungiamo una considerazione a mo' di postilla alla risposta del filosofo francese: è strutturale che qualcosa, della forma di vita umana, non si dia, anche nel momento in cui tale forma di vita si mostra, mettendo in gioco le sue pratiche. Ciò che resta celato, emerge negativamente: è la radice della forma di vita umana, ciò a cui abbiamo fatto riferimento anche con la locuzione 'interiorità oggettiva', della quale possiamo offrire qui ancora un tratto. Tale versante della persona che resta celato è la radice della sua esistenza ed è la condizione necessaria dell'articolarsi, libero e intenzionale, delle pratiche di tale forma di vita. Offrendosi alla percezione soltanto negativamente, tale interiorità sfugge necessariamente a qualsiasi messa a tema che voglia averne una comprensione totale, almeno nel senso di esaurirne la ricchezza contenutistica²³.

Il secondo ordine di argomenti che Renault individua come potenziali critiche alla sua impostazione ha un tono politico. Il filosofo francese nota, anzitutto, come l'opposizione ad una filosofia politica che abbia come suo concetto cardine la sofferenza sociale, produca una convergenza notevole tra posizioni diverse e, in taluni casi, inconciliabili.

I liberisti affermano che il tema della sofferenza sociale tende a ridurre gli individui a vittime impotenti invece di rivelare la loro responsabilità e capacità di successo. I liberali sono preoccupati che questo tema possa portare ad un nuovo paternalismo in cui la critica sociale

²³ Su questo paradosso torneremo determinatamente nel paragrafo dedicato alla filosofia come dialogo.

pretende di promuovere la felicità degli individui: se si critica la società per la sofferenza che essa produce, non si sta solo confondendo la giustizia sociale con la vita buona, ma si sta anche affermando che le discussioni collettive dovrebbero definire la natura e il bilancio di felicità e sofferenza degli individui. I pensatori repubblicani ispirati da Arendt sostengono che un riferimento alla sofferenza conduce ad una politica della pietà, in contraddizione con la definizione della politica come la gioia di essere insieme. Da un punto di vista foucaultiano, i riferimenti alla sofferenza sociale appaiono come parti di un nuovo bio-potere e fanno correre il rischio di medicalizzazione e psicologizzazione del politico. Tra i marxisti, il tema della sofferenza sociale è spesso sospettato di avere a che fare con gli effetti della dominazione sugli individui più che sulle strutture sociali della dominazione²⁴.

La risposta di Renault è puntuale: nessuna delle critiche qui chiamate in causa è stringente. Se da un lato è vero che la sofferenza sociale può indurre alcuni individui, incapaci di analizzare pienamente la loro vita sociale, a conferire alla propria esistenza un senso vittimistico – sia individualmente sia socialmente –; è d’altro canto vero che la sofferenza sociale, in certa misura, sfavorisce la partecipazione politica. A questo punto, non è chiaro in che modo una prospettiva repubblicana che riconosca la centralità della partecipazione e della responsabilità, possa evitare di prendere in considerazione la sofferenza sociale. Altrettanto fuori fuoco risulta la critica liberale, poiché la sofferenza sociale non è uniformemente distribuita all’interno della società: è prodotta da dinamiche supportate da gruppi sociali determinati e non può, dunque, non essere inclusa in una critica dell’ingiustizia sociale. Il punto di vista foucaultiano manca di cogliere la centralità della sofferenza sociale ai fini di una critica alla medicalizzazione dell’esperienza sociale, confortata dal divario che spesso intercorre tra la sofferenza vissuta e le categorie mediche a disposizione per la diagnosi. La filosofia politica, nella prospettiva di Renault, sarebbe in grado di favorire un conflitto a proposito della salute, esigendo una trasformazione sociale e non solo terapie individuali che possano guarire la sofferenza.

²⁴ «Libertarians argue that the issue of social suffering tends to reduce individuals to impotent victims instead of revealing their responsibility and ability to succeed. Liberals worry that this issue could lead to a new paternalism in which social critique pretends to promote the happiness of individuals: if one is criticizing the society for the suffering it produces, he is not only confusing social justice and good life, but also claiming that collective discussions should define the nature and the amount of happiness and suffering of individuals. Republican thinkers inspired by Arendt point out that a reference to suffering leads to a politics of pity, in contradiction to the definition of politics as the joy of being together. From a Foucaultian point of view, references to social suffering appear as part of a new bio-power and run the risk of medicalization and psychologization of the political. Among Marxists, the issue of social suffering is often suspected of dealing only with domination’s effects on individuals rather than with the social structures of domination» (E. Renault, *ivi*, pp.162-163).

Mettere a tema la sofferenza sociale sarebbe l'occasione – ecco la risposta del filosofo francese alla critica marxista – per indagare più a fondo gli effetti di alcune strutture sociali sulla vita delle persone: ben lungi dal dissimulare le dinamiche di dominio sociale e di sfruttamento, un discorso filosofico sulla sofferenza sociale permetterebbe anche al marxismo di «parlare della realtà e ritornare ad essere qualcosa di più che un discorso meramente accademico»²⁵.

La risposta fondamentale di Renault a questi due ordini di critiche – l'uno epistemologico, l'altro politico – è che essi mettono in luce l'impossibilità di cogliere pienamente il senso dell'esperienza sociale, all'interno del quadro teorico viziato dalla separazione tra scienze umane e scienze sociali. E non potrebbe essere che così: tale separazione impedirebbe l'incrocio di un momento descrittivo e di un momento normativo, entrambi calibrati al meglio delle loro possibilità, poiché mancherebbe la possibilità di guardare ad un fenomeno complesso, come la sofferenza sociale, cogliendone l'unità strutturale. Qualsiasi fenomeno a più dimensioni non tollera, infatti, di essere separato in parti: in tal senso, il ricorso all'antropologia filosofica può offrire le coordinate entro cui indagare la dimensione sociale dell'esperienza umana.

La nostra ultima affermazione dice di una differenza notevole tra l'operazione che stiamo qui iniziando a compiere e il metodo di Renault. Vale la pena lasciarla emergere nel modo più chiaro possibile. Non crediamo ci sia bisogno di un oltrepassamento dell'antropologia filosofica in vista di un suo succedaneo, poiché crediamo che l'antropologia filosofica debba avere tra i suoi propositi fondamentali una comprensione adeguata della socialità umana. Le singole discipline che concorrono alla tessitura di una filosofia delle cose umane confluiscono in tale discorso, senza bisogno di essere oltrepassate: sono piuttosto i confini tra queste che vanno resi permeabili.

Una filosofia delle cose umane non richiede soltanto un ripensamento metodologico al livello delle discipline da invitare alla tessitura di un discorso, come abbiamo visto seguendo l'impostazione di Renault; richiede anche la scelta di un'esperienza fondamentale, su cui tale confluenza di discorsi debba pronunciarsi. Una mossa dello stesso segno di quella di Renault è offerta da un'altra voce centrale nel dibattito filosofico politico degli ultimi decenni: Judith Shklar, di cui ricostruiremo gli argomenti principali.

²⁵ Cfr. E. Renault, *ibidem*.

1.5. Ingiustizia, ingiustizie: il contributo di Judith Shklar

Come per le più decisive mosse filosofiche, per assumere al centro del proprio discorso l'esperienza dell'ingiustizia, non basta dichiararlo. Anzitutto perché occorre riconoscere l'ingiustizia come tale, quando attraversa il campo della nostra esperienza²⁶: non è immediato che si sappia individuare come "ingiusto" un certo fenomeno su cui si posi lo sguardo. L'ingiustizia non è la sola forma in cui sia possibile individuare il negativo nella nostra esistenza, cioè la privazione e la mancanza. Una categoria molto prossima a quella dell'ingiustizia è quella della 'malasorte': sono talmente prossime che, talvolta, vengono utilizzate nel linguaggio ordinario come sinonime. Per intendere meglio ciò a cui ci stiamo riferendo, ci si figuri l'eventualità per cui Tizio debba prendere un treno, alle 9.30 del mattino, dalla stazione S. Lucia di Venezia, alla volta di una qualsiasi destinazione. Prima di andare a dormire, Tizio imposta la sveglia per l'indomani, ma un cortocircuito all'impianto di casa sua mette fuori gioco la sveglia, così che si desta mezz'ora dopo il momento in cui avrebbe dovuto prendere il treno. Si tratta di un episodio ascrivibile alla cosiddetta 'malasorte' e certamente non alla nozione d'ingiustizia. L'introduzione di un dettaglio può rendere più difficile il discrimine: Tizio perde il treno ma non per un cortocircuito, ma perché tutti i ponti che deve *oborto collo* attraversare per raggiungere la stazione di Venezia sono intasati di turisti. Questa fattispecie sembra avvicinarsi di più all'ingiustizia poiché – si potrebbe dire – fa parte di uno dei disagi vissuti dai residenti in una città che ha tra le sue sfide più grandi la gestione dei flussi turistici.

Il dominio di tale ambiguità va ben oltre il cosiddetto linguaggio ordinario e viene costantemente reduplicata, anche nell'articolarsi di discorsi politico-economici di taglio teorico: basti pensare a posizioni quali quelle di Milton Friedman o di Friedrich Von Hayek, che giungono a trattare le ingiustizie sociali alla stregua d'inevitabili effetti collaterali, causati dalla crescita economica del mercato inteso in maniera liberista. Se sono causati dalla malasorte degli individui, tali effetti non possono essere letti come fenomeni che avanzino una richiesta di pensiero profondo: sono semplicemente da

²⁶ Per il momento, ci riferiamo alla situazione in cui l'osservatore non coincide con la persona che subisce l'ingiustizia messa a tema. Considerazioni ulteriori meriterebbe la situazione in cui, invece, l'osservatore sia la persona stessa che subisce ingiustizia: in tal caso, il mancato riconoscimento dell'ingiustizia subita mostra una coscienza alienata, affetta da un tipo d'ingiustizia epistemica autoriflettente.

accettare²⁷, e non giustificano alcuna critica ai modi di organizzazione del lavoro, ai loro risvolti sociali, ai criteri con cui si intende regolare il mercato globale²⁸. La diagnosi delle principali ambiguità della teoria politica occidentale a proposito dell'ingiustizia è certamente l'obiettivo di uno dei maggiori contributi a tale teoria, offerto dalla filosofa lettone – naturalizzata americana – Judith Shklar. Il suo testo *The Faces of Injustice*, ha come pilastro argomentativo la possibilità di accedere alla giustizia, per così dire, attraverso l'analisi approfondita della sua negazione: l'ingiustizia. Per un'operazione filosofica come questa, risulta dunque indispensabile poter distinguere accuratamente tra occasioni di malasorte e forme di ingiustizia. Quello di Shklar è un lavoro certamente importante, anche solo dal punto di vista storico, in tanto in quanto prende le mosse dalla diagnosi di un'esclusività di sguardo e di pensiero nei confronti della giustizia e, di conseguenza, di una clamorosa trascuratezza nei riguardi delle esperienze – e della nozione – d'ingiustizia, da parte della filosofia occidentale. Se «la giustizia è stata rappresentata in un numero senza fine di immagini» e «ogni volume di filosofia morale contiene almeno un capitolo sulla giustizia e molti libri sono totalmente devoti ad essa»²⁹, sia l'arte che la filosofia avrebbero totalmente dimenticato l'ingiustizia. Quest'ultima

²⁷ Tali posizioni risultano fondate su un assunto che, a ben vedere, gioca all'interno di tali teorie il ruolo del rimosso, con cui una filosofia delle cose umane non può non cimentarsi. Si tratta dell'assunto per cui le leggi economiche siano, di fatto, leggi naturali. Questa forma di *naturalismo economico* va ben oltre il riconoscimento di un certo grado di necessità – *conditio sine qua non* affinché si possa parlare di "legge" – e di ricorrenza della correlazione tra teoria e fenomeno su cui essa si pronuncia. Tale naturalismo fa piuttosto da sponda all'ideologia per cui quella attuale è la sola configurazione possibile per il mondo che abitiamo. Su questo tema cfr. M. Fisher, *Capitalist Realism*, Joint Hunt Publishing, 2009.

²⁸ La locuzione "mercato globale" è ormai entrata a far parte del linguaggio ordinario collettivo e dell'immaginario ad esso collegato. Non sarebbe tuttavia infruttuoso sottoporla ad un'attenta considerazione ontologica, per vedere effettivamente in che cosa consista ciò a cui essa fa riferimento. Se è evidente che mettiamo in campo pratiche economiche – anche semplici e quotidiane, come l'uso del denaro –, e se è evidente che lo spazio della vita economica risponde a dinamiche sempre più globalizzate; non risulta altrettanto chiaro se ci sia effettivamente qualcosa che si possa indicare, tramite la locuzione 'mercato globale'. Si potrebbe infatti obiettare che qualcosa come il 'mercato globale' sia il frutto di un'ipostatizzazione ingenua, che finisce per sostituire allo spazio delle pratiche economiche un ente indipendente, ovvero sia un ente che esista indipendentemente dalle pratiche che lo costituiscono. Una simile riflessione porterebbe alla messa in discussione del rapporto tra le pratiche e lo spazio in cui esse si danno, mettendo in luce un doppio vincolo tra i due termini di una relazione che invece, ideologicamente, viene presentata come univoca. È chiaro che le coordinate entro cui certe pratiche si danno, hanno effetto sulle pratiche stesse – altrimenti non sarebbero 'coordinate'. D'altro canto, non bisogna sottovalutare il peso che le pratiche hanno sulle loro coordinate, poiché è mettendo in gioco un certo ordine di pratiche che si segna il suo spazio d'azione. Se, dunque, il mercato globale influenza i rapporti economici determinati, è pur vero che nuove forme di interazione economica possono di diritto modificare la configurazione del mercato. Sulla possibilità di pensare un simile ente, capace di valere a livello sistemico pur non presentando una forma definita, cfr. T. Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*, University of Minnesota Press, 2013. Trad. it V. Santarcangelo (cur.), *Iperoggetti*, Nero Editions.

²⁹ «Justice has been represented in an endless number of pictures». «Every volume of moral philosophy contains at least one chapter about justice, and many books are devoted entirely to it» (J. Shklar, *The Faces of Injustice*, Yale University Press, London 1990).

merita, secondo Shklar, di essere considerata come un fenomeno indipendente, degno di essere messo a tema senza ricorrere ad altro³⁰.

Nell'impianto teorico di Shklar, questo altro è la giustizia, ciò di cui l'ingiustizia è riconosciuta essere la negazione. Di contro, il modello consolidatosi nella storia della filosofia politica occidentale risulterebbe insufficiente, poiché avrebbe comportato la negligenza completa di un'esperienza che ha una fitta rete di articolazioni e solleva questioni di natura filosofica, politica, sociale: l'ingiustizia offrirebbe l'occasione di riflettere sui principali temi della filosofia occidentale, con il vantaggio di non perdere di vista una dimensione fondamentale dell'esistenza presa ad oggetto dalla riflessione filosofica. Una simile esperienza permetterebbe di mettere in questione il pensiero politico occidentale *ab imis fundamentis*, già solo con la posizione di una questione apparentemente ovvia: chi subisce ingiustizia, la vittima dell'atto o la persona che lo compie? Una simile perplessità potrebbe far pensare ad una sensibilità evangelica, secondo la quale chi pratica ingiustizia si allontanerebbe da Dio, finendo per subire la peggiore delle ingiustizie. Secondo Shklar è in realtà già la filosofia greca classica ad affermare che, in fondo, la prima vittima dell'ingiustizia è lo stesso ingiusto: praticare ingiustizia, infatti, metterebbe in crisi l'armonia tra le tensioni costitutive dell'anima, sancendo il predominio dell'aggressività sulla razionalità e, in generale, del vizio sulla virtù. Non si tratta soltanto di una questione di responsabilità, ma della messa in questione del modo ordinario di intendere la giustizia, ovvero sia la mera obbedienza alle leggi. Non a caso Shklar ritiene di dover ripartire dal pensiero politico di Platone: il discepolo di Socrate, seguito da Agostino e da Montaigne, sarebbe la prima delle tre uniche considerevoli eccezioni allo storicamente consolidato modo di riflettere sulla giustizia. È il caso di esaminare più a fondo la posizione di Shklar, anche per il diretto coinvolgimento di Agostino, con il quale inizieremo un'interlocuzione privilegiata nel prossimo capitolo.

L'autrice ritiene che sia Platone il primo a mettere radicalmente in questione l'identificazione tra giustizia e legalità, sulla base di uno scetticismo epistemologico che assume naturalmente toni politici. Tale scetticismo si fonda sulla constatazione della diffusa ignoranza delle persone che non hanno un'adeguata conoscenza della verità: se

³⁰ «*Why should we not think of those experiences that we call unjust directly, as independent phenomena in their own right? Common sense and history surely tell us that these are common experience and have an immediate claim on our attention*» «Perché non dovremmo pensare a quelle esperienze che chiamiamo direttamente ingiuste, come fenomeni indipendenti e degni in quanto tali? Il senso comune e la storia di sicuro ci dice che queste sono esperienze comuni e contengono un richiamo alla nostra attenzione» (J. Shklar, *ibidem*).

dal punto di vista cognitivo tale ignoranza è superata grazie alla cosiddetta seconda navigazione che conduce la persona a rivolgersi alle idee, non confidando sull'ingannevole conoscenza dei sensi; dal punto di vista politico richiede la posizione di una società diversa, fondata sulla conoscenza della verità e articolata in modo che ciascun 'tipo' di persona abbia in essa il suo posto. Soltanto una società in grado di armonizzare le tensioni costitutive dell'anima umana, infatti, può ambire a dar luogo a rapporti sociali giusti, in grado di realizzare l'armonia interna all'anima in una dimensione interpersonale e sociale. L'ingiustizia, che consiste nella rottura di tale armonia, riceve dal modello legalista una risposta meramente punitiva, che non toglie la possibilità che tali violazioni dell'ordine sociale continuino a darsi. Inoltre, è legittimo dubitare che una legge sia giusta per il solo fatto che sia stata posta e abbia un suo valore all'interno di un ordinamento giuridico: l'obbedienza a leggi ingiuste, infatti, favorirebbe pratiche ingiuste. In tal senso, «la legge è una medicina sociale povera, perché ignora la prioritaria necessità di armonia, sia razionale che religiosa, se l'ingiustizia è da superare»³¹. Certamente nella prospettiva platonica le leggi non sono da abolire, perché ciò provocherebbe disordini sociali molto gravi, almeno tanto quanto l'obbedienza a leggi ingiuste o solo parzialmente giuste. Lo scetticismo politico di Platone, infatti, si traduce piuttosto nella sfida di pensare ad un ordinamento giuridico giusto, ovvero sia fondato sulla conoscenza della verità: non a caso, nella città platonica il governo è affidato ai filosofi, che hanno guadagnato l'uscita dalla caverna e contemplanò il vero.

Se è condivisibile la lettura che Shklar offre del pensiero politico platonico, a nostro avviso lo è decisamente meno quella offerta del pensiero agostiniano. È certamente vero che anche Agostino mette in dubbio la validità delle leggi che vengono di volta in volta poste, nel corso della storia dell'umanità. Ed è altrettanto vero che le ragioni di questa messa in discussione riposano su questioni epistemologiche, ovvero sia sulla diffusa ignoranza della verità che finisce per pervertire il senso delle pratiche umane – dunque anche quelle attraverso cui si dà luogo alla società. Occorre però notare che la *civitas Dei* non è affatto una società giusta di là da venire, che può solo essere attesa. Mentre riconosce che in Agostino non c'è alcuna divisione manichea tra il principio luminoso e quello tenebroso che si spartirebbero il governo delle vicende umane, Shklar fraintende lo spirito di fondo del pensiero agostiniano, quando afferma che «non c'è alcun dubbio

³¹ «Law is a poor social medicine because it misunderstands the prior necessity of harmony, whether rational or pious, if injustice is to be overcome» (J. Shklar, *The Faces of Injustice*, p.24).

riguardo all'eventuale redenzione attraverso Cristo, ma ciò non ha niente a che fare con l'ingiustizia umana»³². Mostreremo nei capitoli dedicati determinatamente ad Agostino, come nel suo discorso filosofico, la mediazione dell'antropologia filosofica tra la metafisica e la filosofia politica sia in grado di squalificare ogni lettura che affermi l'impossibilità di praticare giustizia in questo mondo.

Sull'impianto teorico generale di Shklar, ci sentiamo di notare che una simile strategia filosofica è destinata a contraddire le sue stesse premesse, per due ragioni: (1) non v'è fenomeno che sia indipendente in senso assoluto, cioè che non dipenda (a) da uno sguardo capace di coglierlo e, dunque, dalla visione del mondo da cui quest'ultimo è informato; e, più radicalmente, (b) dallo sfondo del suo apparire, ovverosia dalla realtà intesa nei suoi termini minimi, i quali dicono di un ordine, innervato dalla principialità onto-logica, a cui l'ingiustizia è negativamente connessa; (2) risulta tautologico e teoreticamente poco utile sostenere, come fa Shklar, che «nonostante tutte le difficoltà di riconoscere come distinguere un'ingiustizia da un episodio di malasorte e chi siano le vittime effettive, sappiamo perfettamente cosa sentiamo, una volta che lo riconosciamo»³³. Affidarsi al sentimento del singolo risulta problematico, poiché richiederebbe un accesso diretto allo stato sentimentale dell'altro, che è qualcosa che nell'esperienza non consta. Anche le mediazioni che si possano prevedere, da chi sia portatore di un tale sentimento d'ingiustizia a chi debba interpretarlo, possono essere a loro volta segnate dall'ingiustizia.

La stessa nozione di 'senso di ingiustizia', a cui l'autrice fa riferimento, ha una serie d'implicazioni che non consentono di tematizzare l'ingiustizia come un fenomeno indipendente o quantomeno primo in sé. È certamente vero che, *quoad nos*, il negativo – e quindi l'ingiustizia – può essere il primo, nel senso che ci imbattiamo in esso e, a partire dalla sua forma privativa, ricostruiamo il senso di ciò di cui è privazione, anche sulla base di uno *illative sense* con cui siamo in grado di inferire che c'è un ordine della realtà, valendoci di un quadro indiziario che scorgiamo in essa. Uno degli indizi più potenti, che ha senso solo in forza di uno sguardo sulla realtà che renda intellegibile l'accadere delle cose del mondo, è appunto il negativo e, nel nostro caso, l'ingiustizia. Al di fuori di un originario orientamento del discorso verso il positivo, infatti, i propositi di Shklar non

³² «There is no doubt about the eventual redemption through Christ, but that has nothing to do with human injustice» (J. Shklar, *ivi*, p. 25).

³³ «In spite of all the difficulties of knowing how to tell an injustice from a misfortune and who the real victims are, we know perfectly well what we feel, once we do recognize them» (J. Shklar, *ivi*, p. 83).

possono compiersi oltre la mera constatazione che, nel campo della nostra esperienza si danno fenomeni quali sofferenza e povertà. Riconoscere entrambi come forme dell'ingiustizia, ovvero riconoscerli come causati dall'ingiustizia, richiede una serie complessa di mediazioni.

1.5.1 Un passo avanti, per mettere a fuoco l'ingiustizia.

Anzitutto occorre poter dire che la sofferenza e la povertà sono effettivamente esperienze ingiuste e che le persone che sono da queste affette non dovrebbero esserlo. Affinché si possa pronunciare consapevolmente ciò che sembra di per sé evidente, occorre riconoscere il necessario riferimento ad un'altra possibile configurazione del mondo. Se, infatti, cediamo all'ideologia per cui quella attuale è la sola configurazione possibile per il mondo, allora non abbiamo modo di pensare l'ingiustizia: se questo è l'unico mondo possibile, esso è effettivamente giusto, poiché si afferma necessariamente. Oppure, con esso si dà secondo necessità la sofferenza, la povertà, e dinnanzi a ciascuna delle pratiche con cui stiamo al mondo, si potrebbe nichilisticamente chiedersi perché mai orientarsi secondo certe regole della convivenza umana; perché mai rispettare la vita altrui; perché mai riconoscere nell'alterità qualcosa che non possa essere semplicemente utilizzata. Il collasso dell'ontologico sull'ontico impedisce *de facto* qualsiasi giudizio morale, poiché in un mondo siffatto non vi sarebbe spazio alcuno per la libertà d'arbitrio, condizione necessaria per discernere tra un contenuto d'azione giusto e un altro ingiusto. Il necessitarismo squalifica non solo il discernimento tra ciò che è buono e ciò che è malvagio dal punto di vista morale; ma finisce con la messa fuori gioco anche del discernimento puramente legale: come potrebbe essere possibile l'imputazione di un certo contenuto d'azione all'agente che lo ha compiuto, anche quando esso fosse evidentemente cagione di danno? L'imputazione richiede necessariamente che si possa individuare nell'agente la responsabilità dell'azione. In caso contrario, anche il più efferato dei crimini potrebbe pacificamente essere ricondotto alla serie di cause e concause che determinano fatalisticamente il mondo³⁴.

³⁴ A proposito del rapporto tra determinismo e responsabilità, la storia del pensiero filosofico ha molto da dire, da Aristotele agli Stoici e a Tommaso d'Aquino, da Epicuro ad Agostino e a Kant. La letteratura scientifica è solita operare un raccoglimento dei contributi principali secondo due filoni: l'uno che vede la compatibilità tra responsabilità e determinismo, l'altro che afferma la reciproca esclusione dei due termini. La riflessione più articolata e discussa in merito, che può essere presa in considerazione utilmente anche per una ricostruzione storica generale del dibattito, è quella di Peter Frederick Strawson (cfr. in particolare

A proposito della nostra esistenza socialmente strutturata, si proporrebbe a questo punto un dilemma: l'apparato giudiziario con cui controlliamo l'effettiva adesione dei cittadini alle coordinate della nostra esistenza socialmente strutturata, codificate nelle leggi e, in generale, nell'apparato giuridico delle nostre comunità – siano esse statali o sovrastatali – o non avrebbe ragione d'esistere; oppure potrebbe esistere solamente come dispositivo ingiusto e violento, appunto perché non vi sarebbe la possibilità di individuare alcuna responsabilità per le azioni dannose eventualmente compiute. Ci si troverebbe, dunque, a imputare all'agente ciò di cui non può essere ritenuto responsabile, ed eventualmente a punire un innocente, come se fosse colpevole³⁵.

Qualsiasi discorso sull'ingiustizia richiede il ricorso ad un'ontologia in grado di pensare, tra le modalità dell'essere, la possibilità e, più determinatamente, la contingenza. Tale figura, che è una specificazione della più ampia modalità ontologica del possibile, indica una possibilità bilaterale: essa infatti esclude tanto il necessario, quanto l'impossibile. Su di essa, pertanto, riteniamo opportuno offrire delle considerazioni puntuali, per quanto richiesto dall'economia generale del nostro discorso.

Ricorrendo a termini formali minimi, la contingenza si può esprimere così:
 ◆ $\alpha \equiv \neg \Box \alpha \wedge \neg \Box \neg \alpha$. La contingenza di α equivale, infatti, alla non-necessità della posizione di α e alla non-necessità della sua negazione – quest'ultima è indicata dalla non-necessità di $\neg \alpha$. Il riferimento principale, per tale modalità dell'essere, è Aristotele e, più precisamente, la sua argomentazione antifatalista³⁶, in cui la contingenza è fatta corrispondere all'*endechómenon*: si tratta di ciò che potrebbe essere in atto, di cui si attesta appunto tanto la non-impossibilità, quanto la non-necessità. Da tale bilateralità, ne deriva analiticamente un'altra, di cui Aristotele riferisce in *Analitici Primi*, I, 32 a 36-38,

Freedom and Resentment and other Essays, Routledge, Abingdon 2008). Del filosofo inglese certamente condividiamo l'attenzione per l'intrinseca socialità delle nostre pratiche e, dunque, l'affermazione per cui ogni considerazione a proposito della responsabilità ad esse relativa non abbia bisogno di uscire dalle dinamiche dell'azione, cercando giustificazioni *ab extra*. Evidentemente l'impianto teoretico entro cui ci stiamo muovendo non può condividere il compatibilismo di Strawson, poiché non riteniamo che la questione della responsabilità *dissolva* il problema del determinismo, quanto più che destrutturati con la coerenza dell'esperienza e delle ragioni della nostra vita pratica ogni ipotesi deterministica.

³⁵ Tralasciamo qui qualsiasi considerazione a proposito della effettiva giustizia degli organi giudiziari e del modo in cui essi dispongono delle forze armate acuartierate nelle caserme, per dirla con Habermas. Si tratta di considerazioni che dovrebbero partire dalla sensatezza dell'istituzione giudiziaria e, da ultimo, di quella giuridica, oltretutto da ciò di cui stiamo tentando di mostrare l'infondatezza, all'interno di una visione strutturale del mondo ideologicamente connotata in senso deterministico. È certamente da notare che l'esistenza di tali istituzioni, anche qualora fosse legittimamente fondata, non assicura la reale adeguatezza di quest'ultime allo standard fissato nel momento della loro posizione, anche in forza della storicità di tali istituzioni e, conseguentemente, degli standard normativi che ad esse riferiamo.

³⁶ Cfr. Aristotele, *De interpretatione* XIII, 23 a 7-15; *Analitici Primi*, I, 13, 32 a 18-20.

senza tuttavia darne fondazione metafisica. Vediamo il senso di questa implicazione, ricorrendo ancora – pur sobriamente – ad una serie di operazioni formali, di cui offriremo una spiegazione:

$$(1) \blacklozenge \alpha \equiv \neg \Box \alpha \wedge \neg \Box \neg \alpha$$

$$(\blacklozenge \alpha \mid - \neg \Box \neg \alpha)$$

$$(2) \blacklozenge \alpha \equiv \neg \Box \alpha \wedge \blacklozenge \alpha$$

$$(\neg \Box \alpha \mid - \blacklozenge \neg \alpha)$$

$$(3) \blacklozenge \alpha \equiv \blacklozenge \neg \alpha \wedge \blacklozenge \alpha$$

Da (1), definendo la possibilità di α come non-impossibilità di α , si ottiene (2); applicando la regola di trasformazione della necessità in possibilità, per mediazione della regola della doppia negazione classica – che, notoriamente, trasforma in affermazione la duplice negazione –, la non-necessità di α può essere tradotta come possibilità di $\neg\alpha$: è il passaggio dalla formula (2) alla (3). Su quest'ultima sono opportune alcune notazioni, così da esplicitare le principali obiezioni alla bilateralità, che si basano sull'idea che essa possa affermare la possibilità della contraddizione. Ben lungi dall'affermare ciò che massimamente non può essere, la bilateralità così espressa è piuttosto da comprendersi nei termini di un'oscillazione formalistica tra due contenuti di realtà tra loro alternativi. Se da un lato afferma la compossibilità di α e di $\neg\alpha$, tale oscillazione non afferma, dall'altro, la possibilità che entrambe si realizzino simultaneamente. Ciò che risulta affermato dalla formula (3), che è l'espressione formalmente più chiara dell'*endechémonon*, è la possibilità che *aut* α *aut* $\neg\alpha$ si realizzi.

La contingenza serve per esprimere la modalità con cui si danno alcune determinazioni della realtà, accertato che non tutto accade secondo necessità. Si tratta di una figura modale centrale, senza la quale non sarebbe legittimo il riferimento all'alterità, in forza di cui si può criticare una determinata configurazione del mondo, elaborandone altre. A proposito di tale modalità dell'essere, va detto che essa rappresenta la prima risposta positiva alla prospettiva fatalista, di cui abbiamo descritto la tesi fondamentale nei termini di un collasso del possibile sull'attuale. Tale ideologia è remotamente – ma

non impropriamente – riconducibile al cosiddetto “discorso invincibile” di Diodoro, di cui riportiamo una possibile ricostruzione³⁷:

- (1) In un tempo presente T_p , si dica che in un tempo futuro T_f , accadrà p oppure $\neg p$. Poiché non è possibile sapere in anticipo a quale delle due alternative assisteremo in T_f , occorrerà dire che entrambe sono egualmente possibili;
- (2) Quando in T_f avrà avuto luogo p , allora $\neg p$ – che era possibile per ipotesi – sarà divenuto impossibile.
- (3) ma il possibile non può diventare possibile;
- (4) dunque, $\neg p$ doveva essere impossibile già in T_p : il non essere accaduto di $\neg p$ rivela la sua impossibilità *a priori* ad accadere.

Il discorso invincibile risulta già vinto, non appena si faccia notare il suo *vulnus* fondamentale, che si specifica in due sensi: (1) la costante *metábasis* dalla dimensione di fatto a quella di diritto delle modalità ontologiche; (2) la riduzione dell'estasi temporale futura a quella passata, che comporta una negligenza profonda del presente³⁸. La contingenza, d'altro canto, permette di tenere distinti i rispetti delle modalità dell'essere, così che si possa affermare la possibilità – almeno di diritto – che un determinato contenuto non-necessario accada, senza dover tentare di derivarla, per altro inutilmente, dalla necessità di un evento passato – che vale di fatto³⁹. La riduzione del futuro al passato,

³⁷ Cfr. Paolo Pagani, *Il discorso invincibile. Appunti per il corso di Antropologia Filosofica SP.*, pro manuscripto, Venezia 2012.

³⁸ Il fatalismo può essere affrontato anche, come per esempio fa Aristotele nel nono Libro del *De interpretatione*, con la discussione del problema dei futuri contingenti. Una simile impostazione si rivela particolarmente interessante perché apre alla possibilità di pensare il tempo secondo modelli complessi. Tra questi, segnaliamo almeno i cosiddetti modelli *Branching-Time*, che permettono di riconoscere il presente come l'estasi temporale centrale: si tratta di modellizzazioni costruite sulla base della semantica *occamista* – così come viene formulata da Prior, Malpass e Waver, in forza dell'assunto per cui tutti gli enunciati di un qualsiasi linguaggio L ricevono un valore di verità determinato non appena si fissi, oltre ad un momento m , anche una storia che passa per quel momento. In una catena di tempo massimale, una *storia* è una descrizione esaustiva e consistente dei momenti che formano tale catena. Una semantica di questo tipo, dunque, permette di costruire alberature temporali ramificate, a partire da un *frame* a tempo ramificato, ovvero da una struttura matematica capace di rappresentare un albero di possibili sentieri che, da un medesimo tronco, procedono in molteplici direzioni divergenti, conoscendo una specificazione progressiva in accordo con la prospettiva non-determinista. Sui futuri contingenti, cfr. W.L. Craig, *The problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill's Studies in Intellectual History, New York 1988; sulle potenzialità della modellizzazione a tempo ramificato, cfr. F. Gallina, G. Spolaore, *I futuri contingenti*, «APhEx, Portale italiano di Filosofia Analitica», 13, gennaio 2016.

³⁹ È indispensabile che si tenga a mente che l'oscillazione ha senso soltanto tra due contenuti non-necessari. La possibilità di un contenuto necessario è infatti analiticamente implicata dalla posizione, appunto necessaria, di tale contenuto. In termini minimi: $\Box\alpha \mid \Diamond\alpha$. La necessità di α è implicata analiticamente dalla sua necessità perché, altrimenti, si configurerebbe l'ipotesi contraddittoria per cui un contenuto necessario possa essere impossibile.

inoltre, ha conseguenze radicali per l'azione umana, che risulta di fatto così squalificata: essa certamente non ha potere sul passato e, in questa prospettiva, neppure sul futuro, i cui contenuti si determineranno secondo necessità. All'azione umana manca dunque il suo luogo naturale, che è precisamente il presente: l'estasi temporale in cui le altre due assumono senso.

Il nostro discorso richiede, a questo punto, un passo in avanti: occorre dare conto della contingenza e delle sue implicazioni per la nostra prassi. Più precisamente, possiamo dire che a questo punto, occorre mostrare in che modo la contingenza sia funzionale alla possibilità, da parte dell'essere umano, di riferirsi ad un corso di eventi alternativo rispetto a quello attuale, senza che questo riferimento abbia un valore meramente immaginifico. Si sta richiedendo, a ben vedere, la costruzione di una metafisica che sia in grado di difendere la contingenza, anzitutto esplicitandone le condizioni di possibilità.

Evidentemente quella di cui abbiamo bisogno è una metafisica della creazione libera, poiché l'*endechémenon* non tollera di essere pensato come il frutto di una causazione deterministica, altrimenti si reintrodurrebbe surrettiziamente il necessitarismo da cui la contingenza ci consente di prendere le distanze. Tale discorso metafisico deve essere in grado di pensare la libertà senza ridurla alla mera casualità, ovvero di pensare l'esperienza umana senza sacrificarne la complessità. La necessità di una causazione libera risponde alla caratteristica fondamentale di ciò che è contingente. Poiché anche quando accade, esso avrebbe potuto non accadere – o realizzarsi in maniera diversa --: quindi dev'essere posto dall'azione di una causa che non sia necessitata alla posizione del suo contenuto. Quella a cui ci stiamo riferendo è, dunque, una metafisica della trascendenza, capace di descrivere la relazione tra l'evento contingente e la sua causa nei termini di una strutturale differenza. Per dare conto in sede metafisica della libertà umana, dobbiamo essere in grado di pensare in che modo essa sia in rapporto con il contingente – *ex parte post*. Inoltre, – *ex parte ante* –, dobbiamo poter dire qualcosa di più sulla causa agli occhi della quale anche l'essere umano stesso è contingente. Si tratta della metafisica della creazione, di cui Agostino è uno dei primi e più puntuali interpreti. L'atto della creazione, infatti, dà conto della libera posizione, da parte del Creatore, dell'essere umano che, per quanto sia libero, non ha potere sulle condizioni della propria esistenza.

Una filosofia di questo tipo ci consente di pensare il riferimento che la forma di vita fa ad un corso di eventi alternativo a quello attuale, non soltanto nei termini di un

riferimento “immaginifico”. Un tale riferimento risulterà, infatti, reale e non utopistico: ε, ben lungi dall’essere un mero ideale regolativo, risulta essere l’*objectum actionis* delle pratiche attraverso cui si articola la nostra esistenza personale, e – più puntualmente – esso è ciò che realmente mettiamo a tema nelle azioni con cui indaghiamo le forme di mancanza, ingiustizia, iniquità che rintracciamo nel mondo. La possibilità di pensare a corsi di eventi alternativi rispetto a quelli già in atto, infatti, è indispensabile al fine di poter elaborare una complessiva configurazione del mondo che sia alternativa rispetto a quella entro cui viviamo. Tale configurazione è ciò che risulta affermato dalle nostre pratiche, poiché queste assumono senso all’interno dalla visione strutturale del mondo che ciascuno di noi ha, la quale può divergere – talvolta in maniera irriducibile – da quella altrui. D’altro canto, la filosofia delle cose umane si specifica da una qualsiasi altra forma di critica dell’esistente proprio in forza dell’introduzione della libera prassi come capace di dare luogo a corsi di eventi alternativi. Senza l’operazione metafisica che qui abbiamo rapidamente descritto, infatti, si potrebbe sempre squalificare come arbitraria ogni azione che metta a tema una configurazione del mondo potenzialmente diversa rispetto a quella attuale.

Occorre pensare alla libera prassi in modo che questa si smarchi da tale ideologia, poiché la constatazione del negativo che attraversa la nostra esperienza ha in sé la richiesta di un lavoro ai fianchi⁴⁰, in forza di un criterio normativo che emerge con la forma di vita stessa. Ogni considerazione critica dello stato attuale del mondo, infatti, per poter raggiungere un certo grado di operatività, deve poter essere tradotta nella forma di una richiesta di migliori condizioni di vita: ovverosia di condizioni di vita che siano all’altezza dell’esperienza umana. Costatare la situazione di generale degrado ambientale del nostro pianeta, la percentuale di accentramento delle ricchezze e la conseguente diffusione di nuove forme di povertà – che fa il paio con la resistenza delle forme storicamente affermate–, ha senso nella misura in cui ciò significa mettere in questione ciò che si tematizza come ingiustizia. Anzitutto, dunque, occorre poter dire che i rapporti economici, le forme industriali di produzione, i sistemi di redistribuzione delle occasioni di ricchezza, potrebbero essere configurati diversamente, poiché non accadono secondo necessità.

⁴⁰ Questo lavoro ai fianchi è possibile, appunto, solo se la constatazione del negativo è fatta in forza di un riferimento reale alla possibilità che si diano altre configurazioni del mondo.

1.6 L'ingiustizia epistemica, con Miranda Fricker

La riuscita di questa complessa serie di operazioni non è affatto scontata, poiché essa può a sua volta mostrare di essere affetta da una forma di ingiustizia, che si situa al livello della nostra comprensione della realtà e, più determinatamente, della nostra comprensione dell'altro – anche di quell'altro che è la persona coinvolta nell'esperienza d'ingiustizia messa a tema. Tale forma di ingiustizia può essere utilmente definita come 'ingiustizia epistemica', e una sua prima comprensione può essere guadagnata riferendoci al lavoro di Miranda Fricker, che ha dedicato a questo tema il cuore del suo discorso filosofico⁴¹.

Il concetto di *epistemic injustice* può essere inteso, in prima battuta, nella sua costituzione duplice: analiticamente, si possono individuare come altrettanti cespiti dell'ingiustizia epistemica – e del discorso su di essa – l'ingiustizia testimoniale e l'ingiustizia ermeneutica⁴². La prima è «l'ingiustizia di ricevere un grado di credibilità che è stato ridotto da un qualche tipo di pregiudizio. Questo tipo di ingiustizia epistemica consiste in un *ingiusto deficit di credibilità*»⁴³. La seconda è piuttosto «l'ingiustizia di essere frustrato in un tentativo di rendere intelligibile un'esperienza sociale significativa (a se stessi e/o agli altri)»⁴⁴ e consiste in un deficit di intelligibilità.

Un esempio può essere d'aiuto per mettere a fuoco la famiglia di esperienze che Fricker riunisce sotto il concetto 'ombrello' di ingiustizia testimoniale che, a ben vedere, non va ridotta soltanto agli atti linguistici di natura testimoniale, ma può riferirsi anche a tutti gli atti linguistici e, in generale, alle pratiche la cui accettazione dipende direttamente da un certo grado minimo di credibilità richiesto dalla persona che elabora un giudizio su di esse⁴⁵. Basti pensare alle varie occasioni in cui una donna vede ridotta la sua credibilità per il solo fatto di essere donna: di tale ingiustizia testimoniale si fa esperienza nel mercato del lavoro, nelle relazioni intersoggettive, in quelle sociali e nel rapporto con le istituzioni. Questo deficit di credibilità è, in fondo, una sottodeterminazione della

⁴¹ Cfr. M. Fricker, *Epistemic Injustice*, Oxford University Press, New York 2007.

⁴² Teniamo solo per il momento da parte una terza componente, la marginalizzazione ermeneutica, che nella prospettiva di Fricker, risulta come preconditione della ingiustizia ermeneutica. Introdurremo questo terzo elemento più avanti e su di esso ci sofferemo quanto è richiesto dall'economia generale del nostro discorso.

⁴³ «[...] is the injustice of receiving a degree of credibility that has been reduced by some kind of prejudice. This kind of epistemic injustice consists in an unjust deficit of credibility» (M. Fricker, K. Jenkins, *Epistemic Injustice, Ignorance, and Trans Experiences*, in Garry, Khader, Stone (cur.) *Routledge Companion to Feminist Philosophy*, 2017, p.1).

⁴⁴ «[...] is the injustice of being frustrated in an attempt to render a significant social experience intelligible (to oneself and/or to others)» (M. Fricker, K. Jenkins, *ibidem*).

⁴⁵ Cfr. M. Fricker, K. Jenkins, *ibidem*.

rappresentazione di sé di cui la persona si fa portatrice, a cui fa seguito la sostituzione con una seconda rappresentazione, che l'interlocutore fa valere più della prima. Non si tratta soltanto di occasioni mancate di riconoscimento: l'ingiustizia si compie in forza di un secondo momento, che segue al riconoscimento certamente mancato della persona la cui credibilità è pregiudizialmente ridotta. E tale secondo momento è esattamente questa sostituzione, attraverso la quale è esercitata una certa forma di potere sociale – *identity power* –, che può essere definito come 'potere d'identificazione'. È opportuno richiamare la definizione di *social power* offerta da Miranda Fricker, a partire da considerazioni foucaultiane: «una capacità pratica, socialmente situata, di controllare le azioni altrui, laddove questa capacità può essere esercitata (attivamente o passivamente) da agenti sociali determinati o, in alternativa, può operare in maniera puramente strutturale»⁴⁶. È importante notare come non siamo dinnanzi ad una mera occasione di riconoscimento mancato, non soltanto per amore di correttezza linguistico-teorica ma, soprattutto, perché l'ingiustizia testimoniale si distingue dalla fattispecie del riconoscimento per almeno due ragioni: (1) la credibilità della persona è ridotta in forza di un pregiudizio che (2) opera come un blocco alla messa in atto delle mediazioni intersoggettive e sociali che potrebbero portare al riconoscimento dell'altro.

Uno degli effetti principali dell'ingiustizia testimoniale, infatti, è la perdita dell'informazione che si sarebbe guadagnata nella relazione, se la credibilità dell'interlocutore non fosse stata ridotta. Contenuti linguistici, anche importanti, possono essere tralasciati nella misura in cui vengono pronunciati da persona ritenuta – in questo caso pregiudizialmente – poco credibile. Altra peculiarità di questo dispositivo concettuale è che permette di operare anche con i casi in cui la credibilità sia pregiudizialmente aumentata: basti pensare al rapporto tra il medico e il paziente e a come le aspettative del secondo, nutrite talvolta dal vecchio principio di solidarietà⁴⁷,

⁴⁶ «A practically socially situated capacity to control others' actions, where this capacity may be exercised (actively or passively) by particular social agents, or alternatively, it may operate purely structurally» (M. Fricker, *Epistemic Injustice*, p.13).

⁴⁷ Incrinatosi il cosiddetto principio di solidarietà, nella seconda metà del XX secolo assistiamo ad un profondo mutamento della relazione medico-paziente, che inizia ad articolarsi sempre più lungo un asse orizzontale. Alla postura paternalista del medico rispetto al paziente, si sostituisce una relazione tra pari, in cui il paziente è chiamato a partecipare. E la partecipazione avviene appunto attraverso una serie di mediazioni pratiche con cui il paziente condivide la propria esperienza di sé con il medico. A livello epistemico, il *gap* informativo che evidentemente è alla base di tale relazione, è attenuato dalla titolarità del paziente a farsi interlocutore nella relazione della cura. Cfr. F. Turollo, *Breve storia della bioetica*, Lindau, Torino 2014.

finiscano per compromettere tale rapporto e, per esempio, la pratica diagnostica o la cura in generale.

Occorre muovere un passo avanti e chiedersi in che modo funzionino le dinamiche di ingiustizia testimoniale e, in particolare, domandarsi se esse siano da imputare soltanto all'azione dell'individuo o se non siano piuttosto all'opera tensioni epistemiche, per così dire, a livello sistemico. Se è vero che l'ingiustizia ha sempre un responsabile a cui si imputa la colpa dell'atto, è altrettanto vero che ci sono delle variabili di contesto che non vanno sottovalutate, nell'analisi dell'atto compiuto. Poiché le pratiche con cui stiamo al mondo sono socialmente individuate, e assumono un significato piuttosto che un altro alla luce di variabili sociali, vale la pena di chiedersi se nel contesto in cui è performato un qualche atto d'ingiustizia epistemica, non sia all'opera una dinamica di accettazione e diffusione di tali forme ingiuste di relazione. Fricker ricorre, in tal senso, alla nozione di *hermeneutical marginalization*⁴⁸ e indica così un contesto di marginalizzazione ermeneutica, ovvero sia un contesto attraversato da dinamiche di inintelligibilità. All'interno di contesti simili, non è favorita solo l'ingiustizia testimoniale, poiché si tende a ridurre la credibilità dei soggetti marginalizzati; ma anche l'ingiustizia ermeneutica⁴⁹, ovvero sia un deficit di intelligibilità che colpisce le persone nella comprensione della loro propria esperienza. Lungi dall'essere un problema meramente privato, il fatto che una persona incontri ostacoli nella produzione della propria rappresentazione di sé e nella socializzazione di tale rappresentazione, ha degli effetti sociali di cui occorre tenere conto: sia sufficiente notare che la nostra capacità di produrre e condividere socialmente rappresentazioni di noi stessi determina gli standard delle nostre eventuali rivendicazioni morali, politiche, economiche e culturali. Senza una comprensione adeguata della propria esperienza, come potrebbe una donna partecipare alla tessitura di un discorso collettivo che metta in questione la necessità, per esempio, del *gender pay gap*⁵⁰? Più a fondo, si noti

⁴⁸ «*The notion of marginalization is a moral-political one indicating subordination and exclusion from some practice that would have value for the participant. Obviously there can be more and less persistent and/or wide-ranging cases of hermeneutical marginalization. [...] But hermeneutical marginalization is always socially coerced*». «La nozione di marginalizzazione è morale-politica, che indica subordinazione ed esclusione da alcune pratiche che avrebbero avuto valore per i partecipanti. Ovviamente possono esserci casi di marginalizzazione ermeneutica più o meno persistenti e/o di ampio raggio. [...] Ma l'ingiustizia ermeneutica è sempre socialmente coatta» (M. Fricker, *Ivi*, p.153).

⁴⁹ Cfr. M. Fricker, *ivi*, pp.147 e ss.

⁵⁰ Il *Global Gender Gap Report* redatto dal World Economic Forum (che si riferisce al 2017) mostra una certa mobilità nel ranking globale dei 144 Paesi coinvolti nelle rilevazioni. Per l'Europa occidentale il *gender gap* che risulta ancora da coprire si avvicina al 25% (28% per l'Europa orientale e l'Asia centrale), capitanata dall'Islanda che ha 'chiuso' più dello 87% del suo *gender gap*. I quattro sottoindici (*Economic Participation and Opportunity, Educational Attainment, Health and Survival, Political Empowerment*), ad ogni modo,

che incontrare ostacoli strutturali nella comprensione della propria esperienza, impedisce alle persone di socializzare la propria esistenza, cioè di partecipare a pieno titolo alla comunità in cui si ritrovano a vivere. Non solo la persona considerata singolarmente può essere vittima di ingiustizia ermeneutica: possono esserlo anche intere comunità e, in generale, anche soggetti collettivi. Se solo si pensa allo stato di salute del mercato del lavoro, si comprende come la mancanza di una rappresentazione di sé da parte della comunità dei lavoratori – e dunque come l'impossibilità da parte dei lavoratori di costituirsi in una comunità effettiva – vizi le relazioni sociali, non solo di natura economico-lavorativa. Tale mancanza di collante sociale produce, infatti, un aumento del sentimento d'insicurezza sociale, a cui fa seguito una progressiva individualizzazione della comunità che si rivela essere, in fine, una mera giustapposizione di individui che, nel caso dei lavoratori, non possono contare sulla forza di una comunità costituita da persone con i medesimi interessi. Di qui l'indebolimento dei lavoratori nelle dinamiche di contrattazione e il divario che tutt'ora si percepisce tra alcuni dispositivi giuridici e il mercato del lavoro, la cui regolazione si fa sempre più complessa⁵¹.

La difficoltà nella rappresentazione di sé a cui l'ingiustizia ermeneutica dà luogo non riguarda soltanto le relazioni che i soggetti sociali – siano essi individuali o collettivi – intessono con gli altri soggetti; più radicalmente l'ingiustizia ermeneutica può riguardare anche la relazione di sé con sé, ovvero sia il momento dell'autocoscienza per le persone; e quello della presa di coscienza collettiva per le comunità, viziando dunque le rivendicazioni e le pratiche in esse promosse. Un esempio, offerto dalla stessa Fricker, è il movimento delle donne, che ha dovuto imparare a comprendere la propria esperienza anzitutto *uti singuli*, e poi a condividerla in quanto comunità, riuscendo ad elaborare delle rivendicazioni politico-sociali e culturali sulla base di standard riferibili alla comprensione da parte femminile dell'esperienza d'ingiustizia subita. Il punto è cruciale

possono essere utilmente impiegati per costruire una cartografia che rivela, nelle varie zone del mondo, tendenze diverse e, in generale, un quadro complesso. Il report è disponibile al link che segue: http://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2017.pdf

⁵¹ In un testo dedicato al tema dell'insicurezza sociale, Robert Castel individua nella capacità di agire collettivamente una delle due condizioni che hanno permesso la costruzione dello Stato Sociale; mentre l'altra sarebbe la crescita economica generale, storicamente individuata nel giro d'anni che va dal 1953 all'inizio degli anni Settanta: «Trattandosi di cogliere i fattori che avevano permesso di stroncare pienamente l'insicurezza sociale, bisogna mettere l'accento su un secondo elemento determinante, questa volta strutturale. Come dire: l'acquisizione delle protezioni sociali è maturata essenzialmente a partire dall'*iscrizione degli individui in collettivi di protezione*. [...] Di fatto, il lavoratore in quanto individuo abbandonato a se stesso non "possiede" pressoché nulla» (R. Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino 2011, p.29).

e merita di essere approfondito: vivere in un contesto di marginalizzazione ermeneutica significa, in prima battuta, non avere a disposizione categorie adeguate all'interpretazione della propria esperienza. Tale indisposizione può assumere due fattispecie principali: (1) le categorie ci sono, ma l'accesso ad esse è negato a chi ne avrebbe bisogno per comprendere la propria esperienza – e, dunque, per viverla fino in fondo–; (2) queste categorie non ci sono affatto e occorre produrre significati nuovi, adeguati ad un'esperienza che tende ad emergere. Per rimanere nella grammatica concettuale del movimento delle donne, le due fattispecie si potrebbero tradurre in questo modo: (1) la scarsa accessibilità dei gradi più alti dell'istruzione impedisce alle donne di appropriarsi degli strumenti concettuali per dare significazione sociale alla propria esperienza; (2) le categorie elaborate dal pensiero fallologocentrico, che è il dominio del neutro sistematicamente affermato a danno di ogni differenza, non sono in grado di lasciare emergere l'esperienza delle donne, contribuendo alla sua elaborazione. Non sono in grado e non possono esserlo, proprio perché vengono confezionate da uomini, ad uso e consumo degli uomini, in una società patriarcale. In questo secondo caso, c'è una mancanza epistemica: per quanto si possa avere accesso ai gradi superiori dell'istruzione, una postura meramente 'ricettiva' non consentirebbe comunque di colmare questa mancanza. Occorre adottare una postura 'attiva', produttrice di nuovi significati, affinché si possa interpretare un'esperienza e realizzarne una condivisione effettiva, in forza della quale poter dare vita ad una comunità⁵².

Va a questo punto notato – come del resto Fricker non manca di fare⁵³– che una persona vittima d'ingiustizia epistemica si trova a dover fare i conti con una serie di svantaggi epistemici che colpiscono il suo modo di semantizzare il mondo e la sua esperienza in esso. Se tali svantaggi sono evidenti per la vittima, possono esserlo meno per chi perpetra o favorisce⁵⁴ forme d'ingiustizia epistemica: chiunque sia coinvolto nel circolo dell'ingiustizia, subisce gli svantaggi epistemici di cui essa è causa. Si pensi al caso dell'ingiustizia testimoniale, in cui un qualche pregiudizio più o meno consolidato produce una riduzione della credibilità dell'interlocutore, venuta meno la quale si è meno

⁵² Si leggano, in tal senso, i primi due punti del *Manifesto di Rivolta Femminile*: «" Le donne saranno sempre divise le une dalle altre? Non formeranno mai un corpo unico?" (Olympe de Gouges, 1791). La donna non va definita in rapporto all'uomo. Su questa coscienza si fondano tanto la nostra lotta quanto la nostra libertà». C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Et. Al. Edizioni, Milano 2010, p.3

⁵³ Cfr. M. Fricker, *Ivi*, p.163

⁵⁴ La distinzione sarà presto affrontata, poiché ci aiuterà a mettere in questione un punto del discorso di Fricker, dal quale ci allontaneremo per approfondire la comprensione dell'ingiustizia.

disposti ad accogliere il contenuto della sua comunicazione. Ciò che avrebbe dovuto essere veicolato da un interlocutore all'altro, non viene accolto in ragione del pregiudizio parassitario che opera nella dinamica percettiva di chi riceve la comunicazione e, pertanto, perde informazioni. Non è una perdita di poco conto, se solo si pensa al fatto che, attraverso le informazioni, operiamo nel mondo e definiamo le coordinate delle nostre pratiche.

L'indagine di Fricker si situa dichiaratamente ad un livello epistemologico, lasciando da parte le questioni prettamente ontologiche e metafisiche, pur non misconoscendone l'importanza⁵⁵. Avere ben presente il lavoro di Fricker e averne mostrato le nozioni principali ci permette di procedere lungo l'itinerario ideale del nostro discorso, tenendo fermi due guadagni fondamentali: (1) l'ingiustizia accade sempre in un contesto, necessario per l'apparire delle pratiche umane; (2) essa ha inizio con il modo in cui guardiamo a tale contesto e a ciò che in esso appare. Guardando all'orizzonte teoretico della filosofia inglese, dobbiamo a questo punto notare che la questione della responsabilità resta per lo più impensata, soprattutto al livello dell'ingiustizia ermeneutica e delle marginalizzazioni epistemiche che possono darsi, in un determinato ambiente, ai danni di una persona o per una comunità. È certamente vero che, se nel caso dell'ingiustizia testimoniale il responsabile è individuabile in chi riduce pregiudizialmente la credibilità altrui, quando ci si situa al livello contestuale dell'ingiustizia e della marginalizzazione ermeneutica, quest'operazione risulta più complessa.

L'ambiente in cui viviamo è descrivibile come un sistema complesso, tra le cui proprietà fondamentali v'è la biunivocità delle relazioni che con esso intrattengono i suoi componenti. Questo significa che gli effetti prodotti da una qualsiasi delle variabili che operano all'interno del sistema, in una misura non sempre uguale, valgono non solo per il sistema inteso nel suo complesso, ma anche per i suoi elementi costitutivi considerati singolarmente. A mo' di esempio, si pensi al caso in cui una persona – per ragioni che non

⁵⁵ «Our interest in forms of epistemic injustice naturally directs us to the epistemological reading. However, we shall never be far from related material and ontological questions, for it is obvious that certain material advantages will generate the envisaged epistemological advantage—if you have material power, then you will tend to have an influence in those practices by which social meanings are generated». «Il nostro interesse per le forme dell'ingiustizia epistemiche ci indirizza naturalmente verso una lettura epistemologica. Ad ogni modo, non dovremmo mai essere lontani dalle relative questioni materiali e ontologiche, poiché è ovvio che certi vantaggi materiali genereranno il previsto vantaggio epistemologico – se hai potere materiale, allora tenderai ad avere influenza in quelle pratiche in cui sono generati i significati sociali» (M. Fricker, *Ivi*, p. 147).

ci interessa considerare – appicchi nottetempo un incendio nei pressi di un punto di raccolta di rifiuti di plastica e che le fiamme si propaghino fino a raggiungere i rifiuti. La diossina e gli idrocarburi policiclici aromatici prodotti dalla combustione della plastica provocano l'intossicazione di una persona che, poco distante, dormiva in casa sua con la finestra aperta. Individuare il responsabile, in questo caso è semplice: è la persona che ha appiccato l'incendio. Assai più complesso è individuare il responsabile di uno dei numerosi roghi di rifiuti che infestano quotidianamente centri urbani indiani, producendo polveri inquinanti di diverso tipo, gravemente nocive per la salute⁵⁶. In questo secondo caso, è evidente che non è individuabile un responsabile: intendiamo un *solo* responsabile, poiché si tratta di pratiche collettive che riposano su una serie di significati sociali e culturali che rivelano mancanze epistemiche profonde. Se l'agente è collettivo poiché siamo dinnanzi all'emersione di pratiche sociali costruite sulla scorta di azioni singolari, uno sguardo attento dovrà tentare di individuare la responsabilità collettiva e, in seconda battuta, tentarne la distribuzione tra i soggetti discreti che costituiscono tale collettività.

⁵⁶ Cfr. A. Singh Nagpure, A. Ramaswami, A. Russell, *Characterizing the spatial and temporal patterns of open burning of municipal solid waste (MSW) in Indian cities*, «Environmental science & technology», 49 (21), pp.12904-12912.

1.6.1 Responsabilità e ingiustizia

Non pretendiamo di chiudere la partita, ma almeno di impostare il problema circa la responsabilità. La forma che ci sembra più economica per la posizione di tale problema è la seguente: dinnanzi a forme di ingiustizia, la responsabilità (1) o è di un singolo (o di una serie dominabile di individui) ; (2) o è di una comunità, e allora richiede un'articolazione che distribuisca la responsabilità sui singoli (responsabilità che può variare a seconda della comprovabile partecipazione del singolo alla pratica ingiusta) ; (3) è del contesto stesso in cui l'ingiustizia accade, cioè della realtà e, in tal caso, (3a) o accade secondo necessità; (3b) o accade secondo mera casualità.

Iniziamo dall'ultima fattispecie generale e dalle sue due articolazioni, che sono facilmente eliminabili, poiché entrambe risultano estranee all'area concettuale a cui ci riferiamo, se teniamo ferma l'esperienza e la nozione della responsabilità. Essa, infatti, dice della possibilità di rispondere ad una chiamata in causa, per mostrare le ragioni delle proprie azioni quando si sia in tal senso interrogati. L'interrogazione dev'essere riconosciuta legittima, quindi posta in forza di un'autorità accertabile e di una competenza circa la specifica materia di cui si domandano le ragioni – in questo caso, del contenuto dell'azione messa a tema⁵⁷. D'altro canto, anche la risposta deve avere una sua legittimità: anche la persona a cui si rivolge l'interrogazione deve avere competenza sulla materia su cui la si interroga. Quest'ultimo punto può sembrare un'ovvietà ma, appena lo si guardi con più attenzione, si nota che esso comporta qualcosa di radicale: per implicazione analitica, la persona a cui si riferisce la responsabilità di un'azione e, dunque, la possibilità di rispondere ad un'eventuale chiamata in causa in merito a tale azione, deve essere una persona libera. La libertà della persona è condizione necessaria (ancorché non sufficiente) affinché questa possa essere detta responsabile di una determinata azione. Qualora la persona agisse in condizioni di non libertà – sotto costrizione, sotto l'effetto di una manifesta circonvenzione, e così via –, non potrebbe essere chiamata a mostrare le ragioni di tale azione. Esplicitare questo punto permette di scongiurare l'ipotesi per cui, data un'azione e, in particolare, un'azione il cui *objectum actionis* sia una forma d'ingiustizia, si possa riferirne la responsabilità alla mera casualità e, all'opposto, a condizioni di estrema necessità: in entrambi i casi, poiché non v'è nessuno che possa

⁵⁷ I conflitti di attribuzione di autorità sono questioni delicate: basti pensare al peso che possono assumere nel funzionamento di una democrazia liberale che, come la nostra, è articolata su più livelli istituzionali.

rispondere alla chiamata in causa, non v'è alcuna responsabilità. Non avrebbe dunque senso ricondurre al contesto la responsabilità per l'ingiustizia che, in qualsivoglia forma, lo attraversasse. Ciò appare evidente se solo si pensa ai tipi di soggetti che si pretende debbano poter mostrare le ragioni delle proprie azioni: esseri umani che rispettino determinate condizioni anagrafiche e psico-fisiche, che siano dunque "in grado di intendere e di volere"⁵⁸.

A questo punto, conviene esplicitare una complessificazione del problema, notando che la responsabilità non è solo di natura penale e, più in generale, che non è solo di natura legale; ma – ed è questo il caso più complesso – è anche morale. Poiché né intendiamo qui ripercorrere la storia di questa distinzione⁵⁹, né l'economia del nostro studio richiede di mostrare le sue possibili articolazioni, ci limitiamo a richiamare la distinzione fondamentale tra responsabilità giuridica e responsabilità morale. Non c'è alcuna legge che comandi esplicitamente di sforzarsi di dare compimento ad ogni proposito che una persona possa pronunciare, come non ve n'è alcuna che costringa a comportarsi coerentemente con quanto si professa⁶⁰. Eppure, consideriamo moralmente richiesta una certa coerenza tra 'le parole e i fatti' – già solo al livello del linguaggio ordinario. Al di là di tutti gli esempi possibili, ci troviamo dinnanzi all'idea che esista un'obbligazione morale e che essa operi anche al di là dei vincoli stabiliti dalla legge. Diciamo 'al di là', senza intendere alcuna opposizione, che non potrebbe essere qui messa a tema, ma riferendoci a tutti quei contenuti d'azione che, pur non essendo comandati da alcuna legge, vengono fatti oggetto di un discorso – ed eventualmente di un ordinamento – morale.

In un sistema complesso, com'è l'ambiente in cui viviamo, non sembra possibile ricondurre la responsabilità dell'ingiustizia ad un singolo – o a una serie determinata di

⁵⁸ Per quanto riguarda l'ordinamento giuridico italiano, i riferimenti sono all'art. 2046 del Codice Civile e all'art. 85 del Codice Penale.

⁵⁹ Per pensare la relazione tra la moralità e la legalità può essere utile affrontare la questione del rapporto tra diritto naturale e diritto positivo, ovvero sia una delle questioni principali del pensiero occidentale. Ci limitiamo a segnalare la forma in cui crediamo debba essere posto il problema, ovvero sia liberandosi anzitutto dal pregiudizio per cui l'affermazione di un diritto naturale sia finalizzata all'affermazione di un determinato ordinamento morale. Ci pare più vantaggioso provare a riflettere sul diritto naturale come teoria del fondamento della morale e, di qui, provare a vedere se si possa parlare di una certa naturalità del diritto e della morale, ovvero sia di una certa naturalità, per la forma di vita umana, alla posizione di coordinate entro cui agire.

⁶⁰ Accettiamo euristicamente che la distinzione tra 'comportamento' e 'proferimento verbale' sia legittima, consapevoli che, ad uno sguardo più analitico, il secondo potrebbe essere fatto rientrare tra gli elementi del primo; in questo caso, il divario non si porrebbe tra questi due termini, quanto più tra l'intenzione espressa in una determinata azione e il contenuto di quest'ultima, a cui l'intenzione era direttamente riferita.

agenti. Emerge dunque la necessità di pensare all'eventualità di una responsabilità collettiva. Lungi dall'essere immediatamente riconoscibile, questa figura implica una serie di questioni di varia natura, anzitutto ontologica, che possiamo iniziare a porre provando a rispondere alla seguente domanda: la comunità è qualcosa che agisce in modo che si possa interpellarla a proposito delle proprie azioni, così come si farebbe con una persona determinata?

Un esempio standard può aiutare a comprendere il verso di tali questioni. Figuriamoci di nuovo l'esempio della discarica in cui sono raccolti i rifiuti solidi dei centri urbani indiani. Questa volta, nessun incendio sta bruciando plastica e rincarando la dose di diossina e altre polveri sottili, già abbondantemente presenti nell'aria circostante. *Prima facie*, la discarica sembra niente di più e niente di meno che il frutto della raccolta di un'enorme quantità di rifiuti. Appena ci si accosti ai gargantueschi cumuli, a ben vedere, ci si renderebbe conto dell'eterogeneità dei rifiuti presenti: plastica dura insieme a carta, involucri di varia natura, metalli pesanti, rifiuti organici. Ci si renderebbe dunque conto di come ogni protocollo per la differenziazione dei rifiuti sia stato sistematicamente negletto. Poniamo il caso che nella città in cui è situata la nostra discarica sia all'opera un sistema di raccolta rifiuti 'porta a porta': ogni mattina, un operatore è incaricato di prelevare i rifiuti già differenziati, davanti alle singole abitazioni. Con un sistema di sorveglianza costante, si potrebbero individuare tutte le persone che hanno inteso non rispettare i protocolli della raccolta differenziata, che hanno così impedito lo smaltimento sostenibile e il riciclo dei rifiuti. Anche qualora questo fosse effettivamente possibile, dovremmo essere in grado di calcolare la quota di responsabilità di ciascuno in ragione di alcuni criteri, quali la percentuale di partecipazione al dolo, in prima istanza dal punto di vista quantitativo⁶¹.

Ammessa la possibilità di una simile serie di operazioni, che inevitabilmente si farebbero più complesse appena si uscisse dal tracciato della situazione standard, ci mancherebbe sempre qualcosa di determinante per la comprensione del nostro oggetto. Dinnanzi ad esperienze d'ingiustizia contestuali, le pratiche sociali lasciano emergere le pratiche singolari su cui si costituiscono, non senza aggiungere un che di nuovo, che non

⁶¹ Per ovvie ragioni siamo costretti a tralasciare del tutto una questione che, invece, andrebbe affrontata filosoficamente con una certa urgenza: quella della *privacy* e della legittimità di sistemi di sorveglianza costante. La questione è importante perché chiama in causa la forma di vita umana e il modo in cui questa vive nel suo ambiente: si pensi alla centralità che sta assumendo, nei maggiori progetti di *smart cities*, la nozione di rilevamento costante delle informazioni – e i dispositivi ad essa connessi –, di cui la sorveglianza è condizione.

è ottenibile per mera giustapposizione di contenuti d'azione singolari: la dimensione sociale, appunto. Emerge qui, nuovamente, una forma di responsabilità che non è meramente legale. Escludendo le persone che hanno effettivamente contribuito compiendo il crimine oppure evitando di denunciarlo alle autorità competenti, tutti i componenti del corpo sociale vengono chiamati in causa quanto alla loro responsabilità. Il passaggio dalla dimensione puramente singolare a quella sociale fa sì che ciascuno sia coinvolto nelle pratiche sociali dell'ambiente in cui vive. Il ritiro dagli spazi in cui si producono i significati e i discorsi sociali – tra cui quello della necessità di rispettare, anche al di là della punizione legalmente fissata, i protocolli della raccolta differenziata, per il bene della comunità – richiede di essere giustificato, poiché comporta una rinuncia al legame sociale.

Per quanto la nozione di responsabilità sia problematica, non prenderla in considerazione impedirebbe un discorso concreto circa la giustizia. Inoltre, tale nozione non può che essere chiamata in causa in senso sociale, poiché la giustizia è strutturalmente – per dirla nella prospettiva di Aristotele⁶² – rivolta all'alterità, i rapporti con la quale hanno un respiro e una valenza sociale, anche solo per il fatto che accadono in contesti – che non sono ininfluenti – socialmente determinati. La dimensione sociale è indispensabile affinché possa darsi un discorso morale e, dunque, anche un discorso filosofico che abbia attenzioni etico-politiche: la struttura del giudizio morale richiede di partecipare alla dinamica di produzione dei significati, che è una dinamica sociale. Per così dire, se non partecipassimo al contesto in cui le forme di vita si incontrano, non potremmo attingere a quel bacino di significazione che ci permette di dialogare a proposito dei costumi o delle coordinate entro cui si articolano le diverse forme di vita. Nel caso specifico della responsabilità, quando si convocasse qualcuno a rispondere delle proprie azioni, non ci si potrebbe esimere dal partecipare alla medesima dinamica, dunque dal mostrare i titoli con cui si avanza la richiesta e, in tal senso, mostrando di rispondere a propria volta delle azioni di cui si è agenti.

Tiriamo le fila del discorso, esplicitando i guadagni sin qui ottenuti, per poter fare un ulteriore passo in avanti: l'esperienza dell'ingiustizia ci provoca alla ricostruzione di senso, poiché il negativo che attraversa la nostra esperienza richiede di essere giustificato. Tale ricostruzione passa anzitutto attraverso un'interrogazione sulla responsabilità e sulla distribuzione di quest'ultima. L'ingiustizia, dunque, non tollera di essere considerata

⁶² Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* V, 1129b 26-34.

in maniera assoluta, poiché mostra di essere vitalmente legata all'alterità, incarnata in varie forme: la vittima dell'ingiustizia, il contesto in cui essa stessa è perpetrata e trova significazione, le persone che partecipano a tale contesto. Questo schema, per quanto delineato velocemente, tiene insieme gli elementi principali che abbiamo sin qui ottenuto confrontandoci con diverse prospettive filosofiche. Ad uno sguardo attento, inoltre, apparirà come esso ricalchi una delle figure più interessanti e, per certo verso, controverse, della storia del pensiero occidentale: la teodicea.

Ripercorrere i passi principali della teodicea agostiniana ci permetterà di comprendere in che modo Agostino riesce a calibrare in senso trascendentale l'esperienza e la nozione di ingiustizia, grazie alla mediazione della figura dell'ordine. Ad un primo livello, infatti, potremo dire che, secondo Agostino, è giusto ciò che accade secondo un ordine, una *ratio*, una misura. Occorrerà dunque dire qualcosa di più a proposito di quest'ordine e vedere se tale misura sia da intendersi come interna all'ordine – dunque intrinseca alle determinazioni del reale a cui essa stessa si rivolge – oppure estrinseca – e quindi imposta in certo senso alla realtà. In questo inquadramento, sarà possibile cogliere i due sensi principali in cui Agostino pensa la giustizia: quello distributivo e quello relazionale.

Capitolo 2. Male e ingiustizia: Il *De ordine* di Agostino

Con la parola 'teodicea' si è soliti indicare la risposta filosofica al problema del male, posto con uno specifico riferimento alla giustizia di Dio. Se è vero che la parola nasce con Leibniz, essa si riferisce ad una serie di operazioni filosofiche diverse tra loro, anche di molto. Basti pensare alla differenza tra Ireneo e Agostino, ai quali si possono ricondurre le due principali vie per impostare il problema del male: il primo dà luogo ad una teodicea che parte dalla constatazione della sostanzialità del male; il secondo, invece, ne riconosce la realtà solo in quanto privazione di un positivo, alla cui costituzione non partecipa, né di fatto, né di diritto⁶³. Abbiamo qui anticipato il cuore della riflessione agostiniana a proposito del male, che è opportuno approfondire: quello del male è un problema centrale nella filosofia di Agostino, per almeno due ragioni, l'una teoretica e l'altra filologica. Teoreticamente, è riflettendo a proposito del male che ci si chiede in che modo l'esperienza possa essere attraversata dal negativo, senza esserne sopraffatta: è il momento in cui si indaga il senso dell'esperienza e le condizioni di possibilità che ci consentono di rintracciare un ordine razionale nelle cose umane, di ricostruirne il senso. Dal punto di vista filologico, è possibile riferirsi alla riflessione agostiniana sul male per ricostruire le coordinate generali del pensiero di questo autore, cogliendone lo sviluppo e la maturazione, senza sacrificarne la coerenza e l'unità di fondo. Dal punto di vista della storia delle idee, *ex parte ante*, lungo questa traccia è possibile rinvenire le fonti principali del pensiero agostiniano; *ex parte post*, tale problematica consente di provare a misurare l'importanza di Agostino per la storia del pensiero occidentale, senza perciò ridurlo all' 'agostinismo' di pensatori quali Lutero, Giansenio, Pascal⁶⁴.

La teodicea agostiniana è un'operazione filosofica che si sviluppa pienamente nel serrato, aspro confronto che Agostino intrattiene con il Manicheismo, di cui egli era stato notoriamente seguace fino ai vent'anni. Essa è tuttavia preparata nell'opera che è stata giustamente definita la «tavola di Mendeleev»⁶⁵ agostiniana: il *De ordine*. Composto tra il 386 e il 387, essa è parte dei cosiddetti 'dialoghi di Cassiciacum', località che oggi si suole

⁶³ Sul riconoscimento di questi due autori come dei padri dei due principali modi di pensare il problema del male, cfr. J. Hick, *Evil and the God of Love*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2010 (I ed. 1966).

⁶⁴ Per una simile operazione filologica è utile confrontarsi con la teoria agostiniana della Grazia, strettamente connessa a quella del male. Su questo punto, cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino. Emeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia. Torneremo più avanti su questo tema, quando ci soffermeremo sulla libertà d'arbitrio, nozione cruciale per l'antropologia filosofica agostiniana.

⁶⁵ Cfr. V. Pacioli, "Ordine", in L. Alici, A. Pieretti (cur.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*.

identificare con Cassago Brianza (in provincia di Lecco), dove Agostino si era in ritirato in quel periodo con alcuni amici, presso la villa del grammatico Verecondio. Si tratta di un gruppo di opere fondamentali, che anticipa molti dei temi che saranno sviluppati successivamente da Agostino. Queste opere presentano delle peculiarità stilistiche che sono indicatrici di un metodo filosofico preciso: il carattere "scenico" di questi dialoghi è giustificato dall'andamento maieutico dell'argomentazione e, per questa ragione, una ricostruzione precisa degli argomenti agostiniani non può non seguire i diversi momenti dell'interlocuzione tra Agostino e i suoi allievi⁶⁶.

Nel primo Libro del *De ordine*, il problema della teodicea è posto in una forma specifica, di carattere anzitutto epistemologico: la possibilità di riconoscere, da parte della razionalità umana, la struttura dell'essere e, dunque, l'ordine fondamentale della realtà è messa in questione dall'esperienza del male, che segna inevitabilmente la nostra esistenza. In particolare, risulta problematico comprendere «come sia possibile che Dio si prenda cura delle cose umane, e che sia così diffusa tanta perversione delle azioni umane dal fine»⁶⁷. Dalla constatazione di tale difficoltà, parrebbe logico dedurre o (a) che Dio non giunge provvidenzialmente alle ultime manifestazioni dell'essere o (b) che tutti i mali dipendono dalla volontà di Dio. A ben vedere, secondo Agostino, entrambe le ipotesi sono da scartare:

Entrambe empie, ma soprattutto la seconda. Sebbene credere che un qualche ente possa essere da Dio abbandonato sia segno d'ignoranza e pericolosissimo per l'anima, tuttavia nessuno tra gli uomini ha imputato a qualcuno la colpa di non poter fare qualcosa; il rimprovero di negligenza è infatti molto più tollerato di quello di malizia e di crudeltà. E quindi il pensiero umano, non dimentico della *pietas*, è come costretto ad ammettere o che le cose del mondo non possono essere amministrate dal divino, o che sono da lui stesso neglette e disdegnate, piuttosto che governate, così che ogni lamentela contro Dio risulti mite e non meritevole di biasimo⁶⁸.

⁶⁶ Per considerazioni più puntuali sullo stile e sulla genesi non solo del *De Ordine* ma anche degli altri dialoghi agostiniani – *Contra Academicos*, *De beata vita*, *Soliloquia*, *De immortalitate animae*, *De quantitate animae*, *De libero arbitrio*, *De musica* e *De magistro* –, rimandiamo all'introduzione di G. Catapano al volume, da lui curato, Agostino, *Tutti i Dialoghi*, Bompiani, Milano 2006.

⁶⁷ «*Quomodo fiat ut et Deus humana curet, et tanta in humanis rebus perversitas usquequaque diffusa sit*» (*De ordine* I, 1.1).

⁶⁸ «*Utrumque impium, sed magis posterius. Quamquam enim desertum Deo quidquam credere, cum imperitissimum, tum etiam periculosissimum animo sit; tamen in ipsi hominibus nemo quemquam non potuisse aliquid criminatus est: negegntiae vero vituperatio multo est quam malitiae crudelitatisque purgatior. Itaque velut compellitur ratio tenere non immemor pietatis, aut ista terrena non posse a divinis administrari, aut negligi atque contemni potius quam ita gubernari, ut mnis de Deo sit mitis atque inculpanda conquestio*» (*ibidem*).

L'affermazione di Agostino per cui sarebbe blasfemo pensare che un qualche ente sia abbandonato da Dio è ben lungi dall'aver una risonanza soltanto teologica, poiché tiene in nuce una mossa che sarà sviluppata successivamente: ovverosia l'idea per cui se si contempla la possibilità di un abbandono di una qualsiasi determinazione del reale, allora non si sta veramente ragionando attorno all'Assoluto ma ad un altro ente, che patisca la finitudine. In questo caso, per il principio che *ex falso quodlibet*, l'argomentazione risulterebbe viziata dal modo errato di intendere ciò a cui essa si rivolge. Il problema va dunque riformulato, ancora in maniera dilemmatica: o il divino non è in grado di indirizzare al fine le azioni degli umani, oppure il malgoverno dei fenomeni del mondo è piuttosto dovuto all'incuria dell'umanità. Neppure a questo punto, tuttavia, il problema ha abbandonato un certo grado di paradossalità: si ammetta pure che Dio si curi delle più piccole determinazioni del reale, le quali non possono essere affidate al caso, poiché la loro meccanica mostra un ordine intrinseco che non può non avere un autore⁶⁹; si dovrà affermare, a questo punto, che le vicende degli uomini sono neglette e abbandonate alla loro finitudine e miseria dallo stesso Dio che si occupa, d'altro canto, della disposizione ordinata del più piccolo degli animali. Affinché la paradossalità dell'ipotesi non abbia la meglio sulla ragione, impedendone la ricerca, occorre liberarsi della pregiudiziale proiezione di sé e dei propri limiti sulla realtà, da parte dell'intelligenza finita: coloro i quali ritengono che le avversità a cui l'umanità va incontro nel corso della sua esistenza siano in grado di destabilizzare l'ordine universale, sono come coloro i quali non vedono che una tessera alla volta del mosaico e rimproverano all'artista di averle maldisposte⁷⁰. «La causa principale di questo errore è che l'uomo è ignoto a se stesso»⁷¹ e deve ritirarsi dalla pluralità dei fenomeni, raccogliersi spiritualmente e meditare. La meditazione filosofica qui proposta può essere letta come un esercizio spirituale, nel senso più autentico che si possa conferire a questa locuzione: riflessione circa la propria esistenza e circa le condizioni di possibilità del darsi di quest'ultima nel complesso quadro

⁶⁹ Quanto qui è solo accennato verrà ripreso e approfondito da Agostino nelle *Confessiones*, dove verrà messa a punto quella che si può definire la via dal fenomeno a Dio per esplicitazione delle condizioni di possibilità del fenomeno, ovverosia quel modo di attestazione dell'Assoluto che passa per il riconoscimento di un ordine intrinseco delle cose del mondo, dalle più piccole al più grande, e al complesso sistema in cui esse sono coinvolte.

⁷⁰ Cfr. *De ordine* I. 1.2.

⁷¹ «*Cuius erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus*» (*De ordine* I, 1.3).

del reale⁷². Il punto merita di essere approfondito perché ciò a cui Agostino sta invitando Zenobio – dedicatario dell'opera – consiste in un ricentramento della persona umana rispetto alla molteplicità dei fenomeni che ne attraversano l'orizzonte: così come gli infiniti punti della circonferenza hanno senso in relazione al centro di questa, allo stesso modo l'avvicinarsi dei fenomeni è vitalmente connesso alla persona che di essi fa esperienza⁷³. L'essere posto fuori di sé si può tradurre nella postura di un pensiero che prescinda dall'orizzonte dell'esperienza, mancando dunque di ogni concretezza. Evidentemente, il metodo di Agostino non è privo di accortezze fenomenologiche: rientrando in se stessa, la persona in ricerca ha l'opportunità di abbandonare progressivamente tutti i pregiudizi che ha a proposito delle cose del mondo⁷⁴.

È appunto una simile occasione di raccoglimento a sospingere Agostino a riflettere a proposito dell'ordine: nottetempo la sua attenzione è attratta dal rumore prodotto dalle acque che scorrevano nei pressi delle terme. In che modo è possibile – si chiede Agostino – che «la medesima acqua scorrendo sulle pietre del greto dia un suono ora più distinto, ora più soffocato»⁷⁵; e il cambio di rumore non è attribuibile al passaggio di qualcuno, data l'ora tarda? Una prima risposta, che mette in moto le dinamiche argomentative del dialogo, giunge da Licenzio, uno degli amici con cui Agostino era in ritiro presso *Cassiciacum*, anch'egli desto nel cuore della notte – come si rivelerà essere anche il terzo personaggio coinvolto nel dialogo: l'amico Trigezio. Secondo il giovane poeta, le variazioni del rumore prodotto dall'acqua corrente potrebbero essere causate dalla presenza di fogliame che, caduto sul greto del fiume, opponga resistenza alle acque. Agostino accetta l'ipotesi di Licenzio, poiché non ha una risposta migliore né ragioni per dubitare della spiegazione offertagli dall'amico che, dopo aver formulato la sua risposta, si dice sorpreso della meraviglia che aveva attratto Agostino verso una questione di tal fatta, per lo più nel

⁷² Alla figura degli 'esercizi spirituali', resa celebre dal lavoro di Hadot sulla filosofia antica, occorre riconoscere un'importanza anzitutto teoretica. Si tratterebbe, altrimenti, di una mera tecnica dello spirito per allontanarsi dalla molteplicità. Anche gli eventuali risvolti pratici nella vita del filosofo che si dedichi a tale esercizio sono resi possibili dal fatto che questi ha noto il suo essere radicato nell'essere e nella realtà. Da questo guadagno, a seconda dell'inclinazione e della scuola filosofica, si possono raggiungere posizioni molto diverse tra loro, come quella stoica e quella epicurea. (Cfr. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 1981).

⁷³ La metafora del centro è eloquente circa la formazione di Agostino che, oltre alla retorica e alla grammatica, comprendeva certamente anche la matematica. Il dato è confermato, oltre che dal respiro generale del *De ordine*, dalle riflessioni che Agostino dedica al tempo in *Confessiones* XI, all'armonia e al numero nel *De musica*.

⁷⁴ «*Quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas vitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt aut liberalibus medicant disciplinis*» (*De ordine* I, 1.3).

⁷⁵ «*Quod nunc clarius nunc pressius eadem aqua strepebat silicibus irruens*» (*De ordine* I, 3.36).

cuore della notte. Per il filosofo di Ippona, che dichiara qui di perseguire volontariamente la via della maieutica⁷⁶ con i discepoli della sua scuola, questa è l'occasione per mettere alla prova Licenzio, a cui rimprovera più volte una vocazione smisurata per la poesia, che teme possa distrarlo dalla ricerca della verità. «Ma da dove – scrive Agostino – solitamente sorgono la meraviglia e ciò che è la madre di tale imperfezione, se non da un avvenimento insolito, fuori dell'apparente ordine delle cause?»⁷⁷. A tale domanda, il giovane Licenzio risponde avanzando una tesi le cui implicazioni più profonde, com'è evidente dalle battute che scambia con Agostino, egli ancora non domina: si tratta di una tesi radicale, secondo la quale «nulla avviene al di fuori dell'ordine»⁷⁸.

La radicalità della tesi proposta da Licenzio induce lo scolarca a mettere alla prova la tenuta dell'argomentazione dell'allievo che, dopo alcune resistenze, accetta di dedicarsi a quella «indemolibile casa» che è la filosofia, corroborando l'intento con un'importante dichiarazione di metodo, che lascia intendere la serietà dell'impegno filosofico di Agostino e degli amici coinvolti in quell'esperienza di ritiro. Afferma dunque Licenzio:

Se non ti dispiace e se credi che così si debba fare, chiedi quel che vuoi: difenderò, per quanto posso, l'ordine delle cose e dimostrerò che nulla può accadere al di fuori dell'ordine. Ne ho lo spirito talmente imbevuto e impregnato che anche se in questa discussione qualcuno dovesse vincermi, non lo attribuirei a qualche casualità ma all'ordine delle cose. Non la verità, infatti, ma Licenzio sarebbe vinto⁷⁹.

È ora evidente che il ricentramento della persona – a cui Agostino invitava nelle considerazioni iniziali del primo Libro – ha un carattere essenzialmente teoretico e riguarda il rapporto della persona con la verità, che vede in prima battuta la rinuncia, da parte dell'intelligenza finita, di far coincidere con lei stessa la verità. Filosoficamente indagata, la verità risulta costituire il campo dell'esperienza e, perciò stesso, risulta non irraggiungibile di diritto per gli esseri umani, che si trovano piuttosto distanziati *de facto* dal coglimento della pienezza dell'essere, anzitutto poiché ne misconoscono la struttura.

⁷⁶ Cfr. *De ordine* I, 3.8.

⁷⁷ «Unde enim solet, inquam, oboriri admiratio, aut quae huius vitii mater est, nisi res insolita praeter manifestum causarum ordinem?» (*ibidem*).

⁷⁸ «Praeter ordinem nihil mihi fieri videtur» (*ibidem*).

⁷⁹ «Si tibi molestum non est atque id fieri debere aritraris, roga quod vis: defendam, quantum possum, ordinem rerum nihilque praeter ordinem fieri posse asseram. Tantum enim eum animo imbibi atque hausi, ut etiamsi me quisquam in hac disputatione superarit, etiam hoc nulli temeritati, sed rerum ordini tribuam. Neque enim res ipsa, sed Licentius superabitur» (*De ordine* I, 3.9).

A questo punto, il dialogo può rivolgersi al suo cuore tematico: l'ordine razionale delle cose.

2.1 Perché i fenomeni della natura rimandano ad un ordine?

La prima domanda che Agostino rivolge all'amico Licenzio, appena riconquistato all'argomentazione filosofica, è perché si debbano ricondurre anche i fenomeni naturali più semplici – come lo scorrere dell'acqua di un ruscello – ad un ordine razionale, e non si possa affermare che essi accadano casualmente, senz'altra ragione che non sia la contingenza del loro accadere. Si potrebbe infatti sostenere che il solo ordine ravvisabile nei fenomeni naturali sia frutto dell'azione umana, che entra in relazione con l'ambiente in cui vive, anzitutto ordinandone le determinazioni al fine di usufruirne per il soddisfacimento dei propri bisogni. La risposta di Licenzio è netta: non v'è spazio per la mera casualità, se essa è sinonimo di mancanza di cause; poiché, se è vero che la serie delle cause di un determinato fenomeno può non essere dominabile dall'intelligenza umana, è in certo modo noto al pensiero il principio per cui ogni cosa accade come l'effetto di una causa. Dal riconoscimento della complessità dell'ordine razionale – e, dunque, della realtà che esso innerva – e dall'affermazione secondo necessità per cui non v'è nulla, tra i fenomeni di cui facciamo esperienza, che si dia senza una causa, siamo legittimati a dedurre che l'ordine della natura non sempre appare con chiarezza. La cautela epistemologica di cui Agostino si fa qui portatore assume immediatamente la fisionomia di un investimento in favore della razionalità umana, a cui è evidentemente affidato il compito di ricostruire un ordine che essa non sempre riesce a cogliere nella sua più profonda articolazione. Tale limite è costitutivo della forma della conoscenza finita e non si caratterizza, a ben vedere, come una privazione: ciò appare evidente, non appena si rivolga lo sguardo al modo in cui intenzioniamo i fenomeni del mondo.

L'intenzionalità è la figura chiave per intendere il nostro rapporto con gli oggetti della nostra conoscenza, e chiama in causa la visione strutturale del mondo – su cui ci siamo soffermati in apertura –, la quale offre le coordinate di tale rapporto che si dà, anzitutto, nella forma della percezione. Senza la figura dell'intenzionalità, si potrebbe pensare alle dinamiche della percezione in un senso meramente passivo per la soggettività: ad essa si farebbero presenti, di volta in volta, i fenomeni del mondo. La nostra capacità di percepire, invece, dice anzitutto della nostra apertura su qualcosa

d'altro che non siamo noi stessi; di più: dice della nostra apertura su un'alterità in forza della quale ci avviamo ad essere noi stessi. Nello specifico, il mondo fisico – inteso come luogo potenziale della nostra esperienza – è una delle forme di quest'alterità con cui entriamo in una relazione vitale. Il modo di tale relazione è appunto l'intenzionalità, ciò a cui la Scolastica imparò a fare riferimento, mettendo a frutto un'eredità chiaramente aristotelica, con la locuzione *adaequatio rei et intellectus*. È appunto Aristotele il primo ad aver messo di fatto a tema il carattere intenzionale della conoscenza, nel III Libro del *De Anima*, in cui descrive la dinamica gnoseologica nelle forme di una relazione tra l'intelligenza e l'oggetto da questa messa a tema. Più precisamente va detto che, secondo lo Stagirita, la relazione tra questi due termini è di progressiva identificazione e, nel momento in cui entrambi si realizzano, tra questi v'è identità nell'atto di conoscenza. La differenziazione tra identificazione e identità potrebbe essere letta come un cavillo pretestuoso. Si rivela invece necessaria, poiché permette d'intendere meglio il funzionamento della conoscenza, indagata secondo un'impostazione aristotelica; e, simultaneamente, di liberarsi di alcune ingenuità che pure potrebbero fare capolino, quando si pensi la teoria della conoscenza come corrispondenza tra pensiero e cosa. È già Aristotele a confortare una simile interpretazione, quando avverte della differenza tra l'essere del conoscente e quello del conosciuto, ovverosia quando conserva la differenza che separa ogni individuato dagli altri: se tale distanza non vi fosse, infatti, non vi sarebbe neppure lo spazio per la relazione, non solo di tipo conoscitivo. Due cose talmente prossime da risultare il medesimo, cessano di essere due cose distinte e finiscono per il collassare l'una sull'altra⁸⁰.

Facendo valere un'analogia tra la percezione e la conoscenza intellettuale in senso ampio, Aristotele afferma che tra il percipiente e il percepito c'è identità nel momento in cui entrambi sono in atto. Essi sono uno in tanto in quanto si realizzano in atto come percipiente e come percepito, e non in assoluto, per almeno tre ragioni: (1) la persona non è solo senziente, non tollera cioè di essere ridotta ad una sola delle sue facoltà; (2) non

⁸⁰ La difficoltà di pensare la distinzione dei finiti coinvolti nella relazione di conoscenza, senza sacrificare l'uno o l'altro, ha una rilevanza notevole per la storia del pensiero filosofico: la preponderanza del soggetto sull'oggetto è il rischio del pensiero moderno, che pure ha il grande merito di aver posto la questione del soggetto e del modo della sua conoscenza con rinnovato vigore, senza però l'adeguato riguardo nei confronti del fenomeno conosciuto, il cui senso risulta essere estremamente dipendente dal soggetto, come se da quest'ultimo dipendesse, fondamentalmente, la posizione stessa dell'oggetto, la sua sussistenza come determinazione reale nel mondo. A tale posizione fa il controcanto un iper-oggettivismo che smarrisce l'importanza dello sguardo, affinché una certa cosa possa essere eletta oggetto di conoscenza, come se il soggetto fosse sistematicamente da rimuovere in favore della piena oggettività.

attua sempre le sue facoltà, anche quelle sensibili; (3) non coglie, col medesimo atto di percezione, tutti i contenuti che può mettere a tema. La medesima dinamica è vissuta dalla facoltà intellettuale dell'anima che, dal canto suo, non sarà in assoluto identica all'oggetto d'intellezione perché: (1) la persona non è solo intelligente; (2) non lo è sempre; (3) non coglie, con il medesimo atto d'intellezione, tutti gli oggetti intelligibili. Lungi dall'essere una privazione, questa impossibilità è invece l'epifenomeno – negativo, certo – della plasticità della forma di vita umana e delle sue facoltà, ovvero della sua apertura sull'infinito trascendentale. Se è vero che l'«anima è in qualche maniera tutte le cose»⁸¹, allora la sua plasticità è anzitutto adeguata alla datità, all'offerta che la realtà fa di sé.

Dinnanzi ai fenomeni del mondo e alla loro complessità, si palesa nell'umano la possibilità di una conoscenza parziale: nel caso specifico dell'ordine naturale, della serie di cause per cui un certo fenomeno accade con una determinata configurazione spazio-temporale, va riconosciuto che esso non sempre appare. Anche quanto all'utilità che le determinazioni della realtà hanno per l'umano, va riconosciuto che essa appare non tanto immediatamente, quanto come il frutto di un'invenzione, ovverosia – letteralmente – di una scoperta. La necessità di intraprendere la via dell'indagine, tuttavia, non squalifica l'affermazione per cui tutto accade per una causa. A questo punto del *De ordine*, il giovane Licenzio afferma addirittura che sarebbe capzioso e tipico di un «importuno problematizzatore»⁸² chiedere che si mostri con esattezza la serie di cause di ogni fenomeno, ovverosia il modo in cui tale fenomeno rientra in quest'ordine di cui si è in cerca. Si dovrebbe piuttosto tentare di esibire prova della possibilità che un qualsivoglia fenomeno possa accadere senza una causa – sia pure essa oscura. Di più, l'oscurità delle cause è presentata da Agostino – che, giova ricordarlo, sta maieuticamente mettendo alla prova la consapevolezza di Licenzio – come motore della riflessione: «E tu non vedi (userò a tal scopo un esempio simile al tuo) che foglie portate dal vento e trascinate sulle acque fanno una certa resistenza nel ruscello che scorre e fanno così riflettere gli uomini sulla legge razionale?»⁸³. È grazie all'apparente straordinarietà di un fenomeno piuttosto ordinario, le cui cause erano però sconosciute ad Agostino, che questi ha potuto avviare un dialogo maieutico con il giovane Licenzio. È opportuno qui esplicitare che la maieutica

⁸¹ Aristotele, *De anima* III, 431b 21.

⁸² *De ordine* I, 5.11.

⁸³ «An non vides (tuo enim simili utar libentius) illa ipsa folia quae feruntur ventis, quae undis innatant, resistere aliquantum praecipitanti se flumini et de rerum ordine homines commonere, si tamen hoc quod abs te defenditur verum est?» (*De ordine* I, 5.13).

agostiniana, se per un verso è improntata alla didattica, per l'altro non squalifica l'ipotesi di un'inversione dei ruoli: «anche coloro che sono profani a simili studi possono insegnare qualche cosa quando si sentono legati, per così dire, dalle catene del dialogo ad una comunità di persone che discutono. E quel qualche cosa e niente non è la medesima cosa»⁸⁴.

2.2 L'ordine tiene in sé l'errore e il male?

L'impostazione maieutica agostiniana ha delle implicazioni non solo per Licenzio, il quale si trova guidato nel confronto con le questioni fondamentali della filosofia; ma anche per lo scolarca Agostino, che pure si trova, per certo verso, incatenato dai vincoli dell'argomentazione e costretto e non lasciare intentata alcuna via per sondare la profondità con cui l'allievo ha compreso che nulla accade al di fuori dell'ordine razionale – e dunque per sondare la tenuta della tesi stessa. Pertanto, Agostino incalza di nuovo il giovane Licenzio domandandogli se l'ordine che egli sostiene essere incontrovertibile sia cosa buona o cattiva. La risposta del giovane sembra, sulle prime, un tentativo di smarcarsi rispetto al problema posto dal nostro autore: «non hai posto la domanda in modo che possa rispondere uno o l'altro. Osservo, infatti, che si dà qualche cosa di mezzo. Dunque per me l'ordine non è né buono né cattivo»⁸⁵. Lungi dall'essere un'evasione dal problema, l'affermazione di Licenzio è piuttosto l'inizio della sua posizione, libera dai pregiudizi che avrebbero potuto viziare l'argomentazione. I principali pregiudizi che si possono enucleare dal corpo del testo sono tre: (1) lo sguardo 'poetico' più che 'filosofico' a cui Licenzio sembra indulgere; (2) la posizione scettica per cui non si può conoscere la verità; (3) la pretesa di conoscere ogni determinazione del reale e la serie delle cause relative. Su di essi, vale la pena di soffermarsi, pur se brevemente, per intendere la strategia agostiniana.

Agostino rimprovera più volte il giovane Licenzio di essere più interessato a scalare le vette dell'Elicona che a raggiungere le vette, ben più alte, a cui la filosofia

⁸⁴ «*Sed tamen alii quoque multum sepositi ab huiusmodi studiis docere aliquid possunt, cum disserentium societati quasi vinculis interrogationum coarctantur. Idem autem aliquid non est nihil*» (*Ibidem*). Il passo è interessante anche dal punto di vista della storia del pensiero, poiché Agostino adotta qui un modulo tipico dello stoicismo e, in particolare, dello stoicismo romano di Seneca: la persona dedita alla filosofia non possiede *hic et nunc* la verità; è piuttosto *proficiens* lungo la via dell'apodissi, per acquisire consapevolezza di ciò di cui ha appercezione, sondando la tenuta dei propri ragionati convincimenti. La conoscenza di Seneca da parte di Agostino è testimoniata da un altro luogo della sua opera, in cui il nostro autore cita un testo a noi non pervenuto del filosofo di Cordova, il *De superstitione* (cfr. *De civitate Dei* VI, 11). Una somiglianza d'intonazione, questa, che non ci autorizza a pensare ad un più stretto rapporto tra i due autori: sull'opportunità di mitigare l'entusiasmo con cui si sono ravvisate somiglianze stilistiche tra i due autori, cfr. A. Traina, *Lo stile drammatico del filosofo Seneca*, Pàtron, Bologna 1987.

⁸⁵ «*Non, inquit, sic rogasti, ut unum de duobus queam respondere. Video hic enim quamdam medietatem. Nam ordo mihi nec bonum nec malum videtur*» (*De ordine* I, 6.15).

potrebbe condurlo⁸⁶. Come emergerà chiaramente nel corso del dialogo, Agostino non sta squalificando la poesia; egli sta piuttosto indicando a Licenzio una via che, oltre all'intuizione del trascendente, può offrire la consapevolezza di ciò che si può conoscere, secondo la misura della nostra esistenza finita – dunque secondo l'ordine razionale –, se solo non si disprezza la fatica dell'argomentazione. Appunto a tale fatica Agostino spinge il giovane allievo, rispettando i guadagni che questi, di volta in volta, ottiene e, in generale, le posizioni che questi assume⁸⁷. Se la poesia fosse di per sé da squalificare, perché cattiva, si avrebbe l'imbarazzo o di ammettere che essa non accade all'interno dell'ordine razionale, o che l'ordine razionale comprende il male. È proprio questo il punto su cui Agostino invita il giovane a riflettere, chiedendogli se sappia definire che cosa sia contrario all'ordine razionale, posto che non gli pare che esso possa dirsi buono o cattivo. «Nulla [...] – risponde Licenzio –. Infatti come può qualcosa essere contrario a ciò che tutto possiede, tutto governa? Infatti ciò che sarà contrario all'ordine dovrà esserne certamente fuori. Ora, noto che nulla accade al di fuori dell'ordine. Nulla, dunque, va ritenuto contrario all'ordine»⁸⁸. L'affermazione per cui nulla accade fuori dell'ordine suscita la reazione di Trigezio, altro componente di questa prima scuola agostiniana, il quale ribatte chiedendo se, a questo punto, anche l'errore sia da ritenersi pienamente appartenente all'ordine razionale oppure no. Licenzio risponde coerentemente con quanto sino ad allora sostenuto, affermando che anche l'errore, come tutto ciò che può ambire ad avere una qualche consistenza, tutto ciò che può accadere, è da concepirsi come inserito vitalmente nell'ordine razionale. L'errore, d'altro canto, è da dirsi non contrario all'ordine per altri due motivi: anzitutto perché senza ragione non si dà neppure l'errore, essendo quest'ultimo una stortura del pensiero, del linguaggio e in generale della prassi rispetto all'ordine razionale; in secondo luogo perché anche l'errore scaturisce da una sua causa, non accade dal nulla e dà vita ad altro da sé, accadendo: «dal momento che non è al di fuori dell'ordine, non può essere detto contrario all'ordine»⁸⁹.

⁸⁶ «Bene, dissi, bene,; proprio bene hai compreso molto, molto in alto ti sei lanciato: credimi, di un bel tratto va al di sopra dell'Elicona, alla cui vetta ti sforzi di arrivare come se fosse il cielo» *«Bene, inquam, bene; sed prorsus bene multum sensisti, multum ausus es: hoc mihi crede; longo interballo transcendis Heliconem, ad cuius verticem tamquam ad coelum pervenire conaris.»* (ivi, 3.8).

⁸⁷ Le critiche che Agostino propone a Licenzio sono tutte *ab intra*, coerentemente con il tono maieutico della sua operazione filosofica.

⁸⁸ «Nihil [...]. Nam quomodo esse contrarium quidquam potest ei rei quae totum occupavit, totum obtinuit? Quod enim erit ordini contrarium necesse erit esse praeter ordinem. Nihil autem esse praeter ordinem video. Nihil igitur ordini oportet putare esse contrarium» (ivi I, 6. 15).

⁸⁹ «Quamobrem quo extra ordinem non est, eo non potest ordini esse contrarius» (ibidem).

Non senza difficoltà, Licenzio arriva a riformulare la sua tesi con una radicalità maggiore, pur senza essere ancora in grado di argomentarla⁹⁰: ciò che il giovane intuisce è che, al pari dell'errore, anche il bene e il male sono parte di tale ordine razionale. È ancora Trigezio a parlare *in persona diaboli*, accusando Licenzio di essersi allontanato – e di molto – dall'ordine di cui pure diceva di essere in cerca:

Mi sembra assurdo quel che dici, Licenzio, e chiaramente lontano dalla verità; ma per piacere lasciami dire un po' e non erompere in esclamazioni [...]. Magari non avessi deviato dall'ordine che difendi, non avresti tanta incuria (e parlo con moderazione) verso Dio. Cosa si può dire, infatti, di più empio, che anche il male è contenuto nell'ordine?⁹¹

Lo sconcerto di Trigezio è presto spiegato: se anche il male è parte dell'ordine razionale, allora si deve giungere a dire, logicamente, che Dio ama il male, poiché è da Dio amata e voluta la legge razionale di cui il male sarebbe in ipotesi uno dei contenuti. Amando e volendo l'ordine, Dio amerebbe e vorrebbe il male. Il giovane Licenzio risponde articolando il punto e proponendo alcune distinzioni di rispetto, importanti affinché l'argomentazione non si arresti dinnanzi alla paradossalità del risultato raggiunto. Non si può dire, infatti, che Dio voglia il male poiché ciò sarebbe davvero contrario all'ordine razionale, volendo il quale Dio non vuole il male. Eppure, il male sembra essere in qualche modo vitalmente connesso all'ordine razionale delle cose, poiché quest'ultimo si fonda sul principio – razionale e di Fede allo stesso tempo – *bonum faciendum, malum vitandum*⁹². La chiave di volta dell'argomentazione è qui offerta dalla figura della *sinderesi*, ovvero sia dalla capacità della coscienza di avere appercezione dei principi primi nell'ordine della prassi. La declinazione di questa figura come *habitus* della forma di vita umana a perseguire il bene e ad evitare il male è canonicamente riferita a Tommaso d'Aquino⁹³, che fa valere un'analogia forte tra la dinamica della conoscenza dei primi principi ontologici e di quelli della prassi: come *l'intellectus* è la strutturale apertura alla conoscenza dell'implesso dei principi primi – PNC, PDI, PTE –, allo stesso modo la *sinderesi* dice

⁹⁰ *De Ordine* I, 6.16 testimonia della difficoltà, da parte di Licenzio, di amministrare il contenuto delle sue tesi, anzitutto perché non sa come esporlo adeguatamente, senza dare adito a fraintendimenti o critiche inopportune o, peggio ancora, senza confondere i suoi compagni.

⁹¹ «*Absurdum, inquit, mihi videtur, Licenti, et plane alienum a veritate quod dicis; sed quaeso patiare me paulum, ne proturbes clamitando. [...] Utinam, inquit, ab eo quem defendis ordine devius non sis, non tanta in Deum feraris (ut mitius loquar) incuria. Quod enim potuit dici magis impium, quam etiam male ordine contineri?*» (*De ordine* I, 6.17).

⁹² La formula non è tratta dalla lettera agostiniana ma ne rappresenta efficacemente il senso.

⁹³ Cfr. *Quaestiones disputatae de veritate*, q.17, a.6

dell'inclinazione della persona umana al perseguimento del bene e all'allontanamento dal male. A ben vedere, una simile dinamica era ben nota anche ad Agostino: basti pensare all'argomento antimanicheo che questi propone nel *De moribus*, che ora ricostruiremo brevemente, per poi tornare a seguire la riflessione agostiniana offerta nel *De ordine*. Questo *excursus* ci offrirà tre guadagni fondamentali: (1) il collegamento del problema dell'ordine alla prassi umana; (2) una definizione operativa del male, così che si possa poi intendere la relazione che quest'ultimo intrattiene con il bene all'interno dell'ordine razionale; (3) un saggio dell'unità di fondo che attraversa il pensiero di Agostino, che non esclude la possibilità di intravederne, lungo il suo corso, differenti configurazioni.

2.3 Excursus contro i Manichei

Se la sinderesi è coglimento immediato dei principi primi nell'ordine della pratica, allora non ci si potrà attendere che essa sia in qualche modo dimostrata. È proprio di ciò che è primo non dipendere da altro per la sua validità, quindi neppure da una dimostrazione: è pur vero, d'altro canto, che ciò che ha statuto elenctico, facendo mostra di sé, con ciò fa mostra della sua validità. Dinnanzi a ciò che è incontrovertibile, non si può che esplicitarne le implicazioni, anche attraverso un tentativo di messa in questione radicale, per esempio attraverso il dubbio.

Per mostrare la trascendentalità del bene e per affermare la sua convertibilità con l'essere, Agostino procede mostrando l'autocontraddittorietà dell'ipotesi contraddittoria: quella che vorrebbe l'esistenza del male, capace di opporsi originariamente al bene. È proprio questo l'intendimento di Agostino, quando compone la sua prima opera in aperta polemica con il Manicheismo, dottrina fondata dal persiano Mani intorno al III secolo d.C., debitrice tanto del Cristianesimo, quanto dello Zoroastrismo. Fondendo elementi di entrambe le fonti, i Manichei avevano tessuto una fitta trama di mitologie, il cui potenziale eziologico era presunto, più che verificabile – come risulta dal confronto che con questa dottrina ebbe Agostino.

Secondo il Manicheismo, l'intero universo sarebbe costituito da due principi, l'uno luminoso e l'altro tenebroso: l'irriducibile contrapposizione tra i due principi, che i Manichei pretendevano di pensare entrambi assoluti, si traduceva in un'eterna battaglia. La materia di cui è costituito il mondo sarebbe il frutto di questa lotta, in un momento della quale il principio tenebroso avrebbe prevalso su quello luminoso, iniettando in esso

la corruzione. Pensare la materia come il referente ultimo del male nel mondo, consentiva ai Manichei di pensare all'anima come luce divina intrappolata nel corpo, dal quale era liberata solo dalla morte, dal disfacimento dell'individuazione determinata che ciascuno di noi vive nell'arco della propria esistenza. Lungo il corso della vita, gli adepti manichei obbedivano ad alcuni precetti pratici, quali l'astensione dal lavoro, dalle pratiche sessuali, da ogni contatto con la materia corporea. Ciò valeva soprattutto per gli Illuminati, ai bisogni dei quali sopprimeva il lavoro degli Uditori che, mettendosi al servizio dei primi, permettevano loro un percorso di dematerializzazione, votata al raggiungimento della luce: in questo modo, dopo la morte, gli Illuminati non avrebbero dovuto reincarnarsi in altre forme di vita materialmente individuate.

Agostino non manca di riconoscere il fascino di una simile dottrina, che era in grado di offrire risposte certe – almeno apparentemente – agli interrogativi fondamentali che pungolano l'esistenza umana, che la chiamano in causa conferendo ad essa un senso preciso. Oltre all'impianto teorico generale sulla struttura del mondo, i Manichei avevano infatti elaborato ardite spiegazioni dei più diversi fenomeni: dalle eclissi ai moti degli astri, i quali sarebbero stati segni della battaglia celeste tra la tenebra e la luce. Come testimoniato in *Confessiones* V, 5.8, Agostino era esperto conoscitore della matematica e dell'astrologia: in forza di ciò, egli non contesta le *longae fabulae*⁹⁴ manichee perché ardite dal punto di vista teologico o non coerenti con l'insegnamento di Cristo; Agostino mira piuttosto a mostrare l'infondatezza scientifica di tali teorie, allestite da chi pretendeva di pronunciarsi su fenomeni di cui non aveva alcuna conoscenza reale.

Il punto è importante e merita di essere esplicitato, poiché lascia emergere un tratto distintivo dell'epistemologia agostiniana, che vede nel rapporto tra fede e ragione il vero motore della conoscenza. Fede e ragione costituiscono un binomio analogo a quello di avvertenza della mancanza e ricerca della verità: come si potrebbe dare avvio ad una ricerca, se non si avesse almeno avvertenza del fatto che l'oggetto di questa manca, non è già qui ed ora, in nostro possesso? D'altro canto, che tipo di conoscenza è tale avvertenza? In che misura si può dire, senza contraddizione, di conoscere ciò di cui ci si mette in cerca, proprio perché non lo si conosce? Dinanzi alla paradossale struttura della conoscenza, i Manichei rispondo costruendo un'impalcatura di teorie e descrizioni del mondo che risultano viziate da un plesso di pregiudizi: la separazione tra l'essere e il pensiero, l'incomprensione della differenza ontologica, la conseguente commistione di luce e

⁹⁴ *Confessiones* V, 3.3.

ombra, finitudine e infinitudine, bene e male, riconosciuta come lo stigma di ogni determinazione del reale. L'atteggiamento di Agostino è, dunque, anzitutto prudenziale: l'intelletto deve muoversi alla luce di un lume, per evitare d'incappare in menzogne come quelle manichee, che egli aveva udito dalla viva voce del vescovo Fausto, di cui pure aveva per un certo tempo subito il fascino.

Stando al secondo dei due Libri che compongono le *Retractationes* – opera in cui Agostino offre una scansione ragionata delle sue opere, delle questioni affrontate e delle ragioni per cui si sentì mosso ad affrontarle –, giunto a Roma dopo aver ricevuto il Battesimo, non poté «tollerare in silenzio la iattanza manichea». I due Libri a cui affidò le prime mosse della sua polemica contro il Manicheismo, sono quelli che compongono il *De moribus Ecclesiae catholicae et de Moribus Manicheorum*. Il primo punto su cui Agostino decide di rispondere alla dottrina manichea è la superiorità che i Manichei presumevano di poter vantare rispetto a quei cristiani che non abbracciavano l'insegnamento di Mani. Si tratta di una superiorità dal doppio carattere – morale e spirituale –, giustificata in forza di «forme deteriori di pensiero e di vita»⁹⁵ che i Manichei rimproveravano ai fedeli cattolici. Anche qualora fossero accuse fondate – sostiene Agostino in apertura del *De moribus* –, sarebbe almeno pregiudiziale la mossa manichea di assumere il comportamento di un gruppo di fedeli e di attribuirlo a tutta la comunità cristiana. Ad ogni modo, si tratta di accuse infondate, poiché derivano da un'interpretazione errata della lettera veterotestamentaria, con cui i Manichei mettevano in questione la morale cattolica, giustificando l'opportunità delle pratiche di purificazione a cui si sottoponevano gli Illuminati della loro setta.

Mostrando una postura filosofica di profonda apertura, Agostino sfida la dottrina manichea sul terreno in cui questa pretendeva di muoversi: quello della pura ragione. Tenendo da parte il contenuto specifico della Rivelazione, Agostino si propone di mostrare come la giusta condotta morale per l'essere umano, ovverosia la più adeguata alla sua esperienza, sia quella cattolica. Per il lettore delle *Confessiones*, questa scelta potrebbe risultare discordante rispetto al metodo tipicamente agostiniano, che fonde ciò che emerge dall'indagine razionale con il contenuto della Rivelazione. A ben vedere, la discordanza non resiste ad un esame più approfondito dell'operazione agostiniana: è pienamente razionale la scelta di non escludere, dal campo della nostra esperienza, ciò in cui le persone decidono di credere; si tratta di non escludere dal campo dell'esperienza lo

⁹⁵ *De moribus* I, 1.1; X, 16; XXXIV, 76.

stesso atto del credere, una volta riconosciuto come propriamente razionale il rapporto con l'autorità, sia essa morale o religiosa.

Per dare avvio al discorso sulla condotta più adeguata all'umanità, Agostino fa valere una premessa di cui si ha traccia anche del *De beata vita*: la certezza della volontà, condivisa da tutti, di essere felici. Quali che siano le inclinazioni e il carattere delle singole persone, esse affermano la tensione ad un bene felicitante, nelle diverse occasioni in cui intenzionano gli oggetti del mondo. Anche categorie quali 'benessere', 'utile', 'preferibile' mettono capo, da ultimo, al bene di cui risultano essere differenti declinazioni. Qualora non si fosse disposti a concedere questa premessa, non ci si potrebbe spiegare coerentemente la postura dell'umano del mondo, che dovrebbe essere lasciata alla sola casualità. Evidentemente, una simile soluzione si squalificherebbe da sola, poiché non resisterebbe alla richiesta di mostrare le sue stesse ragioni: la tesi per cui le pratiche della forma di vita umana nel mondo sarebbero orientate dalla sola casualità non potrebbe essere affermata perché ritenuta vera – anche solo in senso relativo – ma, anch'essa, per pura casualità. Il valore di verità di una simile tesi risulterebbe dunque nientificato dal suo stesso contenuto specifico. Si ode giustamente qui l'eco di una movenza elenctica: dinnanzi alla contraddizione è sufficiente mostrare, come unico e coerente esito del discorso che pretende di darle voce, il togliimento del discorso stesso e l'affermazione del rispettivo contraddittorio. Nel caso specifico, l'inconsistenza della tesi per cui l'umanità sarebbe orientata, nel suo intenzionare il mondo, dalla casualità, autorizza ad affermare che c'è un principio che ordini l'esistenza umana.

Premettere che tutte le persone desiderano il proprio bene, a ben vedere, non solleva dalla sfida di semantizzare il termine *ad quem* di tale intenzione. Occorre dare a questo bene un nome che sappia tenere conto della molteplicità di forme che la sua ricerca assume. Della sfida Agostino è pienamente consapevole, tant'è che la raccoglie e, per onorare l'impegno di mostrare una condotta di vita adeguata, inizia mostrando come non possa dirsi felice (a) né chi non ha ciò che ama; (b) né chi ha ciò che ama, se l'oggetto d'amore gli è dannoso; (c) Né chi non ama ciò che ha, anche se questo risulta ottimo. Emerge che può dirsi a buon diritto 'felice' chi ama e possiede il bene massimo dell'umano e ha possibilità di goderne: tale bene supremo deve necessariamente rispondere ad una serie di condizioni. Tra queste, certamente va annoverata l'impossibilità di essere perduto, altrimenti anche chi lo possedesse vivrebbe nel timore di perderlo e non sarebbe felice. Se si realizzasse una qualsiasi delle fattispecie sopra elencate, si produrrebbe

un'impasse pratico. Non può infatti dirsi felice chi non abbia ciò che ama, poiché l'atto d'amore risulterebbe un'intenzionalità interrotta, privata del suo oggetto specifico; neppure può dirsi felice chi abbia ciò che ama, qualora l'oggetto d'amore si rivelasse dannoso per lui, poiché altrimenti il desiderio porterebbe, da ultimo, al togliimento del suo portatore e, dunque, di se stesso. Chi non amasse ciò che ha, anche quando possedesse l'ottimo per sé, mostrerebbe di non avere competenza specifica sulla realtà che ha dinnanzi. Il movimento della sua volontà risulterebbe alimentato più da questa mancanza di competenza specifica sulla realtà, che dalla ricerca a cui il finito è destinato, poiché manca di ciò che strutturalmente desidera⁹⁶. In questo terzo caso, nello specifico, siamo dinnanzi ad una situazione antinomica che produrrebbe contraddizione, se non si introducesse alcun discrimine.

Per connotare ulteriormente il bene a cui ciascuno tende, senza ricorrere all'autorità della Rivelazione, occorre un'indagine su che cosa sia l'umano, così da lasciare emergere (anche a livello fenomenologico) ciò che è effettivamente ad esso adeguato. Agostino assume dunque l'antropologia manichea, la quale pure riconosce nell'umano la presenza di un'anima e di un corpo, senza tuttavia specificare se l'umano sia solo l'anima, solo il corpo oppure l'unità tra i due. Il nostro autore afferma che il bene supremo, referente ultimo della nostra intenzione di felicità, è quello che fa essere ottima l'anima, perché il bene supremo del corpo è l'anima stessa, quando questa è ottima, cioè quando è in possesso della virtù.

Cosa sia la virtù di cui all'anima è richiesto il possesso, è tutto da indagare: è tuttavia certo che, per conseguire effettivamente qualcosa, l'anima deve seguire qualcosa che non sia se stessa, poiché senza la virtù essa è stolta. Neppure sarebbe coerente dire che l'anima segua la virtù stessa, poiché questa è esperibile come una qualità inerente all'anima e, in essa, non esiste ancora al momento della ricerca. Dunque – conclude Agostino –, restano praticabili due vie possibili: o l'anima deve seguire un'altra anima sapiente o essa deve seguire Dio. Per quanto possa essere sapiente, tuttavia, una qualsiasi persona non risponderebbe ad uno dei requisiti fondamentali che devono essere soddisfatti dal bene di cui tutti siamo in cerca: uno dei fenomeni che attraversano con maggiore forza la nostra esperienza, infatti, vede la perdita delle persone – almeno in un certo senso –, anche di quelle a cui vogliamo legarci più stabilmente. È uno dei fenomeni

⁹⁶ Amare è un atto libero e segna l'insufficienza della conoscenza di ciò che si desidera. Richiede un impegno, un investimento sull'ordine di cui l'oggetto amato è portatore.

che attraversano più pervasivamente il campo della nostra esperienza, uno dei momenti del divenire che caratterizza la persona umana, al sopraggiungimento della quale segue la scomparsa.

Il bene supremo a cui tutti tendiamo si rivela custodito dalla persona divina, che non può essere perduta nostro malgrado: riconoscerla come termine destinale della nostra intenzionalità, significa orientare la propria vita alla pienezza di senso, di felicità⁹⁷. Ciò a cui giunge l'apodissi è anche ciò che indica l'*auctoritas* delle Scritture, anzitutto di quelle accettate anche dai Manichei –i Vangeli e parte degli scritti paolini–, che secondo Agostino sono del tutto coerenti con quelle che essi rifiutano. Dopo aver concluso che seguire Dio, ovvero sia la forma massima di bene, è il modo di vivere più adeguato alla complessità dell'esperienza umana, Agostino torna sul tema della virtù, offrendo delle sue principali forme un ripensamento alla luce di quanto appena guadagnato. In tal senso, la temperanza risulta essere la virtù dell'amore che sa conservare se stesso intatto e incorrotto per Dio; la fortezza quella dell'amore che sa tollerare di buon grado ogni esperienza della vita, in funzione del termine destinale della sua esistenza. La giustizia viene definita come l'amore che si pone al servizio di Dio e, grazie a ciò, governa tutte le altre cose che sono soggette all'umano; la prudenza come l'amore che guarda con discernimento alle cose che favoriscono il suo orientamento intenzionale al bene supremo, distinguendole da quella da cui può essere ostacolata⁹⁸.

Al secondo Libro è affidato il compito di approfondire in senso metafisico la nozione di bene supremo a cui si è giunti alla fine del primo, e punta al cuore del Manicheismo: la dualità delle sostanze principali che regolano il mondo. Poiché il bene supremo ha natura divina, si deve coerentemente affermare che il male non è una natura, contrariamente a quanto sostenuto dai Manichei. Il bene supremo è infatti tale che nulla è migliore o superiore rispetto ad esso, è pienamente e in massimo grado e non conosce mutamento. Dunque non patisce neppure quella specifica forma di mutamento che è la corruzione: esso risulta essere incorruttibile, immutabile, non soggetto al tempo che

⁹⁷ Il ricorso al puro intelletto per mostrare la bontà della vita orientata alla ricerca del bene supremo, di cui si riconosce la divinità, è di ascendenza platonica e medio-platonica (cfr. Apuleio, *De Platone et eius dogmate* II, XXIII, 252-253). In *De civitate Dei* VIII, 8, Agostino attribuisce questa mossa direttamente a Platone. Tutto l'ottavo Libro di quest'opera è dedicato alla superiorità della filosofia platonica sulle altre, per la comunanza con la rilevanza cattolica, per l'avvicinamento alla quale costituisce una solida premessa – la migliore, tra quelle offerte dalla cultura pagana. In questo luogo dell'opera emerge chiaramente la stabile frequentazione di Agostino con fonti platoniche e neoplatoniche, che egli conobbe a fondo e non disdegnò di utilizzare, quando l'argomentazione lo richiedesse.

⁹⁸ Cfr. *De moribus* I, XV, 25.

scandisce l'esistenza degli enti finiti e, in particolare, dell'umano. Questa serie di caratteristiche è posseduta soltanto da Dio: egli non può dunque avere nulla che gli si opponga, poiché solo il non-essere sta di contro all'essere, cioè solo ciò che nell'esperienza non figura – e neppure potrebbe. Ai Manichei che avanzano senza posa la domanda circa l'origine del male, a cui essi rispondono con la loro teoria per il cui il principio tenebroso, inevitabilmente frammisto a quello luminoso, sarebbe la vera radice del male; Agostino suggerisce di porre la domanda circa la natura del male, con una mossa dialettica che mostra l'impossibilità, da parte di una certa teoria, di rispondere ad una delle sue stesse domande fondamentali, poiché il presupposto di tale domanda risulta largamente e grossolanamente impensato, pur trattandosi di una questione logicamente prioritaria⁹⁹,

Agostino dedica al male, alla sua natura e alla sua origine, i Libri II e VII delle *Confessiones*. Il primo luogo si colloca nella sezione autobiografica dell'opera e la riflessione circa il male è favorita dalla narrazione del celebre episodio del furto delle pere¹⁰⁰: Agostino è nel fiore della sua adolescenza, dedito ai primi disordinati passatemi e, come nel caso in questione, alle prime – pur se puerili – malefatte.

Nonostante ciò, io volli commettere un furto e lo feci senza la spinta di alcuna indigenza, se non forse dalla penuria e dal fastidio per la giustizia e per la sovrabbondanza dell'iniquità. Mi appropriai infatti di cose che possedevo in abbondanza e migliori; né desideravo consumare quelle cose che avrei ricercato tramite il furto, ma il furto e il peccato in sé. Vicino alla nostra viga c'era un albero di pere, colmo di frutti non appetibili né per forma, né per sapore. Nel cuore della notte, dopo aver prolungato i nostri giochi nelle piazze, come pestiferi usavamo fare, ce ne andammo, giovinetti assai iniqui, a scuotere l'albero di cui poi rubammo i frutti. Ne portammo via un gran carico e non per mangiarne, ma addirittura per gettarli ai porci. Se anche qualcuno ne

⁹⁹ Cfr. Plotino, *Enneadi* I, 8 [51], 1.1-4. Senza un'adeguata comprensione di cosa sia il male, infatti, non sarebbe possibile chiedersi donde esso provenga. Agostino insiste sulla necessità di mettere a tema la natura del male, poiché coglie la contraddittorietà della teoria manichea a proposito di quest'ultimo e del bene: entrambi sarebbero principi assoluti. Com'è evidente, non è possibile pensare fuori di contraddizione – cioè pensare concretamente – ad un'opposizione tra due principi assoluti: uno dei due non è assoluto o, se lo sono entrambi, finiscono per essere la stessa cosa, collassando l'uno sull'altro. Non può infatti darsi opposizione tra due quiddità che, per definizione, non hanno privazione, dunque non hanno limite e, da ultimo, non possono avere nulla che stia loro di contro.

¹⁰⁰ Lungo tutta l'opera, la narrazione autobiografica non è fine a se stessa: risulta essere piuttosto un'occasione di riflessione filosofica, una via per porre i problemi dell'esperienza umana restando in certo senso vicini ad essa, scongiurando così il rischio di una teoria astratta. Una delle maggiori preoccupazioni di Agostino – che si traduce immediatamente in un tratto distintivo del suo metodo filosofico – è di lasciare emergere dal campo dell'esperienza i dati sui cui riflettere: a buon diritto, dunque, ci si può riferire ad Agostino come ad uno dei primi filosofi che abbia messo in campo un metodo fenomenologico, a cui segue una filosofia delle cose umane che non abbia bisogno di riferirsi a realtà che non siano concretamente presenti tra le cose umane di cui è filosofia.

mangiammo, fu solo per fare ciò che volevamo, ciò che non era permesso. Ecco il mio cuore, Dio, ecco il mio cuore, di cui hai avuto misericordia mentre era nel fondo dell'abisso¹⁰¹.

Se è lo stesso Agostino a descrivere questo furto come una bravata, può risultare esagerata la forza con cui egli reagisce al misfatto, con cui identifica quell'atto come il momento di massima caduta dal suo cuore nelle tenebre. Addirittura, il furto in questione è qualcosa di cui Dio dovette aver misericordia. A ben vedere, la gravità del fatto non sta tanto nell'oggetto rubato, né nell'atto stesso di rubare: se anche i crimini peggiori vengono commessi perché le cose del mondo non hanno in loro stesse una certa grazie e bellezza, questo furto è tanto più grave poiché viene commesso senza scopo alcuno¹⁰². Non per fame, non per bramosia di qualcosa di cui Agostino fosse mancante, neppure per ledere il proprietario dell'albero: il furto fu compiuto per il desiderio di peccare, oltretutto per il desiderio di uscire da qualsiasi forma di ordine costituito. Agostino desiderava essere «*gratis malus*», «malvagio gratuitamente». Il termine 'gratuità' assume qui due sensi che è opportuno distinguere: il primo, per cui si dice gratuita un'azione che non abbia alcun presupposto; il secondo, che fa scivolare l'assenza di presupposto verso l'assenza di uno scopo determinato. Il primo senso ha come sua fattispecie l'atto creatore con cui Dio crea il mondo: è gratuito perché libero, privo di qualsiasi presupposto che possa condizionarlo. Si tratta dell'atto che non lascia nulla fuori di sé, poiché pone le condizioni stesse dell'agire, così come quelle del mondo nel suo senso più ampio. È un atto di cui non è sensato chiedere le ragioni, poiché significherebbe cercare qualcosa di ulteriore rispetto ad esso, che per sua natura non ha nulla oltre di sé.

Ciò che è privo di uno scopo determinato, invece, risulta essere privo anche di una giustificazione. È qui opportuna un'avvertenza: riferendo a Dio il solo atto che possa dirsi concretamente gratuito, cioè privo di presupposti e capace di porre le condizioni stesse dell'agire, non stiamo dicendo che all'umano non è dato di esperire la gratuità. Stiamo

¹⁰¹ «*Et ego furtum facere volui et feci nulla compulsus egestate nisi penuria et fastidio iustitiae et sagina iniquitatis. Nam id furatus sum, quod mihi abundabat et multo melius, nec ea re volebam frui, quam furto appetebam, sed ipso furto et peccato. Arbor erat pirus in vicinia nostrae vineae pomis onusta nec forma nec sapore illecebrosus. Ad hanc exutiendam atque asportandam nequissimi adolescentuli perreximus nocte intempesta, quousque ludum de pestilentiae more in arboribus produxeramus, et abstulimus inde onera ingentia non ad nostras eulas, sed vel proicienda porcis, etiamsi aliquid inde comedimus, dum tamen fierent a nobis quod eo liberet, quo non liceret. Ecce cor meum, Deus, ecce cor meum, quod miseratus es in imo abyssi*» (Confessiones II, 4.9).

¹⁰² «*Etenim species et puchris corporibus et auro et argento et omnibus, et in contactu carnis congruentia valet plurimum ceterisque sensibus est sua cuique accomodata modificatio corporum; habet etiam honor temporalis et imperitandi atque superandi potentia suum decus, unde etiam vindictae aviditas oritur*» Confessiones II, 5.10.

piuttosto affermando la necessità di una distinzione di meriti: per l'umano, per l'ente finito, è certamente possibile sperimentare la gratuità, ma a suo modo. Rubare delle pere è, per il giovane Agostino, il modo disordinato di sperimentare la 'gratuità', poiché egli vorrebbe agire come Dio, sottraendosi a qualsiasi forma di ordine, fosse anche l'insieme delle condizioni di possibilità a cui l'agire deve rispondere, per essere se stesso. Se anche fosse possibile un'azione di questo tipo, lo sarebbe solo per quello specifico agente che avesse competenza sulle condizioni dell'agire medesimo: un agente non segnato dalla finitudine, un agente onnipotente, ciò che la persona umana evidentemente non è.

Se anche di Catilina, *exemplar* di turpitudine, si può dire che desiderasse alcunché di buono – la gloria, la ricchezza, il potere – compiendo i suoi crimini, dell'azione che non mette a tema altro che la volontà di trasgredire si può dire soltanto che è malvagia e, se fosse in grado di essere propriamente fedele ai suoi intenti, cioè fosse capace di sostituirsi all'atto con cui l'agire sarebbe possibile, si dovrebbe constatare l'assolutezza dell'umano, dell'ente finito.

Agostino si fa qui portatore di una prospettiva metafisica sul mondo che sarà puntualmente codificata, dagli autori riconducibili alla Scolastica, nel principio secondo cui *ens et bonum convertuntur*: ogni ente, per il solo fatto di essere, è buono. Anche la gloria, la ricchezza, il potere – e ciò vale per tutte le cose del mondo –, per il solo fatto di essere, o verosia per il solo fatto di essere state poste da Dio, sono buone: la malvagità che siamo soliti associare ad esse dipende, in ultima analisi, dall'intenzione con cui sono messe a tema dalla volontà umana. Se ogni cosa è buona, allora ogni cosa ha una certa grazia e bellezza perché la sua sussistenza dipende direttamente dalla volontà di Dio. Ciò rimette all'umano la responsabilità del senso da conferire alle pratiche attraverso cui ha a che fare con le cose del mondo: egli può liberamente metterle a tema come occasioni di bene o fruirne malamente. La capacità, da parte dell'agente, di cogliere il riferimento all'alterità, che ciascun ente è, non chiude certamente la partita: che questi sia in grado di praticare ordinatamente le cose del mondo, anche in forza del loro riferimento ad altro, non è scontato. La via della pratica ha come condizione della sua apertura, però, questo riconoscimento, in mancanza del quale ogni cosa del mondo non può che essere colta per ciò che essa non è: assoluta, in sé infinita, capace di saturare l'orizzonte del desiderio.

Nel furto delle pere, dunque, Agostino non si sta tanto rimproverando di non aver saputo trovare la giusta misura a cui accordare il suo rapporto con le cose del mondo; sta piuttosto condannando il mancato riconoscimento dell'alterità a cui ogni cosa rimanda,

vale a dire ciò che è a buon diritto riconoscibile come assoluto, la volontà che ha posto ogni cosa, rimanendo con essa in un rapporto di trascendenza, cioè di massima libertà. Si è detto che il furto *de quo* è da interpretare come un tentativo disordinato, da parte del giovane Agostino, di sperimentare la gratuità: la capacità di agire senza presupposto alcuno. Si potrebbe pensare che tale tentativo sia riuscito: è lo stesso Agostino a dire di aver agito senza ragioni. Se così fosse, ogni azione gratuita, in tanto in quanto non ha ragioni, sarebbe ingiustificata e dunque, di per sé malvagia. Inevitabilmente, ciò finirebbe per rintracciare in Dio, che è il referente primo – e unico – della gratuità, la fonte di ogni male. La gratuità finirebbe per coincidere, in questo modo, con l'assenza di qualsiasi senso che non sia il male e il patimento in cui esso si traduce.

La dottrina manichea aveva gioco facile a ricondurre a Dio la responsabilità ultima del male in forza dell'idea dell'Assoluto che essa coltivava: quali che fossero i tratti della divinità, essi erano certamente posseduti da alcunché di materiale. È lo stesso Agostino a individuare nell'errata concezione di Dio il fulcro della teoria manichea del male e delle implicazioni nefaste che essa aveva per la vita pratica dell'umano: se da un lato ogni essere umano, peccatore perché materialmente individuato, era così sollevato dalla responsabilità delle proprie azioni, dall'altro questi vedeva negata la propria libertà. Riferire a Dio la responsabilità del male nel mondo, facendo valere come premessa l'effettiva malvagità della natura umana, permette di concludere iscrivendo l'agire umano sotto l'ipoteca determinista.

A fondamento di un discorso di tal fatta, a ben vedere, c'è l'idea per cui il male abbia una sua consistenza specifica, al pari di tutte le altre cose del mondo. In polemica con i Manichei, Agostino s'incammina invece verso la definizione del male come di una *privatio boni*, come di una mancanza che, per essere se stessa, è costretta ad attestare alcunché di buono di cui sarebbe privazione. Se non vi fosse prima un positivo di cui si possa dare la mancanza, quest'ultima non avrebbe modo di darsi. Agli occhi di una buona ontologia, c'è solo il bene, così come c'è solo l'essere: in forza della convertibilità dei trascendentali e, in particolare, dell'essere e del bene, affermare l'esistenza del male si rivela non meno ingenuo del tentativo di riconoscere l'esistenza del non-essere assoluto, di contro all'essere.

Siamo dunque giunti ad un punto parallelo a quello in cui avevamo lasciato l'iter argomentativo del *De ordine*: il problema della compatibilità del bene e del male all'interno dell'ordine razionale e, quindi, la possibilità di riconoscere in Dio il

responsabile ultimo del male. Converrà dunque ricongiungerci con la meditazione agostiniana del periodo di *Cassiciacum*, per avviarci alla messa in luce del modo, in fondo unitario, con cui Agostino affronta il problema in due opere che pure sono distanti e diverse tra loro per tono e configurazione.

2.4 L'ordine razionale è armonia dei contrari?

Siamo nel luogo del *De ordine* in cui Licenzio si trova a radicalizzare la tesi per cui tutto accade all'interno dell'ordine razionale: ad esso appartiene a buon diritto anche l'errore, in quanto ha origine da una causa – ha pertanto una ragione –, ed è a sua volta causa di altro da sé. Ciò che fa problema è l'ipotesi che a quest'ordine appartenga anche il male. Si potrebbe pensare che il male accada nell'ordine in un senso specifico, ovvero sia come escluso: volendo l'ordine razionale dell'universo, Dio mostrerebbe di non volere il male, così che l'animo umano, nella sua apertura sulla realtà, coglie tra i primi principi nell'ordine della ragion pratica il *bonum faciendum, malum vitandum*. Quello che ad un primo sguardo potrebbe sembrare come un mero dissidio tra bene e male, è piuttosto occasione d'armonia: la tensione dell'antitesi verrebbe riconfigurata come l'energia di legame dell'ordine. Quel che occorre mostrare, in fondo, è come l'effettività del male non contraddica l'appercezione che l'essere umano ha del bene

D'altro canto – seguiamo Licenzio –, o Dio è ingiusto e allora non fa problema che il male faccia parte dell'ordine razionale e non occorre che esso sia escluso, neppure dalle pratiche con cui l'uomo sta al mondo; oppure Dio è giusto, dunque l'ordine razionale dev'essere, in qualche modo, in grado di avere a che fare con le tensioni che attraversano la nostra esperienza. L'ipotesi che Dio sia ingiusto sembra incompatibile con la tendenza destinale dell'uomo al proprio bene¹⁰³. Dunque, Dio è giusto e, ponendo l'ordine razionale delle cose, distribuisce teleologicamente a ciascuno il suo: «Ma si può dire che c'è distribuzione, dove non c'è distinzione? E quale distinzione, se tutto è bene?»¹⁰⁴. Con questa veloce battuta, Licenzio connota provvidenzialmente l'ordine razionale: poiché esso è posto affinché si dia armonia nell'universo, tutto ciò che in esso accade è orientato al fine. All'interno di questo quadro, l'ipotesi di un male che faccia parte dell'ordine razionale delle cose in quanto da tale ordine escluso, è qui articolata: più precisamente, il male sembra essere un concetto limite puramente negativo, di cui pure si può riconoscere un positivo significare. Occorre prestare attenzione a non figurarsi alcuna incompatibilità tra bene e male, tra positivo e negativo: in tal caso, a nulla varrebbe la tensione all'unità che il pensiero agostiniano ha già qui presente come punto focale.

¹⁰³ È quanto Agostino ha dimostrato nel *De moribus*, la cui argomentazione abbiamo seguito nel paragrafo precedente.

¹⁰⁴ «*Quae autem distributio dici potest, ubi distinctio nulla est? Aut quae distinctio, si bona sunt omnia?*» (*De ordine* I, 7.19).

Non va neppure tralasciata l'intonazione didattica di quest'opera, in cui Agostino sta accompagnando il giovane Licenzio, attraverso il dialogo maieutico, alla consapevolezza dell'incontrovertibilità dell'ordine di cui questi aveva soltanto sentore. Vale la pena di sottolineare ancora come Agostino sia in grado di disinnescare la tensione che si è soliti riconoscere tra credenza e razionalità. Tra la prima – che non è irrazionale – e la seconda – che non è priva di connotazioni emotive – c'è un rapporto di reciproca illuminazione, di cui abbiamo testimonianza nella nostra esperienza. La credenza che trova nell'apodissi razionale il luogo naturale della sua fioritura, infatti, non è soltanto di natura religiosa o, in senso lato, spirituale. Basti pensare ad una delle principali credenze che rende possibile l'articolarsi della nostra esperienza, anche sensibile, cioè quella per cui siamo convinti che vi sia una qualche uniformità nella vita naturale. Si affaccia qui il tema delle "certezze morali" che riconosciamo essere fondamentali per la nostra esperienza e della convinzione con cui ci rivolgiamo ad alcune di esse. Per l'economia del nostro studio, basti notare che la credenza rimanda direttamente all'autorità: sia quella delle Scritture sia quella del contesto sociale e culturale in cui siamo inseriti; o, perché no, quella di un maestro che ci guida lungo i diversi gradini dell'*ordo inventionis*. Quest'ultimo punto risulta particolarmente importante per comprendere il senso del discorso agostiniano nel *De Ordine*. Una delle occasioni in cui sperimentiamo il nostro rapporto con la credenza e, dunque, con l'autorità, è l'istruzione e, più generalmente, la formazione: soprattutto nelle prime fasi del suo percorso, non è chiesto al discente di verificare la validità di quanto gli viene insegnato, poiché non ne avrebbe gli strumenti. È perché ci si affida ad un'autorità, che si è in grado di ottenere gli strumenti con cui, in seconda battuta, si possono vagliare non solo i contenuti specifici che si sono ricevuti, ma anche i titoli dell'autorità stessa. Si badi che non stiamo qui offrendo la sponda all'affermazione di rapporti verticistici nell'ordine della conoscenza e dell'apprendimento: le nostre considerazioni sono di tutt'altro segno. Se vissuta fino in fondo, la relazione con l'autorità ha uno dei suoi momenti vitali nella richiesta, da parte di chi ad essa si affida, dell'esibizione dei titoli che qualificano l'autorità come tale – dove autorità può essere non solo una singola persona ma anche un'istituzione sociale o una tradizione culturale. Nella mediazione continua in cui consiste il dialogo, che è la forma della conoscenza, l'esperienza d'insegnamento e di apprendimento si dà tra persone che si riconoscono di pari dignità.

Ad un'esperienza simile stiamo assistendo, seguendo l'andamento del *De ordine*, in cui anche l'allievo può insegnare al maestro: la *disserentium societas* prevede che ciascuno sia per l'altro il referente della realtà, anche attraverso pratiche radicali come il dubbio, la cui resistenza innesca la dinamica della ricerca. E se uno si rivolge all'autorità, come Licenzio al maestro Agostino, la persona autorevole fa da viatico verso la realtà, su cui ha acquisito una maggiore competenza. In questo processo di orientamento verso la realtà, alla ricerca dei suoi termini strutturali, nulla della persona e della sua esperienza va perduto, anche ciò che sulle prime sembrava dovesse essere oltrepassato. Dopo aver distolto l'attenzione del giovane Licenzio dalla poesia, è lo stesso Agostino ad indicare nell'apprendimento delle discipline liberali un passo fondamentale per la ricerca filosofica, poiché esso «rende gli amatori della verità più solleciti nel desiderarla vivamente, più costanti nel ricercarla assiduamente, più disposti ad aderirvi con serenità»¹⁰⁵. Se la filosofia delle cose umane si rivolge ai termini fondamentali della realtà, allora essa non può mancare di riconoscere che una delle forme in cui facciamo esperienza dell'ordine è la cultura. La forma di vita umana, infatti, va tessendo le sue pratiche ricorrendo ad una molteplicità di trame, entro coordinate che si configurano in maniera altrettanto variegata. La complessità della nostra prassi è la medesima complessità della nostra esistenza, la quale si dà in dimensioni differenti, nessuna delle quali può essere sacrificata senza, in certo senso, perdere qualcosa della persona. Quale che sia la dimensione della nostra esistenza che attraversa, ciascuna pratica si dà secondo un ordine.

Certamente, quella umana non è la sola forma di vita ad essere incardinata in un ordine: anche la vita animale ha una sua specifica razionalità¹⁰⁶. L'ordine della vita animale è da riconoscere anzitutto negli schemi di comportamento di cui fanno mostra gli animali, nella ricorrenza con cui questi si manifestano e, in fondo, dalla loro capacità degli animali di adattarsi all'ambiente in cui vivono. Ad uno sguardo attento, nessuna determinazione della realtà appare priva di una sua razionalità interna, che è una forma

¹⁰⁵ «*Et alacriores et perseverantiores et comptiores exhibet amatores amplectendae veritati, ut ardentius appetant, et constatius insequantur et inhaereant postremo dulcius*» (*De ordine* I, 8.24).

¹⁰⁶ La razionalità della vita animale a cui stiamo facendo riferimento è quella per cui essa risulta inserita vitalmente in un ordine. Non stiamo dunque facendo considerazioni circa le abilità razionali che gli animali non umani sono capaci. Ci sentiamo tuttavia di notare appena che una filosofia delle cose umane non può non pensare fino in fondo la categoria dell'animalità. Anzitutto perché, al di fuori e prima di ogni considerazione biopolitica, la forma di vita umana è radicata nell'animalità: lo specismo spesso imputato al pensiero occidentale produce un'incomprensione, da parte della forma di vita umana, di altre forme di vita che incontra nel campo della sua esperienza.

specifica in cui si articola l'ordine razionale su cui la forma di vita umana può riflettere. Si chiede a tal proposito Agostino «cosa è che in noi indaga cose che trascendono i sensi, e cosa si apprende per la testimonianza dei sensi. Ci dicevamo: dove non c'è legge? Dove il dominio non è dato al migliore? Dove non si manifesta il segno della stabilità? Dove non si dà somiglianza con l'autentica bellezza? Dove non c'è misura?»¹⁰⁷. Ovunque, a ben vedere, fa mostra di sé la razionalità del reale, la sua intima misura di cui tutti possono avere appercezione, nonostante averne una certezza consaputa sia talvolta difficile e richieda un investimento da parte della ragione, che si adopera per ricostruire il senso dei fenomeni di cui facciamo esperienza¹⁰⁸.

È nel campo della nostra esperienza, infatti, che anzitutto appare l'ordine della realtà, in cui ci scopriamo vitalmente inseriti, non solo perché esso struttura le coordinate della nostra prassi; ma anche perché è nella nostra esperienza che si può riconoscere l'intonazione teleologica di tale ordine. Agostino sta qui facendo valere la tesi per cui ciascuna forma di vita mette a tema il proprio bene, nella maniera migliore in cui riesce ad averne cognizione¹⁰⁹. Il bene esercita sulla forma di vita umana un'attrazione destinale, tale non da annullare la libertà d'arbitrio della persona, ma da dare a quest'ultima il suo luogo di realizzazione pratica: per quanto appaia con la realtà di cui è struttura, l'ordine richiede di essere riconosciuto. È in capo alla nostra libertà d'arbitrio, infatti, la scelta del *tonos* della nostra prassi. In tal senso, è opportuno intendere più a fondo il rapporto tra l'ordine e la nostra esistenza. La risposta offerta da Licenzio – incalzato in tal senso da Agostino – è che «l'ordine [...] è ciò per cui tutte le cose che Dio ha creato sono condotte al fine»¹¹⁰. È opportuno esplicitare un punto a cui abbiamo già fatto riferimento, quando abbiamo enfatizzato lo specifico contributo che la filosofia di Agostino è in grado di dare al nostro studio: la sua teoria della creazione.

Per Agostino l'atto divino si configura come una creazione totale in due sensi principali: (1) tutte le cose sono poste dall'atto creatore; (2) non c'è nulla di ciò che è creato che non sia posto con il medesimo atto creatore. Questo permette ad Agostino di specificare la sua posizione rispetto ai prodromi della teoria della creazione, che pure non

¹⁰⁷ «*Quid in nobis esset quod a sensibus remota multa quaereret, quid rursum quod ipsorum sensuum invitatione caperetur. Dicebamus nobis ipsis: Ubi non lex? Ubi non meliori debitum imperium? Ubi non umbra constantiae? Ubi non imitatio verissimae illius pulchritudinis? Ubi non modus?*» (*De ordine* I, 8.26).

¹⁰⁸ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰⁹ Come abbiamo già detto, tale tesi ha funzionato come premessa per l'argomentazione offerta da Agostino nel *De moribus*.

¹¹⁰ «*Ordo est [...] per quem aguntur omnia quae Deus constituit*» (*ivi* I, 10.28).

mancono negli autori a lui precedenti: da Platone a Filone di Alessandria. Ci sono tre principali modi di concepire un atto di produzione: (1) una produzione *de se*; (2) una produzione *ex aliquo*; (3) una produzione *ex nihilo*¹¹¹. Vediamo perché solo il primo è effettivamente adeguato alla complessità della forma di vita umana e della sua esperienza e, in senso più radicale, all'ordine razionale di cui la *disserentium societas* del *De Ordine* è in cerca.

Il primo caso è storicamente assimilabile all'emanazionismo in cui il principio produttore riversa parte di sé in ciò che produce. Questa forma di produzione ha il suo analogato umano principale nella filiazione biologica, in cui il patrimonio genetico dei genitori è contenuto, in parte e con una configurazione che presenta un certo grado di differenza, nel figlio. Se così fosse, Dio dovrebbe essere, per coerenza, corporeo, perché dovrebbe emanarsi direttamente da lui la fisicità del reale. Contro questa ipotesi, Agostino ha argomentato a lungo nella sua polemica antimanichea: se Dio fosse corporeo, poiché evidentemente la fisicità del mondo è sottoposta al divenire e alla corruttibilità, dovrebbe essere diveniente e corruttibile a sua volta. Una simile figura non potrebbe corrispondere certamente l'Assoluto, poiché esso è indiveniente e incorruttibile.

La produzione *ex aliquo* – il secondo dei tre modelli sopra proposti – descrive un atto assimilabile a quello del Demiurgo platonico, che dà forma alle determinazioni della realtà partendo dalla *chora*. Eppure, a ben vedere, una qualsiasi materia prima – intesa come sostrato non ancora individuato – finirebbe per precedere l'atto creatore, che non potrebbe dunque essere ontologicamente primo. Un simile modo di produzione è quello dell'artigiano, che dà forma ai suoi manufatti a partire da una materia sulla cui esistenza non ha potere, di cui può dunque soltanto trasformare la configurazione.

Il solo modo per pensare la creazione in termini metafisicamente adeguati è quello della *creatio ex nihilo*, ovverosia di un atto che non abbia nulla che lo preceda. È l'affermazione della *creatio ex nihilo* che ci permette di riconoscere un ordine razionale della realtà che non risulti estrinseco, poiché rispetta la natura di ciò che è stato creato. Più esplicitamente: pensare la creazione in questi termini permette di riconoscere che la realtà non riceve un ordine. Esso, infatti, risulterebbe posticcio e, a rigor di logica, dovrebbe essere in un primo momento altro rispetto alla realtà. L'ordine di cui Agostino è in cerca, invece, è massimamente reale appunto perché è tutt'uno con la realtà di cui è

¹¹¹ Questa modellizzazione è offerta dallo stesso Agostino, in *Contra Felicem Manichaeum* II, 8.

ordine: l'atto di creazione pone la realtà che è di per se stessa innervata da un implesso di principi.

Tale teoria, d'altro canto, è fondamentale per poter pensare al libero arbitrio della creatura all'interno dell'ordine e, dunque, per comprendere in modo più realistico l'esperienza del male. In fondo, ciò di cui si è in cerca è una comprensione più profonda dell'esperienza della forma di vita umana. La teoria della creazione ci consente, inoltre, di esplicitare la teodicea agostiniana e di mostrarne la ragionevolezza. Il punto è fondamentale e merita di essere esplicitato: al di fuori di una simile prospettiva, la relazione che si può riconoscere tra la dimensione ontologica e quella fenomenologica della realtà risulta inadeguata. La dimostrazione della nientità del male, infatti, potrebbe risultare valida soltanto per il dominio ontologico e incapace di dire alcunché a proposito della nostra esperienza e del negativo che la attraversa. Una metafisica della creazione, invece, permette di mediare l'esperienza esplicitandone il senso, senza sacrificare né la principialità onto-logica, né l'evidenza fenomenologica. La pietra d'angolo di una metafisica di questo tipo risulterà essere, inevitabilmente, la nozione di contingenza. L'evidenza metafisica della contingenza dà ragione al nostro presentimento che non tutto accade secondo necessità. Di più: mostra che la nostra stessa esperienza e il luogo della sua realizzazione è contingente ed è posto da una volontà libera.

2.5 L'ordine come orientamento al fine

Questo grappolo di questioni contribuisce alla tessitura argomentativa del secondo Libro del *De Ordine*, che prende le mosse dall'ultima questione sollevata nel primo Libro: se Dio, principio di quell'ordine che muove ogni determinazione della realtà al suo fine, sia a sua volta mosso oppure no. L'iter argomentativo era stato interrotto da Agostino, il quale era intervenuto per porre fine alla rivalità che stava contaminando la disputa tra Licenzio e Trigezio, i quali erano finiti per ragionare malamente attorno a questioni legate alla Trinità. In questo, il maestro, mostra chiaramente i suoi intenti pedagogici, poiché

rimprovera ai due non tanto il tono acceso della discussione, quanto più il reciproco tentativo dell'uno di avere ragione dell'altro¹¹².

Per quanto mi sia adirato con voi, che stavate trattando puerilmente di cose grandi, tuttavia mi sembra che sia accaduto non senza ordine, secondo il volere di Dio, che con il discorso con cui ho rimproverato la vostra superficialità, il tempo sia passato, in modo tale che un argomento tanto importate sia stato rimandato fino al ritorno di Alipio. Di conseguenza, dal momento che gli ho già resa assai nota la discussione e gli ho mostrato fin dove siamo giunti, sei forse pronto, Licenzio, a difendere il ragionamento a cui hai dato avvio partendo dalla tua definizione? Infatti, credo di ricordare che tu avessi detto che l'ordine è ciò per cui Dio conduce tutte le cose al fine¹¹³.

Agostino prosegue chiedendo al giovane Licenzio, che si è detto disponibile a continuare il dialogo con la comunità di cui è parte – alla quale si sono aggiunti, nel frattempo, Alipio e Monica–, se anche Dio si muova secondo l'ordine razionale, oppure se egli, muovendo tutte le cose al fine, non sia a sua volta mosso. La risposta di Licenzio approfondisce la questione, poiché egli sostiene che laddove c'è pienezza di bene, non c'è bisogno di alcuna legge. La pienezza di bene è infatti traducibile come la «somma eguaglianza»¹¹⁴, che non richiede che vi sia alcuna razionalità a ristabilire l'ordine armonico di tutte le determinazioni della realtà, poiché nell'ipotesi non vi sarebbe alcuna razionalità che possa destabilizzarlo o tentare di curvarlo in direzioni inadeguate. E poiché è innegabile che in Dio si realizzi tale pienezza di bene, è da dedurre che né Lui né i suoi attributi siano subordinati alla legge razionale. Alla domanda di Agostino se tale massima realizzazione del bene sia da considerarsi un nulla, il giovane Licenzio risponde che essa sola è da considerarsi non interessata dal divenire. La necessità di un ordinamento che regoli la nostra esistenza, al quale risulterà soggetta ogni cosa – dunque anche il bene– è segnata dal fatto che il male attraversa la nostra esperienza e produce uno squilibrio. L'ulteriore affondo di Agostino mette a dura prova la capacità argomentativa del giovane che, tuttavia, mostra di sapere più di quanto non sappia dire.

¹¹² Torneremo tematicamente su questo punto, nel prossimo *excursus*, dedicato alla filosofia come dialogo, che prenderà in esame più da vicino l'epistemologia agostiniana e alcune implicazioni di ordine pratico che da questa si possono trarre.

¹¹³ «*Quamvis vobis [...] succensuerim pueriliter de magnis rebus agentibus, tamen mihi videtur non sine ordine, propitio Deo, accidisse, quod in sermone quo vos ab ista levitate detrahebam, tempus ita consumptum est, ut res tanta ad Alypii adventum dilata videatur. Quapropter, quoniam ei iam quaestionem notissimam feci et quantum in ea processerimus ostendi, paratusne es, Licenti, causam quam suscepisti ex illa tua definitione defendere? Nam meminisse me arbitror te ordinem esse dixisse per quem Deus ageret omnia*» (*De ordine* II, 1.2).

¹¹⁴ «*Summa aequalitas*» (*ibidem*).

Il maestro gli domanda, infatti, se gli esseri diretti al fine siano da considerarsi soggetti al divenire oppure no. Evidentemente, Licenzio riconosce che tutti gli enti che esistono in questo modo partecipano del divenire; eventuali altri enti – come specifica su richiesta di Agostino – sono “con Dio” e non risultano soggetti al divenire. Di qui sarebbe possibile dedurre che tutti gli enti di questo mondo non siano “con Dio”, poiché sono evidentemente segnati dal divenire.

Siamo dinnanzi ad un paradosso che merita di essere sciolto: pare, infatti, che ci siano due tesi in reciproca opposizione, e che siano entrambe valide. La prima, quella per cui nulla è al di fuori di Dio, poiché appunto non v'è alcunché che accada al di fuori dell'ordine; la seconda, quella per cui tutto ciò che diviene non è con Dio¹¹⁵. Lo scioglimento del paradosso è possibile – come suggerito dallo stesso Agostino – attraverso una più precisa articolazione di cosa significhi, rispettivamente, “essere con Dio” e “non essere fuori di Dio”. In senso euristico, il filosofo di Ippona afferma che è con Dio chi lo conosce. Dunque il filosofo, che conosce Dio, è con Lui. E in che senso si potrebbe dire che questi non sia un ente diveniente, quand'è evidente che è soggetto a tutte le forme di divenire che segnano la vita umana? Licenzio risponde che egli è con Dio in un senso preciso, ovverosia in tanto in quanto lo è il contenuto del suo pensiero. Si tratta di un contenuto di conoscenza specifico, non equiparabile agli altri oggetti messi a tema dal pensiero – altrimenti si dovrebbe dire che il filosofo non conosce ciò che tutti gli altri conoscono, pur non avendo con ciò accesso all'essere con Dio. L'oggetto di conoscenza tematico del pensiero del filosofo è la verità trascendentale, che non rinnega affatto la conoscenza di oggetti determinati: tale conoscenza segna piuttosto la possibilità, da parte del pensiero, d'intenzionare qualunque istanziazione della realtà. Si tratta di quel tratto costitutivo della persona umana, non solo del filosofo, che la filosofia di tradizione scolastica avrebbe riconosciuto nell'apertura di questa sul trascendentale: è lo sguardo con cui la persona conosce le determinazioni più elementari della realtà – perciò innegabili. Il filosofo che abbia conoscenza di ciò – aggiunge Licenzio¹¹⁶– sarebbe con Dio perché avrebbe conoscenza della propria interiorità, che è il luogo in cui tali determinazioni appaiono.

¹¹⁵ È quanto Licenzio ha appena dovuto ammettere, affermando che tutto ciò che è con Dio non conosce divenire.

¹¹⁶ Cfr. *De ordine*, II. 2.5.

Se il filosofo è con Dio poiché ha accesso ad un contenuto di conoscenza innegabile, la cui cifra è custodita nella sua interiorità; d'altro canto egli non sfugge al divenire per tutto ciò che riguarda la sua esistenza sensibile, materiale, finita. È qui ripreso un modulo fondamentale della filosofia antica, che le varie scuole hanno diversamente rimodulato: il filosofo sembra vivere due dimensioni, l'una materiale, di cui si fa rappresentazione attraverso i sensi, soggetta al divenire e alla corruzione; l'altra sovrasensibile, di cui egli ha conoscenza vera attraverso il solo pensiero, stabile e incorruttibile. A tale dimensione incorruttibile ha accesso l'anima, già in certa misura virtuosa per il fatto di essersi messa in moto verso il fine al quale è destinata. L'attrazione destinale che la verità esercita nei confronti dell'anima del filosofo, darebbe a quest'ultima la possibilità di volgere al fine tutte le altre facoltà della persona, come la memoria, la quale starebbe all'anima come il servo sta al suo signore. La visione di Licenzio è ancora troppo legata ad una prospettiva classica, in cui solo qualcosa della persona umana, dell'ente che più di tutti ha a che fare con il divenire, può avere accesso alla verità. Agostino non manca di suggerire una visione diversa, anzitutto recuperando la memoria alla sua centralità nella pratica del pensiero e della ricerca: essa, infatti, risulta indispensabile già al momento della formazione del filosofo; inoltre, essa gli è di sostegno quando egli è chiamato ad insegnare agli altri. Se è vero che egli conosce la verità, in un certo senso possedendola, è per altro verso vero che i suoi pensieri richiedono di essere esposti secondo un ordine razionale. È dunque inevitabile che il filosofo affidi alla memoria i guadagni della sua meditazione, per averli a disposizione nel momento del bisogno¹¹⁷.

Alla tesi agostiniana per cui il sapiente può essere detto "con Dio" perché ha conoscenza dell'Assoluto, Licenzio e Trigezio hanno aggiunto un'affermazione che Agostino chiede loro di ponderare. Secondo i due allievi, infatti, il sapiente è con l'Assoluto perché quest'ultimo custodisce da sempre ciò che il primo arriva a conoscere. Di qui si può sostenere che anche l'ignoranza e la stoltezza, che il sapiente deve necessariamente conoscere per potersene allontanare, dovrebbero essere ricondotte all'Assoluto¹¹⁸. Trigezio richiede a questo punto l'intervento di Alipio, – altro membro della comunità riunita presso la villa di Verecondio –, il quale prova a disinnescare il problema

¹¹⁷ Lo stesso testo del *De ordine* ci offre delle indicazioni metodologiche interessanti, in tal senso. La regola che Agostino aveva imposto alla *disserentium societas* di cui era maestro, prevedeva che il ritmo dell'argomentazione rallentasse, di tanto in tanto, per favorire la trascrizione di ogni cosa. Com'è evidente da *De ordine* I, 11.31, era già previsto che tali trascrizioni fossero messe a disposizione di altri.

¹¹⁸ Cfr. *De ordine*, II, 3.8.

sostenendo che può essere a buon diritto definito sapiente chi già si sia liberato della stoltezza: a questo punto si può affermare la comunione del sapiente con l'Assoluto senza temere di inoculare nella natura di quest'ultimo limiti inaccettabili – quali la stoltezza e l'ignoranza. Parrebbe lecito dire di più: poiché il sapiente è colui che si è liberato della stoltezza, quest'ultima risulterà separata dall'Assoluto con cui il sapiente è in comunione. Il maestro ricorre, ancora una volta, alla fondamentale vocazione pedagogica del sapiente per risolvere la questione. Accettato come ipotesi di lavoro che il sapiente sia tale in quanto si sia liberato della stoltezza, sarebbe sensato ricorrere ai suoi insegnamenti per poter essere a propria volta liberati da una tale privazione. Se valesse davvero quanto affermato da Alipio, qualsiasi sapiente dovrebbe rigettare la richiesta di un eventuale discepolo: «dunque quello risponderà alle tue domande: “affinché potessi insegnarvi, avreste dovuto venire da me quand'ero stolto; ora potete essere maestri di voi stessi. Infatti, io non comprendo più la stoltezza”»¹¹⁹. Una risposta simile non lascerebbe spazio al dubbio: anche a questo sapiente occorrerebbe un maestro grazie al quale liberarsi della stoltezza che, evidentemente, ancora lo affligge, anche solo per la ragione che egli non comprende ciò che sa. Essendosi liberato della stoltezza, finirebbe per non avere più conoscenza di ciò su cui si è fondata la sua liberazione: finirebbe per non avere coscienza dell'errore, rispetto al quale non potrebbe distinguere la verità che si supponeva dovesse possedere.

Se da un lato non pare plausibile sostenere le tesi di Licenzio e di Trigezio senza incorrere in contraddizione performativa, dall'altro emerge la necessità di specificare in che modo la stoltezza possa essere oggetto di conoscenza. Per offrire tale specificazione, Agostino ricorre ad un'analogia tra la vista e la conoscenza intellettuale: così come non è possibile vedere le tenebre, anche per chi avesse occhi molto buoni, allo stesso modo si può dire che la stoltezza non può essere conosciuta. Essa, infatti, non è tanto uno specifico contenuto di conoscenza, quanto piuttosto una condizione della persona nel suo mettere a tema, di volta in volta, le diverse determinazioni della realtà. Non v'è qualcosa che si possa definire “ignoranza”, se non in rapporto ad una relazione di conoscenza che legghi la persona ad un qualche oggetto conoscibile – sia esso materialmente individuato oppure no. L'ignoranza emerge come il principale segno della finitudine della forma di vita umana: è una connotazione meramente negativa della processualità della conoscenza

¹¹⁹ «*Dicturus est ergo ille te auctore: 'Ut hoc vos docerem, quando stultus eram, ad me venire debuistis; modo autem vos vestri magistri esse poteritis. Nam ego iam stultitiam non intellego'*» (*De ordine* II, 3.9).

umana, la quale inevitabilmente partecipa del divenire¹²⁰. Va certamente notato che essa contrassegna un limite – il quale è sempre, progressivamente rivisitabile –, senza dimenticare che le figure liminali rimandano *ex negativo* a qualcosa d'altro: in questo caso, in prima battuta, l'ignoranza rimanda ad un possibile incremento della conoscenza. In termini agostiniani, la stoltezza è dunque da intendersi come un'ignoranza pratica, abito di chi agisce senza mettere adeguatamente a tema il fine delle proprie azioni.

In relazione al nostro tema, l'ignoranza ci offre la possibilità di porre questioni che riguardano le pratiche della forma di vita umana nel mondo, non soltanto in merito a quelle di natura conoscitiva: "ignoranza" è il nome Agostino dà al genere di cui sono specie l'ignoranza teorica e l'ignoranza pratica o stoltezza. È infatti legittimo domandarsi se anche le azioni degli stolti possano rientrare all'interno dell'ordine razionale di cui la *disserentium societas* è in cerca nel ritiro di *Cassiciacum*¹²¹. Questa domanda, come tutte quelle che sono state poste seguendo lo sviluppo del dialogo, è una specificazione della più generale domanda circa la possibilità che della realtà si dia un ordine integrale. Se esso dev'essere in grado di accogliere ogni determinazione – poiché tutto accade all'interno di un ordine –, allora l'ordine razionale delle cose dev'essere in grado di dare conto anche delle azioni che si compiono in un senso che, almeno in prima battuta, sembra contraddire l'ordine stesso.

Trigezio offre la sua risposta al dilemma posto da Agostino, rifacendosi all'immagine delle tenebre offerta dal maestro: l'occhio che vede, non vede le tenebre. Tale immagine si può leggere sinotticamente rispetto a quella, offerta in apertura, dell'occhio incapace di cogliere tutte le tessere di un mosaico e, dunque, incapace di cogliere la figura che queste descrivono. Entrambe connettono l'apparire dell'ordine e la parvenza del disordine alle facoltà conoscitive dell'essere umano, che è dunque chiamato a fare i conti con i propri limiti, al fine di non proiettarli sulla realtà di cui intende cogliere la struttura. Uno sguardo attento sarebbe infatti in grado di comprendere che le azioni stolte, se pure non orientate al bene da chi le compie, accadono all'interno dell'ordine razionale in forza di «quella legge ineffabile ed eterna»¹²² che assegna a ciascuna cosa il suo posto nel mondo.

¹²⁰ Si vedano le considerazioni che abbiamo offerto a proposito dell'intenzionalità come della figura chiave per intendere il modo umano di conoscere.

¹²¹ Cfr. *De ordine* II, 4.11.

¹²² «*Illa ineffabili et sempiterna lege*» (*De ordine* II, 4.11).

2.6 Anche ciò che è moralmente iniquo rientra nell'ordine?

La risposta qui offerta, che merita il consenso di Agostino, sembra sviare rispetto alla definizione fondamentale dell'ordine come ciò che comprende e dirige al fine ogni cosa. Pare, infatti, che si stia affermando, a proposito dell'ordine, la possibilità di un incremento: anche ciò che non è compiuto nel suo orientamento al bene, è ricondotto all'interno dell'ordine da un intervento posteriore all'azione. Se ad un primo livello di lettura il testo agostiniano sembra confortare una simile tesi, non appena si tenti di comprendere il senso della lettera agostiniana si sarebbe costretti a concludere altrimenti. Ancora una volta, vale la pena ricorrere ad un esempio offerto dallo stesso Agostino¹²³. In sé considerato, l'uso della violenza è una turpe violazione della persona ed è certamente da considerarsi contrario al fine verso cui tutto è ordinato: il bene. D'altro canto, le istituzioni che governano la vita associata degli esseri umani si dotano di strumenti con cui fare fronte ad eventuali violazioni delle leggi, talvolta ricorrendo all'utilizzo della forza. La lettera agostiniana, in questo punto del *De ordine*, è radicale e può confortare la lettura di quegli interpreti che, nel corso del Novecento, hanno visto in Agostino uno dei maggiori "realisti politici" del pensiero occidentale¹²⁴. Tra questi è certamente da ricordare Herbert Deane, il quale ritiene che il realismo politico di Agostino sia stato per lo più trascurato dagli interpreti immediatamente prossimi alla morte dell'autore e recuperato, in un secondo momento, da quei pensatori che – più di altri – dovettero confrontarsi con una situazione sociopolitica problematica: Machiavelli, Lutero, Calvino, Hobbes¹²⁵.

La tesi di Deane è che il realismo politico di Agostino si basi su un "realismo" antropologico, ovverosia sul disincanto con cui il nostro autore guarda all'umano e ai suoi comportamenti – individuali e sociali. È nostra convinzione – e ci accingiamo a dimostrarla, sia filologicamente sia teoreticamente – che nel discorso di Agostino vi siano effettivamente i connotati di un realismo politico; ma che non si possa dire altrettanto riguardo al "pessimismo" politico – remotamente antropologico e metafisico – con cui si è solitamente giustificata la lettura "realista".

¹²³ Cfr. *De ordine* II, 4.12.

¹²⁴ Per una ricognizione generale sul tema, cfr. L. Alici, A. Pieretti (cur.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Città Nuova, Roma 2007 (ed. originale a cura di A. Fitzgerald, *Augustine through the Ages – an Encyclopedia*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 1999).

¹²⁵ Cfr. H. A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, New York-London 1963, pp. 234 e ss.

La lettura offerta da Deane è emblematica, poiché compie esplicitamente il passo dal realismo al pessimismo, per interpretare il pensiero antropologico e politico di Agostino. La figura centrale della sua antropologia risulterebbe essere l'Adamo caduto: di qui la prossimità con Hobbes, sopra tutti gli altri. Commentando un passo delle *Enarrationes in Psalmos*¹²⁶, Deane scrive:

In questa lotta, il successo non porta ad alcuna reale soddisfazione e assolutamente nessuna certezza che l'oggetto desiderato possa essere conservato, una volta che sia stato ottenuto attraverso modi legittimi o iniqui. L'uomo naturale di Hobbes non è mai libero da preoccupazioni e ansie; poiché deve fare la guarda in ogni momento ai suoi averi in un vano tentativo di impedire a qualcun altro di sottrarglieli, questi non è mai in grado di rilassarsi e godere in quieta sicurezza ciò che è giunto ad ottenere. Il ritratto di Agostino della condizione dell'uomo terrestre è fondamentalmente simile ed egualmente impressionante¹²⁷.

Crediamo che l'enfasi con cui Deane accosta l'antropologia di Agostino e quella di Hobbes vada decisamente smorzata: è la lettura dello stesso passo citato dal filosofo americano a confortare la nostra ipotesi. Nel commento al salmo 64, infatti, Agostino ricorre alla metafora del mare in tempesta per descrivere l'esistenza umana, che è evidentemente attraversata dalla sofferenza e dal dolore – in generale, dal negativo. In piena coerenza con lo spirito generale dei Salmi, Agostino afferma la vanità dei tentativi, da parte dell'umano, di possedere i beni materiali: non v'è bene materiale il cui possesso sia in grado di saturare la mancanza che segna l'esistenza umana. Al contrario, la ricerca smodata dei beni finiti porterebbe soltanto ad un'accentuazione di tale mancanza. È dunque innegabile che, per Agostino, il "mare" della nostra esistenza sia percorso dal negativo e dalla vanità. Tuttavia, è altrettanto innegabile che «se non vi fosse speranza anche lontano nel mare, [Cristo] non avrebbe detto ai suoi discepoli: "vi faccio pescatori di uomini"»¹²⁸.

La differenza radicale che separa il pensiero di Agostino da quello di Hobbes, e che fa risultare forzato il tentativo di leggere un fondamentale accordo tra i due, è rilevabile a due livelli: l'uno ontologico, l'alto antropologico. Prendiamo in considerazione anzitutto il

¹²⁶ Cfr. Agostino, *Enarrationes in Psalmos* LXIV, 9.

¹²⁷ «*In this struggle, success brings no real satisfaction and absolutely no assurance that the desired object can be retained, once it has been acquired by fair means or foul. Hobbes's natural man is never free from worry and anxiety; since he must guard his possessions at every moment in a vain effort to prevent someone else from snatching them from him*» (H. A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p.47).

¹²⁸ «*Ille si non esset spes, et in mari longe, non diceret discipulis suis: Faciam vos piscatores hominum*» (Agostino, *Enarrationes in Psalmos* LXIV, 9).

secondo e rivolgiamoci all'idea hobbesiana della natura umana: per il filosofo inglese, gli esseri umani sono naturalmente eguali tra loro. Scrive in tal senso Hobbes:

La natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, sebbene si possa talvolta trovare un uomo evidentemente più forte fisicamente, o di mente più svelta di un altro; considerati tutti gli aspetti, la differenza tra uomo e uomo non è così notevole da consentire che uno reclami per sé un qualsiasi vantaggio a cui un altro non possa aspirare, proprio come lui. Infatti per quanto riguarda la forza fisica, il più debole ha abbastanza forza per uccidere il più forte, sia attraverso l'inganno sia attraverso l'unione con gli altri, che sono nel suo stesso pericolo¹²⁹.

Per Hobbes lo stato di natura vede gli esseri umani in una condizione di fondamentale eguaglianza, sia in termini di forza fisica, che di facoltà mentali. Tale naturale eguaglianza va piuttosto compresa, a ben vedere, come un'eguale fragilità, poiché nessuno può dominare assolutamente sugli altri, tanto da non doversi preoccupare di difendersi. Ciò che accomuna gli esseri umani in stato di natura, dunque, è il conflitto, che si produce per il concorso di tre cause principali: «anzitutto la competizione; poi la diffidenza; infine la gloria»¹³⁰. Esse producono altrettante forme di conflitto: quello per il profitto, quello per la sicurezza e quello per la reputazione.

Partendo da simili considerazioni, Hobbes giunge a formulare – nel capitolo XIV del *Leviathan* – due leggi naturali, anzitutto specificando che il diritto di natura prescrive la libertà degli esseri umani. In particolare, secondo Hobbes è naturale

la libertà che ogni uomo ha, di usare il suo potere come meglio ritiene, per la conservazione della sua propria natura; ovverosia della sua propria vita; e di conseguenza, la libertà di fare qualsiasi cosa che secondo il suo giudizio e la sua ragione, dovesse ritenere il mezzo migliore per giungere a questo fine¹³¹.

La libertà che ha in mente Hobbes è essenzialmente negativa ed è espressa nei termini di assenza di impedimenti esterni che possano interferire nella conservazione

¹²⁹ «Nature hath made men so equal, in the faculties of the body and mind; as that though there be found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind than another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim himself any benefit, to which another may not pretend, as well as he. For as to the strenght of body, the weakest has strenght enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himself» (T. Hobbes, *Leviathan*, J.C.A. Gaskin (ed.), Oxford University Press, New York 1996, p. 82)

¹³⁰ «First, the competition; secondly diffidence; thirdly, glory» (ivi, p.83).

¹³¹ «the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing any thing, which in his own judgement, and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto» (ivi, p.86).

della propria vita da parte di ciascuno. Gli esseri umani in stato di natura, dunque, hanno la libertà di dispiegare ogni mezzo di cui siano in possesso per proteggersi dagli altri uomini. Tale libertà, secondo Hobbes, si fonda sul diritto che la natura attribuisce a ciascuno su ogni cosa, anche sulla persona fisica dell'altro. È proprio perché esiste tale disponibilità naturale di qualsiasi cosa, che non può esserci sicurezza. Va riconosciuta come una «regola generale della ragione»¹³² che ciascuno ricorra a qualsiasi mezzo a sua disposizione per ottenere tale sicurezza che non si dà originariamente. «E quando – scrive Hobbes – non può ottenerla, questi deve cercare e usare tutti gli espedienti e i vantaggi della guerra»¹³³.

La prima legge di natura, dunque, prescrive che tutti si adoperino per la sicurezza e per la pace. La seconda, che deriva coerentemente dalla prima in congiunzione con le premesse sopra esposte, prescrive invece che ciascuno sia disposto a limitare il proprio diritto ad ogni cosa e ad accontentarsi «di tanta libertà contro gli altri uomini, quanta ne consentirebbe agli altri uomini contro se stesso»¹³⁴.

Risulta dunque evidente quanto poco abbia in comune il pensiero agostiniano con quello hobbesiano, il quale si fonda su d'una sovradeterminazione del conflitto: per Hobbes, infatti, la conflittualità è originaria e la reciprocità interviene soltanto in un secondo momento, per impedire che gli esseri umani perdano la propria vita nel tentativo di assicurarsi il possesso sulla totalità delle cose del mondo, desiderate nel contempo anche da altri uomini, disposti a confliggere per ottenerle. Posta l'originarietà del conflitto, tuttavia, tale reciprocità assume la fisionomia del rimedio posticcio, poiché non si può essere certi che l'altro compia la medesima scelta di limitare il proprio diritto. Anche qualora tale reciprocità dell'autolimitazione fosse sancita per mezzo di un contratto, la naturalità del conflitto non permetterebbe di liberarsi dal timore di vedersi sopraffatti dalla controparte, che potrebbe violare il patto. E finché non si sia rimossa la causa di tale timore, secondo Hobbes, non avrebbe neppure senso parlare di giustizia o d'ingiustizia:

Perciò prima che si possano usare le parole giusto o ingiusto, ci dev'essere un qualche potere coercitivo che obblighi allo stesso modo gli uomini al rispetto dei loro patti, attraverso il terrore di una qualche punizione, maggiore del beneficio che si aspettano dalla rottura di questi;

¹³² «General rule of reason» (ivi, p.87).

¹³³ «And when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of war» (ibidem).

¹³⁴ «And be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself» (ibidem).

e di rendere legittima la proprietà che gli uomini acquisiscono attraverso un contratto reciproco, come compenso per il diritto universale che abbandonano: e un potere simile non c'è prima che si eriga uno Stato¹³⁵.

L'originarietà del conflitto può essere tradotta come l'originarietà del negativo rispetto al positivo: in termini agostiniani, la posizione hobbesiana si tradurrebbe nella paradossale priorità della corruzione rispetto a ciò di cui può darsi corruzione. Il pessimismo antropologico di cui il pensiero politico hobbesiano è espressione, non può in alcun modo essere giustificato, all'interno di un discorso filosofico com'è quello di Agostino. Per il nostro autore, infatti, non il conflitto ma la comunione fraterna è la forma della naturale eguaglianza degli esseri umani – come mostreremo nel prosieguo di questo studio. Il nostro autore, affermata la bontà di ogni natura, non potrebbe sottoscrivere la lettura hobbesiana né della natura umana, né della legge naturale di cui gli esseri umani possono farsi interpreti. Scrive infatti Agostino: «allora cosa ci conforta, in questa comunità umana piena di errori e sofferenze, se non la fede non simulata e la reciproca dilezione dei veri amici?»¹³⁶.

La questione merita di essere approfondita, non solo per questioni filologiche ma anche perché immediatamente ci permette di illustrare il rapporto tra i beni materiali e il bene in quanto tale; remotamente, ci consente di porre il problema del rapporto tra la *civitas hominis* e la *civitas Dei*, che è uno dei punti fondamentali della filosofia agostiniana.

Emerge qui la necessità di un'indicazione metodologica: confrontandoci con il discorso agostiniano, intendiamo cercare di metterne in mostra l'unità di fondo, leggendo luoghi specifici dell'opera in forza delle tesi strutturali che la attraversano. Riprendendo una delle immagini offerte dallo stesso Agostino nel *De ordine*, si tratta di adottare una postura "prospettica", che abbia riguardo per l'insieme della figura che ciascuna tessera del mosaico concorre a disegnare, senza sovradeterminarne una piuttosto che un'altra. In forza di quest'indicazione, crediamo che le cose del mondo – la ricchezza, la gloria, la stabilità – siano da intendersi agostinianamente come in loro stesse buone. Più precisamente, crediamo che Agostino pensi ad ogni oggetto che la volontà umana sia in

¹³⁵ «Therefore before the names of just, and unjust can have place, there must be some coercive power, to compel men equally to the performance of their covenants, by the terror of some punishment, greater than the benefit they expect by the breach of their covenant; and to make good that propriety, which by mutual contract men acquire, in recompense of the universal right they abandon: and such power there is none before the erection of a commonwealth» (ivi, p.96).

¹³⁶ «Quid nos consolatur in hac humana societate erroribus aerumnisque plenissima nisi fides non ficta et mutua dilectio verorum et bonorum amicorum» (*De civitate Dei* XIX, 8).

grado di intenzionare come ad un'occasione di bene: tutto ciò che è – in quanto è – è buono. E non potrebbe essere che così, all'interno di un discorso come quello di Agostino, che mette in campo le sue migliori mosse argomentative per mostrare la non sostanzialità del male. Oltre ai già citati luoghi delle *Confessiones*¹³⁷, è il caso di prendere in considerazione un luogo inequivocabile del *De natura boni*, in cui Agostino sostiene che «ogni natura, in quanto tale, è buona; ogni natura non può essere se non dal sommo e vero Dio: infatti tutti i beni anche non sommi, ma prossimi al sommo bene, e ancora tutti i beni, anche quelli estremi, distanti dal sommo bene, non possono essere se non dal sommo bene stesso»¹³⁸. La tesi per cui ogni cosa, in quanto è, è buona, risulta qui implicata analiticamente da quella per cui ogni cosa che è, è stata creata, ed è perciò in una relazione strutturale con il bene in quanto tale.

Di tale relazione si possono individuare due cespiti: uno, per così dire, *a parte ante* ed un altro *a parte post*. Il primo cespite indica la relazione che ogni ente ha con la massima realizzazione del bene, già per il solo fatto di essere stato creato in forza della somma bontà divina. Per capire fino in fondo questo punto, occorre ricordare che la creazione a cui Agostino sta qui facendo riferimento è «da ciò che non è affatto»¹³⁹. Non si tratta di un atto che tragga gli enti “fuori” dal non essere assoluto – giova ricordarlo ancora una volta –, ma di una creazione senza presupposti: ogni ente, prima di essere stato creato, non era assolutamente nulla. E poiché tutto ciò che diviene è stato creato, lo stesso atto creatore non ha alcun presupposto, così che non è plausibile pensare ad un simile atto se non nei termini della massima libertà del creatore rispetto alla creatura¹⁴⁰. La massima libertà del Creatore fa il paio con la sua massima bontà.

In seconda battuta, ogni cosa è indirizzata al bene in quanto tale, secondo una gradazione ontologica che, rispecchiando l'ordine della creazione, assume una connotazione pratica decisiva: l'ordine della realtà lascia emergere, di ciascun ente, il suo grado di bontà e, dunque, di desiderabilità. In questo senso occorre dire che ogni ente è indirizzato al bene o come agente o come strumento: o perché è strutturalmente capace d'intenzionare il bene in quanto tale, o perché può essere coinvolto nell'esperienza umana

¹³⁷ Specificamente cfr. *Confessiones* II, 4.9; 5.10.

¹³⁸ «*omnis autem natura in quantum natura est, bonum est; omnis natura non potest esse nisi summo et vero Deo: quia omnia etiam non summa bona, sed propinqua summo bono, et rursus omnia etiam novissima bona, quae longe sut a summo bono, non possunt esse nisi ab ipso summo bono*» (*De natura boni* I, 1).

¹³⁹ «*Ex eo quod omnino non est*» (*ivi*).

¹⁴⁰ Abbiamo già detto qualcosa in merito, quando abbiamo analizzato il tentativo di Agostino di essere *gratis malus*, ovvero sia di sperimentare una gratuità analoga a quella con cui agisce chi è in grado di una creazione integrale.

favorendo la messa a tema del bene inteso nel suo massimo grado. Ci pare dunque opportuno formulare questa tesi agostiniana come segue: tutto ciò che è, è occasione di bene.

È il caso di vedere in che modo l'ultimo giro di considerazioni ci permetta di compiere un passo in avanti, esplicitando in che modo si possa, secondo il nostro autore, ricondurre all'ordine e al bene ogni cosa: anche ciò che sembra assumere la fisionomia del male – come il ricorso alla forza fisica da parte dello Stato –, senza forzature *ab extra*.

2.7 L'ordinamento sociopolitico

In *De ordine* II, 4.12, discutendo della possibilità che rientri nell'ordine anche ciò che, a prima vista, parrebbe contraddire l'ordine stesso, Agostino passa in rassegna una breve serie di casi, tratti dalla retorica, dal mondo animale e dalla politica. L'ultima dimensione è quella che ci interessa propriamente, poiché chiama in causa la teoria agostiniana dello Stato e l'idea per cui è possibile che quest'ultimo ricorra legittimamente alla forza fisica. Possiamo tradurre la questione come segue: rientra nell'ordine razionale delle cose – ed è quindi riconoscibile come un bene – che lo Stato ricorra a pratiche che saremmo indotti a definire moralmente deplorevoli, come l'utilizzo della forza fisica ai danni di qualcuno? Scrive Agostino:

che cosa infatti è più truce di un carnefice? Che cosa è più truculento e inumano di quell'animo? Eppure ha un posto necessario all'interno delle stesse leggi ed è inserito nell'ordine di una società governata secondo misura e sebbene nel proprio animo faccia del male, è tuttavia la pena dei malfattori che si sono allontanati dall'ordine ¹⁴¹.

Secondo Agostino, lo Stato è legittimato a ricorrere alla forza fisica, quando ciò occorra per punire chi ha causato nocimento ad altri, allontanandosi dall'ordine sociale e politico e minando la stabilità della comunità politica. Va certamente notata la tensione tra le parole con cui Agostino qualifica tale atto – “truce”, “truculento”, “inumano” – e la necessità di fatto che sembra legittimarne la messa in campo da parte dello Stato. Tale tensione risulta acuita, se solo si pensa alla tesi agostiniana della bontà di ogni determinazione del reale, che sembra qui essere contraddetta dalla constatazione della

¹⁴¹ «*Quid enim carnifice tetrius? Quid illo animo truculentius atque dirius? At inter ipsas leges locum necessarium tenet et in eae moderatae civitatis ordinem inseritur estque suo animo nocens, ordine autem alieno poena nocentium*» (*De ordine* II, 4.12).

malvagità in sé della forza fisica. Di più, occorre notare che tutto il pensiero politico agostiniano risulta attraversato da una tensione notevole tra la dimensione del diritto positivo e quella della legge eterna. Il caso specifico preso in esame – quello della pena capitale – è un’occasione particolarmente fruttuosa per provare a mostrare che tale tensione, se da un lato è certamente strutturale, d’altro canto non per questo produce incoerenza all’interno della filosofia di Agostino. Come avremo modo di mettere in luce, la dualità su cui l’esistenza umana è aperta assume la forma di un dispositivo concettuale, di natura antropologica e politica. Perché si possa effettivamente cogliere il valore di tale dispositivo, occorre liberarsi del pregiudizio per cui tale dualità sia, in fondo, una forma di dualismo radicale tra l’Adamo celeste e l’Adamo terreno, tra la città degli uomini e la città di Dio.

Torniamo al caso preso in esame, di cui offriremo un’interpretazione coerente con quanto detto sin qui. Riferendosi alla possibilità che lo Stato ricorra legittimamente alla forza fisica, Agostino utilizza la parola “carnefice”; ciò nonostante, numerosi luoghi della sua opera mettono fuori gioco l’ipotesi di un tentativo, da parte del nostro autore, di affermare la legittimità della pena capitale. Una simile ipotesi contraddirebbe – per esempio – l’accurata esortazione che Agostino rivolge al proconsole Apringio, affinché questi non condannati a morte i circoncellioni¹⁴² rei confessi di omicidio e altri crimini ai danni dei Cattolici¹⁴³. In questa lettera, l’appello di Agostino sembra seguire due direttive inconciliabili: l’una corrispondente alle leggi che governano la vita politica, l’altra che si muove lungo le leggi della pietà e della misericordia¹⁴⁴. Tali direttive, tuttavia, convergono

¹⁴² I circoncellioni erano gruppi di persone vicine al donatismo, movimento cristiano nato dal vescovo Donato di Case Nere, il quale criticò aspramente i vescovi *traditores*: durante le persecuzioni di Diocleziano, questi avevano consegnato i libri sacri. Nello specifico, secondo Donato, la *traditio* dei testi sacri avrebbe comportato l’invalidità dei sacramenti amministrati dai vescovi traditori. Il donatismo fu dichiarato eretico già dal Concilio Laterano I (314 d.C.), che promosse l’idea che i sacramenti avessero validità a prescindere dalla condizione interiore del ministro. È con il Concilio di Trento (1545-1563) che questa posizione venne canonizzata con l’espressione “*ex opere operato*” – che indica, appunto, la validità in sé del sacramento –, di contro all’espressione “*ex opere operantis*”, a cui si può ricondurre la tesi luterana per cui un ministro in peccato mortale non può amministrare validamente i sacramenti. Occorre una precisazione: questa tesi non afferma la validità del sacramento a prescindere dall’azione con cui lo si amministra; specifica, però, che il sacramento è amministrato anzitutto *ex parte Dei* e che è sufficiente l’intenzione, da parte del ministro, di agire in coerenza con lo spirito della Chiesa. Il rifiuto del sacramento – e dunque la sua invalidità – può essere prodotto dalla disposizione di chi lo riceve, dunque, non di chi lo amministra. (Cfr. Concilio di Trento, Sess. 7°, *Canones de sacramentis in genere*, canone 5: DS 1605; canone 6: DS 1606; canone 8: DS 1608; A. Pincherle, *Il donatismo*, Ricerche, Roma 1960; C. Boyer, *Sant’Agostino e i problemi dell’ecumenismo*, Studium, Roma 1969; Agostino, *Contra epistola Parmeniani* I, 1).

¹⁴³ Cfr. *Epistolae*, 134.

¹⁴⁴ Sulla dimensione giuridica dei vescovi e sull’importanza che essa ebbe per Agostino, cfr. A. A. Cassi, *La giustizia in Sant’Agostino. Itinerari agostiniani del quartus fluvius dell’Eden*, Franco Angeli, Milano 2013, pp.28-33.

al punto che non è più legittimo pensare ad esse come a due ordini diversi di leggi; e segnano, piuttosto, due delle molteplici dimensioni in cui occorre far valere una medesima legge fondamentale: la giustizia. Il vescovo di Ippona, infatti, esorta il confratello Apringio sia richiamando il comandamento dell'amore e della tolleranza – per cui il sangue dei Cristiani non chiede di essere lavato con altro sangue –, sia avanzando la tesi che qualsiasi pena debba avere una sua misura. Certamente l'appello è fatto in veste di vescovo e, anzitutto di cristiano: ciò non ne squalifica le implicazioni politiche e neppure quelle filosofiche.

Per quanto ci riguarda, se niente di più mite può essere loro fatto, preferiremmo che fossero rimessi in libertà, piuttosto che la sofferenza dei nostri fratelli fosse vendicata con lo spargimento del loro sangue: ma poiché davvero si può fare qualcosa d'altro, come anche la Chiesa mite raccomanda, affinché anche l'audacia degli smodati sia frenata; perché non orienti la tua sentenza in un senso più saggio e clemente, come ai giudici è permesso fare non solo in cause ecclesiali? ¹⁴⁵

Agostino afferma senza ambiguità che i crimini vadano puniti, poiché violano sia il diritto positivo, sia la legge eterna che prescrive l'amore caritatevole verso tutti¹⁴⁶. Tuttavia, lo stesso Agostino chiede che a chi commette un crimine venga concesso, attraverso una sentenza giusta, lo «*spatium poenitendi*», ovvero sia l'occasione di pentirsi. La pena non può dunque prescindere dalla prescrizione di un indirizzo, poiché anche la legge in forza di cui essa è comminata esprime sempre un'indicazione per la prassi dell'essere umano¹⁴⁷. È proprio la prassi umana ad essere centrale, anche per il discorso riguardante la pena e la sua legittimità, poiché la forma di vita – che è appunto la persona colta nell'articolarsi delle sue pratiche – esprime un certo grado di normatività. La persona, infatti, nella sua prassi esprime una costante intenzione del bene, che può tuttavia essere mancato, poiché la finitudine dell'essere umano impedisce una piena circolarità tra la volontà e l'azione – e, ancora prima, tra la coscienza e la volontà. Questa dissimmetria è l'apertura dello spazio necessario per la libertà d'arbitrio, non il segno della malvagità della natura umana: dalla corruttibilità di quest'ultima – come da quella di ogni ente finito – non è legittimo dedurre la sua corruzione di fatto, come se ci fosse

¹⁴⁵ «*Quamquam quod ad nos attinet, si nihil mitius eis fieri posset, malleus eos liberos relaxari, quam passiones fratrum nostrorum fuso eorum sanguine vindicari: nunc vero cum aliquid fieri possit, quo et mitis commendatur Ecclesia, et immitium cohibeatur audacia; cur non flectas in partem providentiorum, lenioremque sententiam, quod licet iucidibus facere etiam non in causis Ecclesiae?» (ibidem, 4).*

¹⁴⁶ Cfr. Ep. 153, 1.3.

¹⁴⁷ Cfr. *De libero arbitrio* I, 15.

un'implicazione materiale necessaria tra possibilità della corruzione e attuazione di essa. Affermare il contrario significherebbe dire che la natura umana si manifesta realizzando secondo necessità questa sua corruttibilità, contraddicendo l'evidenza fenomenologica per cui non ogni occasione di realizzazione del bene, pure inteso in una sua forma finita – dunque simbolica del bene in quanto tale –, risulta mancata.

Poiché ciò che di fondamentale c'è in ogni pratica è la persona che in essa si determina, Agostino può dire, contrariamente a quanto sembra dettato dal senso comune:

Noi dunque non approviamo affatto le colpe che vogliamo siano corrette, né le azioni ingiuste, affinché restino impunte, poiché ce ne compiacciamo; ma avendo misericordia per la persona, disprezzandone tuttavia il crimine, quanto più ci dispiace la colpa, tanto meno desideriamo che il colpevole muoia senza essersi pentito. È infatti facile e anche inclinazione naturale che si odino i malvagi, per il fatto che sono malvagi; è d'altro canto raro e pio amare anche loro, per il fatto che sono uomini; così da biasimare la colpa e, al medesimo tempo, riconoscere la bontà della natura, allora sarà più giusto che la colpa sia odiata, poiché da questa è macchiata la natura che amiamo¹⁴⁸.

E se questo criterio non avesse una certa cogenza anche per le istituzioni civili e politiche, non avrebbero senso l'indicazione di Agostino ai giudici, affinché questi imitino la giustizia e la clemenza di Dio¹⁴⁹. Le istituzioni civili e politiche, infatti, non sono state istituite «*frustra*», ovverosia senza uno scopo. Riprendendo un modulo paolino¹⁵⁰, Agostino ritiene che l'autorità dello Stato – e di tutte le istituzioni e magistrature in cui si articolano le sue funzioni – provenga da Dio, dunque dal radicamento dello Stato nella legge divina, massima espressione della giustizia¹⁵¹.

Tale istituzione divina dell'autorità terrena, tuttavia, non cancella la differenza ontologica tra l'Assoluto e il finito: se nell'Assoluto c'è piena circolarità tra coscienza e volontà, dunque tra volontà e azione, allora quest'ultimo è sempre espressione coerente della giustizia. L'essere umano, dal canto suo, è strutturalmente aperto al mondo come ad un'occasione di coscienza, di volontà e di azione: per la forma di vita umana, la giustizia

¹⁴⁸ «*Nulla modo ergo culpas quas corrigi volumus, approbamus, nec quod perperam committitur, ideo volumus impunitum esse, quia placet; sed hominem miserantes, facinus autem seu flagitium detestantes, quanto magis nobis displicet vitium, tanto minus volumus inemendatum interire vitiosum. Facile enim est atque proclive malos odisse, quia mali sunt: rarum autem et pium eosdem ipsos diligere, quia homines sunt; ut in uno simul et culpam improbes, et naturam approbes, ac propterea culpam iustius oderis, quod ea foedatur natura quam diligis*» (Ep., 153, 1.3).

¹⁴⁹ *Ibidem*, 3.8.

¹⁵⁰ Cfr. Paolo, *Lettera ai Romani* 13, 1-7.

¹⁵¹ Ep., 153, 6.16.

richiede di essere attuata con una serie di pratiche e di mediazioni. Se l'ordine razionale delle cose non è mai, per così dire, colto di sorpresa dall'eventuale ingiustizia compiuta dagli esseri umani, d'altro canto l'ordine in cui si iscrivono le pratiche sociali e politiche umane può essere messo alla prova. Quest'ultimo, dunque, ha bisogno di interventi di natura correttiva e redistributiva.

È inevitabile, dunque, che Agostino sostenga la legittimità del ricorso, da parte dello Stato, alla punizione. La legittimità è tuttavia assicurata solo se lo Stato si mantiene al di qua di un limite invalicabile: la sacralità della vita, che non appartiene a questa o a quella istituzione ma, radicalmente, all'Assoluto¹⁵². Anche quando essa sia adoperata per la punizione di un crimine, «non bisogna per questo estenderne la severità fino alla morte del colpevole, perché possa giovargli»¹⁵³. Inoltre, il solo timore della punizione non è sufficiente, secondo Agostino, a produrre una società giusta, «poiché non si è buoni per paura del castigo, ma per amore della giustizia»¹⁵⁴. Il riferimento all'amore è esplicativo: se l'Assoluto è pienamente giustizia, l'essere umano ha bisogno di intenzionare la giustizia e di praticarla, con tutti i tratti caratteristici dell'agire umano – compresi i suoi limiti e le sue paradossalità. Dell'azione di cui la persona umana è capace, occorre a questo punto notare la natura contingente e, dunque, storica.

Poiché non accade secondo necessità metafisica – e non produce effetti metafisicamente necessari –, l'azione umana è liberamente coinvolta nella storia: pertanto, essa è coinvolta in un processo evolutivo. La medesima storia coinvolge anche la legge: non solo la serie di leggi che l'essere umano pone a governo della vita associata, nel corso del suo sviluppo; ma anche la legge di natura, di cui si potrebbe sospettare l'invariabilità nel tempo. Quest'ultima – e per questo è detta “naturale” – guida intrinsecamente ogni ente ed innerva l'ordine razionale delle cose. Più precisamente, quanto alla legge naturale, occorre dire che mutano le forme in cui essa è determinata, di volta in volta, dalla prassi umana. L'origine naturale di questa legge, infatti, non coincide con la sua piena trasparenza all'intelligenza umana, che è piuttosto invitata ad un investimento su di essa, anzitutto di natura cognitiva. L'essere umano, infatti, è chiamato

¹⁵² Sul tema dell'indisponibilità della vita, Agostino propone una riflessione più articolata di quanto non si possa pensare. La figura chiave, a questo proposito, è quella da lui espressa con le parole «*in te ipsum redi*», con cui esorta l'essere umano alla riappropriazione di sé, nella consapevolezza che l'interiorità di ciascuno è oggettiva, nella misura in cui manifesta una realtà a cui la persona stessa appartiene e su cui la persona non ha potere (cfr. *De vera religione*, XXXIX, 72-73).

¹⁵³ «*Et ideo non usque ad mortem protendenda est disciplina, ut ista cu prodesse possit*» (*Ep.*, 153, 6.17).

¹⁵⁴ «*Non enim bonus est quispiam timore poenae, sed amore iustitiae*» (*ibidem* 6.16).

a farsi interprete di contenuti non connotati temporalmente e di tradurli in forme certamente temporali. Per un verso, è ciò che accade anche con la principialità onto-logica: il principio di non contraddizione vale evidentemente anche prima che se ne offra una qualche formulazione; ciò non toglie che, nel corso della storia, si siano prodotte diverse formulazioni del medesimo contenuto di realtà – in questo caso strutturale¹⁵⁵. Come c'è una storia delle formulazioni del principio di non contraddizione, è possibile individuare una progressione delle interpretazioni della legge naturale.

L'interpretazione della *lex aeterna* è il cuore della posizione degli ordinamenti giuridici, entro i cui confini si tenta di codificare ciò che l'essere umano coglie dell'ordine della realtà di cui è parte. Scrive, in tal senso, Agostino: «nella legge temporale non v'è anche alcuna disposizione giusta che gli uomini non abbiano derivato dalla legge eterna»¹⁵⁶; e tale legge viene pensata nei termini di ciò «per cui è giusto che tutte le cose siano in un ordine perfetto»¹⁵⁷. Ad un primo livello, Agostino mostra come la *lex aeterna* offra una indicazione fondamentale a proposito della vita umana: è ad essa connaturata l'istituzione di ordinamenti sociopolitici che diano forma all'esigenza sociale degli esseri umani. Altrettanto naturale, dunque, risulta la posizione di istituzioni che governino la vita associata, e il fatto che ad esse si obbedisca. La legittimità di una formazione sociopolitica e del suo ordinamento giuridico, dunque, è individuabile nel loro grado di adeguatezza rispetto alla vita umana, che emerge come criterio normativo dell'esperienza. Più a fondo, occorre notare che la *iustitia interioris*¹⁵⁸, non è codificata e, a ben vedere, neppure immediatamente codificabile: ciò che di essa rientra nei diversi ordinamenti dei popoli è quanto di essa l'essere umano può conoscere. L'interpretazione che l'ente finito può elaborare della legge eterna riposa, infatti, su una conoscenza che può dirsi completa solo dal punto di vista formale, giammai da quello materiale. L'essere umano può certamente avere una conoscenza formalmente completa della legge eterna, sapendo che essa innerva la realtà; dal punto di vista materiale, invece, la conoscenza procede razionalmente lungo un percorso di costante ricerca e adeguamento.

¹⁵⁵ Sarebbe impensabile che ciò che innerva strutturalmente la realtà abbia iniziato a valere da un certo punto in poi, ovverosia da quando l'essere umano ha su di esso aperto gli occhi.

¹⁵⁶ «*In illa temporalis nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivaverint*» (*De libero arbitrio* I, 6.15). Per un approfondimento delle riflessioni politiche del *De libero arbitrio*, cfr. S. Cotta, *Droit et Justice dans le De libero arbitrio de St. Augustin*, «Archiv Für Rechts Und Sozialphilosophie», vol.47 (1961), pp.159-172.

¹⁵⁷ «*Qua ius utitur est ut omnia sint ordinatissima*» (*ivi*).

¹⁵⁸ In questi termini, infatti, Agostino si riferisce alla legge eterna in *Confessiones* III, 7.13.

Di questa legge eterna è traduzione, secondo Agostino, anzitutto lo *jus gentium*: quel nucleo di contenuti, essenzialmente morali, che attraversano le formazioni sociopolitiche di popoli diversi. Anche le apparenti variazioni che di questo diritto delle genti si possono individuare, per esempio nel passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento, devono essere spiegate – per così dire – *ex parte hominum*. Una lettura esegetica delle scritture permetterebbe di rintracciare, dietro le apparenti contraddizioni, una storia della salvezza con cui Dio avrebbe condotto il suo popolo, accompagnandolo verso una maturità morale.

La storia umana, intesa come spazio in cui si articola la libera prassi degli uomini, non procede secondo traiettorie necessitanti: riproduce la medesima contingenza con cui ha a che fare la prassi di cui è spazio; pertanto, essa risulta aperta sia a possibili progressi, quanto a possibili regressi. Il grado di adeguatezza degli ordinamenti sociopolitici alla vita umana – per il governo della quale sono istituiti – corrisponde alla loro intonazione: risulta pienamente legittimo un ordinamento sociopolitico – e le istituzioni ad esso collegate – che favorisca la fioritura della forma di vita umana. Poiché si tratta di ordinamenti e istituzioni poste dagli uomini e da essi riformabili, ecco che risulta un'adeguata interpretazione, da parte degli esseri umani, di ciò che giustifica il loro ordinamento giuridico, politico ed economico. La cultura può essere letta come un progressivo adeguarsi ad una *ratio* che, dunque, chiede di essere ricercata e conosciuta¹⁵⁹. In altri termini, possiamo dire che la cultura è la forma storica e mutevole di una materia di cui abbiamo una conoscenza razionale, ovverosia mai completa dal punto di vista contenutistico. I progressi o i regressi della cultura, dunque, sono prodotti dall'incrocio del lato formale con quello materiale: si tratta di un incrocio che possiamo perseguire, come tutto ciò che mettiamo in pratica, sempre rispondendo alla struttura della persona umana e alla contingenza a cui la forma di vita umana è esposta.

¹⁵⁹ Sulla relazione tra cultura e mediazione della propria esperienza, cfr. R. Fanciullacci, *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Orthotes, Salerno-Napoli.

Capitolo 3. Legge e contingenza: la mediazione dell'esperienza

Nell'ultimo paragrafo del capitolo precedente abbiamo detto che l'esperienza umana ha strutturalmente a che fare con la contingenza¹⁶⁰. Più precisamente, riteniamo opportuno esplicitare che anche la legge positiva è contingente, in almeno due sensi: (1) è contingente – e non metafisicamente necessario – che una determinata legge venga posta; (2) è altrettanto contingente che la legge sia formalmente adeguata al contenuto di cui vuole essere espressione. In entrambi i sensi, possiamo dire che la legge è contingente perché rientra nei modi in cui operiamo una mediazione della nostra esperienza. Ad un primo livello, infatti, la posizione della legge è l'istituzione delle coordinate giuridiche entro cui la nostra esperienza è chiamata ad articolarsi. Ciò riguarda soltanto delle leggi “negative”, ovvero quelle che vietano determinate azioni; ma anche delle leggi “positive”, che indicano determinati indirizzi per l'azione umana.

In senso più profondo, occorre riconoscere come la posizione stessa della legge sia una forma di mediazione della nostra esperienza: attraverso l'attività legislativa, infatti, l'essere umano rintraccia delle esigenze e dei bisogni inerenti alla propria esistenza associata. Di tali contenuti d'esperienza, dunque, si offre una codificazione tale che possa essere comunicata e riconosciuta come valida dalle persone a cui essa intende rivolgersi. Tale mediazione è la forma in cui l'intelligenza umana diviene «inventivamente attiva»¹⁶¹. La forma di vita umana, dunque, è in grado di integrare la propria esperienza secondo procedimenti che sono essenzialmente razionali, sia perché si fondano sulla nostra capacità di comprendere razionalmente la nostra esperienza, sia perché ricevono legittimità sulla base della loro razionalità: affinché una legge possa essere giudicata legittima, deve passare al vaglio degli organi politici competenti. Dunque, di diritto, è richiesto che essa possa essere discussa e che di essa si possa esibire la *ratio*. Questo implica che essa si riferisca a persone in grado di attuare questa serie di operazioni: in termini essenziali, la legge deve anzitutto rivolgersi a persone libere. Il comando – di cui la legge è una forma specifica – non ha senso, se riferito a volontà che siano necessitate ad

¹⁶⁰ A proposito di questa modalità dell'essere abbiamo offerto una pur breve serie di considerazioni al paragrafo 1.4 di questo nostro studio.

¹⁶¹ Per un approfondimento di tale espressione e per un'analisi puntuale dei due principali modi in cui le norme particolari integrano la legge naturale, cfr. G. Azzoni, *Nomofanie. Esercizi di filosofia del diritto*, G. Giappichelli Editore, Torino 2017, pp.170 e ss.

eseguirne il contenuto: in un regime di determinismo, infatti, il suo contenuto sarebbe eseguito automaticamente, e la formulazione del comando non avrebbe alcun senso.

L'esperienza normativa risulta segnata da due tratti fondamentali: la contingenza e la storicità. Anche gli ordinamenti e le istituzioni risultanti dalla complessa serie di operazioni in cui consiste l'esperienza normativa, dunque, riprodurranno tali caratteri. Questi godranno di una certa legittimità fintantoché saranno in grado di mostrarla – quindi finché saranno razionalmente discutibili – e, soprattutto, se forme giuridico-istituzionali migliori non si mostreranno praticabili. La storicità dell'esperienza normativa è ciò che occorre pensare a fondo, di contro alla fissità degli ordinamenti e delle istituzioni, frutto di un'indebita ipostatizzazione di enti puramente funzionali che, dunque, devono rispondere costantemente a ciò per cui sono stati posti.

Si è detto che la contingenza degli ordinamenti giuridici e delle istituzioni sociopolitiche dipende, in ultima istanza, dal fatto che essi sono posti dalla libera prassi umana. In termini agostiniani, si può tradurre questa tesi ricorrendo alla figura della *civitas hominis* e a quella della *civitas Dei*. Le due *civitates* agostiniane – tanto celebri quanto fraintese – non sono affatto interpretabili come due formazioni sociopolitiche: l'una terrena, situata nello *hic et nunc*, e l'altra escatologica, ancora di là da venire. Entrambe sono piuttosto da intendersi come posture che l'essere umano può assumere nel corso della sua esistenza: l'opera agostiniana, su questo punto, non lascia spazio ad alcuna ambiguità. Già nel *De catechizandis rudibus*, databile intorno al 403 d.C.¹⁶², Agostino introduce la figura delle due *civitates*:

Pertanto due città, una degli iniqui l'altra dei santi, dall'inizio del genere umano sono fatte durare fino alla fine del mondo, ora mescolate nei corpi ma separate nelle volontà, nel giorno del giudizio invece destinate ad essere separate anche nel corpo. Infatti tutti gli uomini amanti della superbia e del dominio temporale con vuoto orgoglio e arrogante ostentazione, e tutti gli spiriti che amano cose siffatte e cercano di procurarsi gloria dalla sottomissione degli uomini, sono legati insieme in un'unica società; e anche se spesso combattono tra loro per queste cose, sono precipitati nel medesimo abisso dall'ugual peso della loro brama e sono congiunti dalla somiglianza dei costumi e delle colpe. A loro volta, tutti gli uomini e tutti gli spiriti che cercano umilmente la gloria di Dio, non la propria, e la ricercano con devozione, appartengono a una sola società¹⁶³.

¹⁶² Cfr. P.-M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennes*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 2000, pp. 41-44.

¹⁶³ «*Duae itaque civitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur, nunc permixtae corporibus, sed voluntatibus separatae, in die iudici vero etiam corpore separandae. Omnes enim homines amantes superbiam et temporalem dominationem cum vano typho et pompa arrogantiae, omnesque spiritus qui talia diligunt, et gloriam suam subiectione hominum quaerunt,*

Questo passo, tratto dall'opera che Agostino scrisse per il diacono Deogratias¹⁶⁴, chiarisce che le due *civitates* non sono altro che un modo di stare al mondo, l'uno fondato sull'apertura strutturale dell'essere umano al Trascendente, l'altro tipico dell'umano chiuso in se stesso. La ricerca della propria gloria, che è individuata da Agostino a fondamento della *civitas hominis*, è da tradursi nei termini di una chiusura degli esseri umani all'alterità: sia a quella rappresentata dagli altri uomini, sia a quell'alterità radicale che si manifesta sotto la specie della trascendenza. Entrambe le *civitates*, secondo l'Ipponate, sono coinvolte nella storia dell'umanità: poiché la forma di vita umana non è in grado di intenzionare compiutamente il bene – inteso nella sua trascendentalità e di cui si dovrà riconoscere il radicamento nella trascendenza –, essa partecipa di entrambi i modi di stare al mondo. Di qui è legittimo riconoscere la partecipazione di ogni forma di vita umana ad entrambe le *civitates*, la cui commistione anima la storia dell'umanità, la quale può svilupparsi tanto in senso progressivo, quanto in senso regressivo.

Più precisamente, occorre notare che la partecipazione alla vita delle due città è di natura intenzionale. Se, da un lato, la postura con cui la forma di vita umana tematizza il fine ultimo è ambivalente – strutturalmente aperta –, dall'altro il *terminus ad quem* di tale messa a tema è uno soltanto: il bene in quanto tale. L'apertura strutturale della forma di vita, dunque, chiede che ciascuno faccia un investimento per l'una o per l'altra *civitas*: che ciascuno scelga, pur nei limiti e i paradossi della forma di vita umana, o d'intenzionare l'alterità in ultima battuta trascendente o di chiudersi nel circolo vizioso di un io mancato. La seconda ipotesi mostra anzitutto una mancanza di competenza pratico-cognitiva sulla realtà, poiché si fonda sul mancato riconoscimento dell'alterità come dimensione fondamentale dell'io: prima ancora di non riconoscere l'alterità come polo di una definizione dialettica dell'io, infatti, si misconosce l'appartenenza dell'io alla realtà, che è messa a tema anzitutto come altro da sé¹⁶⁵. L'orizzonte su cui la persona è aperta assume la forma dell'alterità poiché si mostra non coincidente con la persona che su di esso è aperta: quest'ultima, infatti, non esaurisce la trascendentalità della realtà di cui pure è

simul una societate devincti sunt; et si saepe adversum se pro his rebus dimicant, pari tamen pondere cupiditatis in eadem profunditatem praecipitantur, et sibi morum et meritorum similitudine coinguntur. Et rursus homines et omnes spiritus humiliter Dei gloriam quaerentes, non suam, et eum pietate sectantes, ad unam pertinent societatem» (De catechizandis rudibus 19.31).

¹⁶⁴ Cfr. G. Catapano, *Agostino*, pp.185-186.

¹⁶⁵ Sull'importanza della nozione di alterità in Agostino, cfr. L. Alici, *L'altro nell'io: in dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999.

parte. Ciò significa che l'io può dare compimento alla propria persona nella consapevolezza di non potersi costituire senza un riferimento all'alterità.

Questo modulo concettuale costituisce il cuore del *De civitate Dei*. Stando alle notizie che ce ne fornisce lo stesso autore nelle *Retractationes*, quest'opera nacque – dopo anni di lavoro –, per un'occasione fundamentalmente apologetica: Agostino, che già si era impegnato più volte per difendere la religione cattolica dalle critiche dei pagani – intellettuali e non¹⁶⁶ –, all'indomani del sacco di Roma da parte dei Goti di Alarico (24-26 agosto 410), decise di rispondere ai «cultori dei molti e falsi dèi, che secondo la denominazione comune chiamiamo “pagani”»¹⁶⁷. Questi imputavano alla religione cristiana la crisi delle istituzioni politiche romane. Il dedicatario dell'opera, il «carissimo figlio Marcellino»¹⁶⁸, è la medesima persona che aveva informato Agostino di alcune obiezioni alla Rivelazione, che erano state mosse in termini filosofici all'interno di un circolo riunitosi attorno a Volusiano: personaggio con cui lo stesso Ipponate aveva intrapreso una corrispondenza d'intonazione maieutica¹⁶⁹. Una delle obiezioni riferite da Marcellino riguardava la presunta incompatibilità della religione cristiana con la vita politica e i suoi costumi. L'insegnamento di Cristo, raccomandando la mansuetudine, la carità e il perdono, infatti, sembrava contraddire il senso comune. Inoltre Volusiano aggiungeva che la dottrina e la predicazione cristiana

non erano in nulla compatibili con le norme di uno Stato; poiché, com'è detto da molti, uno dei loro precetti inconcussi è che non dobbiamo rendere a nessuno male per male, [ma piuttosto] porgere l'altra guancia a chi ci schiaffeggia, dare il mantello a chi tenta di toglierci la tunica, e percorrere il doppio della strada con chi volesse costringerci; egli asserisce che tutte queste cose sono contrarie alle norme di uno Stato¹⁷⁰.

Agostino risponde rivolgendo l'obiezione contro se stessa: a Volusiano, che intende salvaguardare il bene e la stabilità dello Stato – per il quale ritiene sarebbe dannosa la dottrina cristiana –, il nostro autore mostra come il messaggio evangelico sia di giovamento alla vita politica. Quello, infatti, non critica le istituzioni che reggono lo Stato:

¹⁶⁶ Basti pensare alle *Quaestiones contra paganos* o al trattato *De divinatione daemonum*.

¹⁶⁷ «*Cuius eversionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos vocamus*» (*Retractationes* II, 43.1).

¹⁶⁸ «*Fili carissime Marcelline*» (*De civitate Dei* I, pref.).

¹⁶⁹ Cfr. *Epistolae*, 132; 134; 135; 136; 137; 138.

¹⁷⁰ «*Tum deinde quod eius praedicatio atque doctrina, reipublicae moribus nulla ex parte conveniat; utpote, sicut a multis dicitur, cuius hoc constet praecipuum, ut nulli malum pro malo reddere debeamus, et percutienti aliam praebere maxillam, et pallium dare persistenti tunicam tollere, et cum eo qui nos angariare voluerit, ire debere spatium itineris duplicato; quae omnia reipublicae moribus asserit esse contraria*» (*Ep.*, 132, 2).

anzi, prescrive a ciascuno di compiere il proprio dovere per il bene pubblico¹⁷¹. A chi accusava gli imperatori cristiani di aver attratto sull'Impero Romano molte sventure, Agostino risponde squalificando la loro accusa come una «lagnanza generica e calunniosa»¹⁷²: le sventure che possono conseguire all'improvvido governo di un imperatore, infatti, sono da imputare alla fallibilità dell'azione umana, non al suo credo religioso. A questo punto, l'Ipponate chiama in causa un'*auctoritas* romana non cristiana: già lo storico Sallustio, infatti, aveva messo in luce la vulnerabilità di Roma, in ragione di una generale decadenza dei costumi. Riprendendo i versi di Giovenale, Agostino invita coloro i quali individuavano nel cristianesimo il *vulnus* principale dell'Impero – e di un qualsiasi Stato –, a superare questa visione pregiudiziale e a occuparsi davvero della stabilità di Roma¹⁷³. La tesi agostiniana per cui i precetti cristiani fondamentali favoriscono un miglioramento della vita pubblica è pronunciata in una prospettiva di realismo, antropologico e politico: i “vizi” degli Stati sono causati dal modo in cui gli esseri umani partecipano alla vita pubblica, che non è esente dalla fallibilità e dai limiti che segnano la prassi umana in senso più ampio¹⁷⁴.

La finitudine della forma di vita umana, dunque, fa sì che le due *civitates* siano in «qualche modo intrecciate e mescolate l'una con l'altra nella provvisorietà di questo mondo»¹⁷⁵. Nei Libri XI e XII, Agostino riflette sull'origine delle due città, rintracciandola nella separazione di quegli angeli che intesero ribellarsi alla giustizia di Dio – simbolicamente rappresentati dalle “tenebre” di cui è raccontata la separazione dalla luce in *Genesi* 1, 4. Offrendo un compendio della sua teoria della creazione – e delle differenti tesi ad essa connesse –, Agostino rigetta l'ipotesi – remotamente manichea – che gli angeli

¹⁷¹ «Proinde qui doctrinam Christi adversam dicunt esse reipublicae, dent exercitum talem quales doctrina Christi esse milites iussit; dent tales provinciales, tales maritos, tales coniuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecepit doctrina christiana, et audeant eam dicere adversam esse reipublicae; imo vero non dubitent eam confiteri magnam, si obtemperetur, salutem esse reipublicae» (*Ep.*,138, 2.15).

¹⁷² «Generalis conquestio calumniosa» (*ibidem*, 3.16).

¹⁷³ «Praestabat castas humilis fortuna Latinas/ quondam, nec vitiis contingi parva sinebat/ tancta labor, somnique breves, et vellere Thusco/ vexatae duraeque manus, ac proximus Urbi/ Annibal, et stantes Collina in turre mariti. / Nunc patimur longae pacis mala; saevior armis/ luxuria incubuit, victumque ulciscitur orbem. / Nullum crimen abest, facinusque libidinis, ex quo / paupertas Romana perit» «Manteneva caste le donne latine, un tempo, una vita umile, e ai vizi non lasciavano toccare le modeste case la fatica e il poco sonno e le mani invecchiate e indurite dalla lana etrusca, e Annibale alle porte della città, e i mariti di guardia alla torre Collina. Ora patiamo i mali di una lunga pace; incombe una lussuria più selvaggia delle armi e vendica il mondo che abbiamo vinto. Non un delitto, non una colpa della lussuria manca, da quando è svanita la Povertà romana» Cfr. Giovenale, *Saturae*, VI, vv.286-295.

¹⁷⁴ Inoltre, occorre tenere a mente la critica di Agostino alla teologia civile sviluppata da Varrone (cfr. *Antiquitates*) che, da ultimo, secondo il nostro autore, sarebbe da ricondurre alla teologia mitica.

¹⁷⁵ «In hoc interim saeculo perplexas quodam modo [...] invicemque permixtas» (*De civitate Dei*, XI, 1).

ribelli siano di una sostanza diversa rispetto a quella degli angeli che rimasero fedeli al Creatore.

Stando così le cose, gli spiriti che chiamiamo angeli, certamente non furono in alcun modo tenebra in una prima successione di tempo, ma nell'atto stesso in cui furono creati, furono creati luce; e non furono creati tanto perché in qualche modo esistessero e vivessero; ma furono anche illuminati, affinché vivessero sapientemente e felicemente. Alcuni angeli, essendosi dissolti da tale illuminazione, non ottennero il massimo grado di sapienza e vita felice, che senza dubbio è eterna e certa della sua eternità; ma hanno accesso alla vita razionale, ancorché insipiente, in modo tale che non potrebbero perderla, neppure se volessero ¹⁷⁶.

La sedizione degli angeli ribelli è spiegata da Agostino nei termini di un loro distoglimento dalla luce che garantiva loro il radicamento nella sapienza e nella beatitudine, e avrebbe permesso loro una fruizione piena della verità e del bene – che, al livello del Trascendente, risultano coincidenti. Il nostro autore riconduce ad un distoglimento analogo il peccato originale compiuto dai primi esseri umani, che certamente non furono creati di una sostanza diversa da quella degli esseri umani in condizione post-lapsaria. La riflessione di Agostino è a tal proposito complessa e consente di liberarsi di una visione ingenua della natura umana. Così come gli angeli che si distolsero dall'illuminazione non poterono raggiungere il massimo grado di sapienza e, dunque, di felicità; allo stesso modo Adamo ed Eva persero la felicità di cui godevano nel giardino dell'Eden. Va notato che la possibilità di non ottenere l'eccellenza nella sapienza e nella beatitudine ha senso solo se tale obiettivo non è già raggiunto. Scrive infatti Agostino: «chi oserebbe negare che quei primi uomini in paradiso fossero felici, prima del peccato, per quanto fossero incerti se la loro beatitudine fosse durevole o eterna (sarebbe stata eterna, se non avessero peccato) ?»¹⁷⁷.

Affermare che gli angeli e gli uomini abbiamo potuto distogliersi dall'illuminazione, significa riconoscere che ogni ente (incarnato o disincarnato che sia) che non coincida con l'Assoluto, non può di suo conseguire la pienezza del bene, ma solo mettersi nelle condizioni opportune per riceverne il dono. Anche qualora tali condizioni

¹⁷⁶ «*Quae cum ita sint, nullo modo quidem secundum spatium aliquod temporis prius erant spiritus illi tenebrae, quos angelos dicimus; sed simul ut facti sunt, lux facti sunt; non tamen tantum ita creati, ut quoquo modo esset et quoquo modo viverent; sed etiam illuminati, ut sapienter beataeque viverent. Ab hac illuminatione aversi quidam angeli non obtinuerunt excellentiam sapientis beataeque vitae, quae procul dubio non nisi aeterna est aeternitatisque suae certa atque segura; sed rationalem vitam licet insipientem sic habent, ut eam non possint amittere, nec si velint*» (*De civitate Dei* XI, 11).

¹⁷⁷ «*Quis [...] primos illos homines in paradiso negare audeat beatos fuisse ante peccatum, quamvis sua beatitudo quam diuturna vel utrum aeterna esset incertos (esset autem aeterna, nisi peccassent)*» (*ivi*, 12).

fossero raggiunte al grado massimo, ciò non comporterebbe necessariamente il possesso stabile e indefettibile della felicità.

Al momento della creazione le creature razionali furono instradate lungo un percorso di progressiva illuminazione: essere stati creati “luce”, dunque, va qui letto come l’essere stati creati, sia detto degli angeli e degli uomini, come strutturalmente aperti alla Trascendenza. Evidentemente, la relazione con quest’ultima è sempre di natura razionale: richiede, dunque, un percorso e segna una storia a cui partecipano anche gli esseri umani in condizione post-lapsaria. Questi ultimi, dal canto loro, riescono a mettere a tema la verità e il bene, verso i quali sono destinalmente orientati; nel loro caso, però, alla speranza della felicità si affianca l’incertezza circa la propria perseveranza.

La riflessione antropologico-filosofica di Agostino, proprio in riferimento alla condizione post-lapsaria, assume evidentemente caratteri sociopolitici. Più esplicitamente, secondo Agostino, la contingenza delle nostre azioni rende necessaria l’obbedienza agli ordinamenti sociali e politici. Come ha messo bene in luce Gianluca Briguglia, che si riferisce al peccato originale come ad un “dispositivo concettuale” tipicamente agostiniano,

siamo tutti come Adamo ed Eva dopo la loro caduta, siamo come loro esposti alla paura della sopraffazione, siamo tutti tiranni e schiavi, ma è proprio per questo che abbiamo bisogno del potere, di un potere che freni il male e si articoli in forme possibili – proprietà, stato, coercizione, guerra –, sempre fragili e ambigue, ma capaci di tracciare le linee di una convivenza che si radicano nel male, poiché originate dall’evento originario del peccato, ma che ad esso rimedi¹⁷⁸.

Dal canto nostro, riteniamo indispensabile sottolineare che l’obbedienza alle istituzioni rientra come specie nel più ampio genere di pratiche che la forma di vita umana può mettere in campo, per vivere in maniera conforme all’ordine della realtà, ovvero sia secondo giustizia. L’obbedienza non è segno di passività: essa è piuttosto la disposizione alla partecipazione alla vita politica. Altrimenti non avrebbe senso l’insistenza di Agostino sulla necessità di dotarsi di istituzioni sociopolitiche che siano all’altezza della nostra umanità.

La messa a tema della verità e del bene, da parte della forma di vita umana *in hoc statu viae*, richiede il conforto e il sostegno della Rivelazione. Tuttavia, la promozione della giustizia da parte degli esseri umani non è impossibile di diritto. La conferma di questa

¹⁷⁸ Cfr. G. Briguglia, *Stato d’innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Carocci, Roma 2017, p.46.

tesi è ricavabile dalle indicazioni che Agostino offre sulla caduta di Satana: di lui, infatti, non si deve tanto dire che si alienò dalla verità perché essa non è in lui; quanto piuttosto che essa non è in lui perché si alienò dalla verità¹⁷⁹. Per comprendere fino in fondo la portata di questa tesi di Agostino, e le implicazioni che essa ha per il nostro discorso, occorre soffermarsi – pur se sobriamente – sulla nozione agostiniana di verità, di cui metteremo in luce i tratti fondamentali.

3.1 La filosofia come dialogo

La ragione per cui è possibile dire che in Satana non c'è verità poiché da essa si alienò – e non viceversa – riposa nella natura di questa verità, per intendere la quale ci rivolgiamo all'essere inteso nella sua trascendentalità: non si tratta di uno slittamento da un ordine epistemologico ad uno ontologico, poiché “verità” è classicamente uno dei trascendentali, ovverosia uno dei nomi dell'essere. Se la codificazione dei trascendentali è da ricondurre ad autori quali Filippo il Cancelliere, Alessandro di Hales e Tommaso d'Aquino, è d'altro canto evidente che essa è già in opera – pur se in termini diversi – in Agostino. Ricalcando le considerazioni che Agostino offre a proposito del bene in *De vera religione* XXI e in *De natura boni* I, 1, possiamo dire che “tutto ciò che è, in quanto è, è vero”. Se così non fosse, si sarebbe costretti a pensare alla verità come ad un dominio più ristretto rispetto all'essere, di contro al quale ci sarebbe qualcosa come la non-verità. Tra questi due domini dell'essere dovrebbe esserci una relazione di reciproca esclusione, così che una determinazione dell'uno non possa in alcun modo appartenere anche all'altro: la verità e l'errore dovrebbero originariamente fronteggiarsi, riproducendo aporie di intonazione manichea. In una prospettiva simile, l'errore dovrebbe poter dare conto di sé come errore, ovverosia come un contenuto di realtà non vero. Di qui non può che avere origine la contraddizione, nella misura in cui anche l'errore ha bisogno di un suo grado di verità, almeno quello per cui possa essere detto identico a se stesso e, dunque, veramente errore. Pensare la verità come qualcosa a cui alcunché può stare di contro ripropone, in una forma certamente più specifica, la fondamentale aporia a cui ci si trova dinnanzi quando si pretende di pensare il negativo come cooriginario e, dunque, indipendente rispetto al positivo.

¹⁷⁹ *Ivi*, 15.

“Verità”, dunque, è uno dei nomi con cui ci si può riferire alla realtà intesa in senso trascendentale. In questo senso si può intendere la posizione di Agostino, secondo il quale la verità non è alcunché di nascosto o inconoscibile di diritto, rispetto a cui gli esseri umani siano esclusi: anche l’errore è un modo disordinato di dire la verità. Poiché essa è una delle figure con cui si esprime la trascendentalità dell’essere, di quest’ultimo condividerà i caratteri fondamentali: l’essere presso qualsiasi intelligenza sia in grado di coglierla – *praesto esse* – e l’offrirsi gratuitamente – *se praeberere*¹⁸⁰. Evidentemente, una verità così intesa risulta estremamente prossima al bene in quanto tale, al fine ultimo dell’esistenza umana: infatti, le riflessioni di Agostino sulla verità sono inscindibilmente inserite nella trama di un più ampio discorso sul senso dell’esistenza, e sull’attrazione destinale per cui essa intenziona il sommo bene. È in tal senso, infatti, che Agostino scrive che «la felicità della vita è il godimento della verità»¹⁸¹ e che la sapienza, in quanto conoscenza della verità, è conoscenza e possesso del sommo bene¹⁸².

Anche su questo tema, Agostino mostra un doppio debito – contratto consapevolmente – verso la Bibbia¹⁸³, da un lato, e verso Platone e Cicerone dall’altro: stando a quanto dice il nostro autore, la lettura dello *Hortensius* ciceroniano aveva mutato i sentimenti del suo animo, indirizzandolo verso una più seria ricerca della verità¹⁸⁴. La lettura dei «libri dei Platonici»¹⁸⁵ aveva d’altra parte offerto ad Agostino l’occasione di confrontarsi con una postura filosofica per cui avrebbe nutrito sempre grande stima, e che riteneva essere la migliore premessa filosofica – tra quelle offerte dalla tradizione pagana – per convertirsi al cristianesimo¹⁸⁶. La ricerca della natura della verità, che fa da ordito a tutta l’opera agostiniana, inizia già con i dialoghi di *Cassiciacum*. Tra le opere di questo periodo, è fondamentale in tal senso il *Contra Academicos*, che si rivolge polemicamente all’accademia “scettica” di Arcesilao e Carneade¹⁸⁷. Lo stesso Agostino riferisce della genesi dell’opera:

¹⁸⁰ Cfr. *De libero arbitrio* II, 9.27.

¹⁸¹ Cfr. *Confessiones* X, 23.33

¹⁸² Cfr. *De libero arbitrio* II, 9.26

¹⁸³ Non disdegna, infatti, di citare *Gv* 8, 31-32, in cui l’Evangelista scrive: «Gesù allora disse a quei Giudei che gli avevano creduto: “Se rimanete nella mia parola, siete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi”»; Il passo evangelico è esplicitamente citato in *De libero arbitrio* II, 13.37.

¹⁸⁴ Cfr. *Confessiones* III, 4.7-8.

¹⁸⁵ Cfr. *ivi* VII, 9.13; 20.26.

¹⁸⁶ Certamente Agostino utilizza un platonismo liberato dallo scetticismo accademico e dall’affermazione dell’impossibilità di trovare la verità – discutendone anche le implicazioni per la vita pratica. Cfr. *ivi*, V, 14.25;

¹⁸⁷ Per un inquadramento storico dello scetticismo greco, cfr. M.L. Chiesara, *Storia dello scetticismo greco*, Einaudi, Torino 2003.

Avendo già rinunciato sia a quanto avevo ottenuto sia a quanto desideravo ottenere nelle brame di questo mondo, ed essendomi rifugiato nella quiete della vita cristiana, non ancora battezzato mi misi a scrivere per prima cosa *Contro gli Accademici* o *Sugli Accademici*, per rimuovere dall'animo mio, con ogni ragionamento di cui ero capace, perché colpivano anche me, le loro argomentazioni, che inoculano in molti la sfiducia di trovare il vero e proibiscono al sapiente di dare l'assenso a una qualche cosa e, in generale, di approvare qualcosa come se fosse evidente e certo, tutto sembrando a loro oscuro e incerto¹⁸⁸.

Il rapporto di Agostino con lo scetticismo accademico è evidentemente complesso, se lo stesso Ipponate ammette che le argomentazioni accademiche avevano esercitato una certa influenza pure su di lui. Altri luoghi dell'opera agostiniana rivelano il grado di quest'influenza: se pure Agostino non fu mai del tutto persuaso dallo scetticismo, è vero che la pratica scettica del dubbio gli consentì di mettere in discussione la sua adesione al Manicheismo¹⁸⁹. D'altro canto, lo stesso Agostino riconosce che l'impossibilità, ereditata dallo scetticismo accademico, di trovare la verità lo aveva tenuto a freno per molto tempo, impedendogli di approdare definitivamente al porto della filosofia¹⁹⁰. Ciò per la cui sconfitta Agostino si compiace, dunque, non è tanto la pratica del dubbio – che, al contrario, risulterà fondamentale nell'evoluzione della filosofia agostiniana –, quanto piuttosto la tesi per cui sarebbe impossibile, per l'essere umano, giungere ad una comprensione della verità, che gli Accademici facevano valere come premessa alla movenza dubitativa.

Nel III Libro, che riferisce della sesta e ultima giornata che la *disserentium societas* dedica al problema della verità, Agostino argomenta contro le due tesi fondamentali degli Accademici – così come erano state ricostruite nel corso delle giornate precedenti –: (1) nulla si può conoscere con certezza; (2) non si deve accordare il proprio assenso ad alcunché. Riguardo alla prima, Agostino riprende la definizione zenoniana di “rappresentazione catalettica” come criterio di verità: secondo il nostro autore, essa non

¹⁸⁸ «Cum ergo reliquissem vel quae adeptus fueram in cupiditatibus huius mundi vel quae adipisci volebam, et me ad christianae vitae otium contulissem, nondum baptizatus Contra Academicos vel De Academicis primum scripsi, ut argumenta eorum, quae multis ingerunt veri inveniendi desperationem, et prohibent cuiquam rei assentiri, et omnino aliquid, tamquam manifestum certumque sit approbare sapientem, cum eis omnia videantur obscura et incerta, ab animo meo, quia et me movebant, quantis possem rationibus amoverem» (*Retractationes* I, 1). Sull'opportunità di riferirsi a quest'opera come al *Contra Academicos* o come al *De Academicis* – questione aperta, come si vede dal passo appena citato, dallo stesso Agostino –, cfr. l'introduzione di Giovanni Catapano al volume da lui curato: Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006, pp. XXIII-XXX.

¹⁸⁹ Cfr. *Confessiones* V, 10.19; 14.25.

¹⁹⁰ L'immagine della filosofia come porto verso cui dirigersi è anche agostiniana: cfr. *De beata vita* I, 4.

costringe allo scetticismo. Qualora essa risultasse vera, si dovrebbe ammettere che c'è qualcosa di vero da riconoscere¹⁹¹; se, al contrario, essa dovesse risultare falsa, non ci sarebbe più alcuna ragione per essere scettici e sarebbe meglio negare radicalmente la possibilità, da parte dell'uomo, di accedere alla sapienza, piuttosto che rifugiarsi in un atteggiamento di *epochè* senza criterio. La confutazione della seconda tesi – quella per cui non si dovrebbe accordare il proprio assenso ad alcunché – passa per una rassegna di verità fondamentali, a cui ha accesso non solo il sapiente – o l'aspirante tale.

Mostrare che c'è qualcosa a cui dare il proprio assenso non solo è legittimo, ma è addirittura necessario per la pratica filosofica. Agostino disinnescava una serie di antinomie, mostrando che sono possibili modi diversi per connotare un medesimo *denotatum*, della cui esistenza non si può tuttavia dubitare, poiché è implicato dalla stessa pratica del dubbio: a chi sostenga che nulla si possa conoscere con certezza, infatti, egli risponde riferendosi alla possibile disputa sull'unità o molteplicità dei mondi. Quale che sia la posizione in favore della quale si voglia argomentare, occorre anzitutto accordare il proprio assenso all'impostazione del problema nella forma corretta. Sia che si voglia sostenere l'unità del mondo, sia che si voglia dimostrare la molteplicità dei mondi, occorre dare il proprio assenso all'impostazione corretta del problema: nello specifico, è necessario ritenere che il mondo sia uno oppure non sia uno¹⁹². E anche chi obiettasse che tutte le realtà sensibili – tra cui il mondo – sono diverse da come appaiono, non potrebbe negare che occorre essere certi di un'altra disgiunzione: o il sensibile è identico a come appare; o il sensibile è diverso da come invece appare. Potremmo tradurre la mossa agostiniana in questi termini: argomentare che il mondo assuma una certa configurazione o ne assuma una cert'altra, ha nell'esistenza del mondo una delle sue fondamentali condizioni di possibilità; analogamente, sostenere la diseguaglianza tra ciò che il sensibile è e il modo in cui esso appare, ha bisogno dell'assenso alla tesi per cui c'è qualcosa come il sensibile.

A ben vedere, Agostino sta qui calibrando uno dei suoi principali dispositivi concettuali, che assumerà la sua radicalità nel *De civitate Dei*: quello del cosiddetto *cogito*, che afferma l'innegabile certezza di esistere, che emerge dalle mosse più spregiudicate del pensiero, come il dubbio. Nell'undicesimo Libro di quest'opera, infatti, rispondendo ad un'obiezione remotamente riconducibile allo scetticismo accademico, Agostino scrive:

¹⁹¹ Cfr *Contra Academicos* III, 9.18.21.

¹⁹² Cfr. *ivi*, 10.23;

Se m'inganno, esisto. Infatti chi non esiste, neppure può ingannarsi; e per questo esisto, se m'inganno. E poiché esisto se m'inganno, in che modo mi inganno d'esistere, allorché sono certo di esistere, poiché m'inganno? Poiché dunque, se m'ingannassi allora esisterei, anche se m'ingannassi, senza dubbio non m'inganno sul fatto che ho coscienza di esistere. Di qui consegue, poi, che anche sul fatto che ho coscienza di aver coscienza non m'inganno. Infatti, così come ho coscienza di esistere, allo stesso modo ho coscienza proprio di aver coscienza. E quando amo queste due cose, come terza cosa aggiungo a ciò che conosco lo stesso amore, non di minore importanza. Infatti non m'inganno neppure sul fatto che amo, poiché non m'inganno sulle cose che amo; anche qualora queste fosse false, sarebbe vero che io amo realtà false. D'altro canto, che senso avrebbe rimproverarmi e impedirmi giustamente di amare cose false, se fosse falso che io le ami? Dal momento che quelle cose sono vere e certe, chi dubiterebbe che il loro amore, quando sono amate, e l'amore in sé, sia vero e certo? D'altra parte, così come non c'è nessuno che non voglia essere, allo stesso modo non c'è nessuno che non voglia essere felice. In che modo, infatti, potrebbe essere felice, se fosse un nulla? ¹⁹³

Ad Agostino non basta aver confutato l'ipotesi scettica per cui non ci sarebbe alcuna verità conoscibile. Già nel *De vera religione* il nostro autore aveva esplicitato che il soggetto dubitante, per il fatto stesso di dubitare, si trova dinnanzi alla certezza dell'esistenza di ciò di cui dubita e dinnanzi alla certezza di dubitare – fosse anche di dubitare di star dubitando¹⁹⁴. Il dubbio, inoltre, per essere tale deve riconoscere la validità del Principio del Terzo Escluso: ciò significa che la *dubitatio* deve potersi strutturare come una disgiunzione forte, in *aut* e non in *vel*. Tra le certezze fondamentali che non possono essere negate neppure dal dubbio – poiché sono da quest'ultimo implicate – il passo del *De civitate* che abbiamo preso in esame ne riconosce una terza: l'amore. Ciò vuol dire che, attraverso questa spregiudicata mossa del pensiero, la persona umana sa non solo di esistere ma, più a fondo, sa di esistere come strutturalmente libera¹⁹⁵. Se così non fosse, infatti, al posto dell'intenzionalità felicificante che si può

¹⁹³ «*Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerem, etiamsi fallerem, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallor. Sicut enim novi esse me, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me. Eaque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium nec imparis aestimationis eis quas novi rebus adiungo. Neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar; quamquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset. Nam quo pacto recte reprehenderem et recte prohiberem ab amore falsorum, si me illa amare falsum esset? Cum vero illa vera atque certa sint, quis dubitet quod eorum, cum amantur, et ipse amor verus et certus est? Tam porro nemo est qui esse se nolit, quam nemo est qui non esse beatus velit. Quo modo enim potest beatus esse, si nihil sit?» (*De civitate Dei* XI, 26).*

¹⁹⁴ «*Aut si non cernis quae dico, et an vera sint dubitas, cerne saltem utrum te de iis dubitare non dubites; et si certum est te esse dubitantem, quaere unde sit certum*» «E se non intendi quel che dico e dubiti che sia vero, discerni almeno se non dubiti di dubitare di queste cose; e se sei certo di dubitarne, cerca l'origine di questa certezza» (*De vera religione*, 39.73).

¹⁹⁵ L'introduzione dell'amore insiste sulle implicazioni "pragmatiche" del dubbio, quelle per cui il soggetto dubitante è libero rispetto a ciò di cui dubita, poiché lo tratta come se fosse contingente – non avrebbe

riconoscere alla base di ogni pratica umana, saremmo costretti ad attestare un'attrazione necessitante sulla volontà da parte delle cose del mondo.

È opportuno esplicitare quest'ultimo passaggio: al livello pragmatico, il soggetto dubitante ama ciò che conosce. L'amore non è possibile, se non per una persona libera, poiché richiede un investimento cognitivo e pratico in favore dell'oggetto amato. Esso implica la libertà come sua condizione di possibilità. In termini agostiniani, dunque, possiamo dire che il soggetto dubitante, sapendo di esistere e di amare ciò che conosce, sa di essere libero. Il nesso tra amore e libertà è centrale per una comprensione della filosofia agostiniana, soprattutto quando questa introduce la figura della Grazia come la forza dell'attrazione destinale con cui l'Assoluto conduce a sé l'essere umano. Non crediamo sia legittimo pensare che la Grazia annienti la libertà dell'essere umano a cui si rivolge. Se così fosse, infatti, saremmo legittimati a leggere in questa figura la coercizione dell'Assoluto sull'ente finito. Evidentemente, quella a cui Agostino si riferisce è una forza di tutt'altro segno.

Poiché la libertà è implicata dalle pratiche umane come un tratto strutturale della persona, qualsiasi forza che sia in grado di esercitare sulla persona umana un'attrazione destinale non può rivolgersi ad essa senza tenere da conto la sua libertà. In termini agostiniani, dunque, dovremo dire che la libertà dell'essere umano è la possibilità che questi risponda alla chiamata della Grazia, ovvero alla chiamata dell'Assoluto. Anche qualora si volesse intendere questa chiamata come un comando, essa avrebbe senso solo se rivolta ad una persona libera che sia in grado d'intenderne responsabilmente il contenuto, ovvero essendo in grado di rispondere delle azioni con cui, in fondo, risponde al comando. Il dispositivo concettuale che Agostino mette in campo con questa doppia trazione della Grazia e del libero arbitrio ha delle implicazioni anche nella dimensione pratica della nostra esistenza: la forma di vita umana è destinalmente attratta verso un fine che richiede di essere messo a tema attraverso l'articolazione di pratiche libere, di cui l'agente è sempre responsabile¹⁹⁶.

neppure senso dubitarne, se tale mossa non fosse possibile. Su una possibile semiotica del dubbio, cfr. P. Pagani, *Ragione, passione, libertà. Appunti per il corso di Filosofia morale (prima parte)*, pro manuscripto, Venezia 2015.

¹⁹⁶ È in tal senso inequivocabile il dettato di Agostino: «*quia ipsa divina praecepta homini non prodessent, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa praemia perveniret*» «gli stessi precetti divini non sarebbero per l'uomo di alcun giovamento, se egli non avesse il libero arbitrio della propria volontà, per mezzo del quale li adempie e giunge ai premi promessi» (*De gratia et libero arbitrio* 2.2).

Gli elementi innegabili della realtà, i quali risultano affermati nel momento della loro messa in questione più spregiudicata, formano l'implesso principale a cui ci siamo già riferiti nei termini della "presenza". Riferirsi al trascendentale come alla presenza significa riconoscere che l'essere è ciò di cui non si può dubitare, poiché «se sospendo l'essere dell'essere non posso più formulare la domanda sull'essere, nessuna domanda: non sospendo il pensiero, l'anniento»¹⁹⁷. La «*universalis dubitatio de veritate*»¹⁹⁸ che inerisce alla filosofia, dunque, riconosce i caratteri fondamentali della presenza: il fare offerta di sé e l'essere sempre presso ogni soggetto capace di coglierla. A proposito di tale presenza, Agostino offre delle considerazioni puntuali, anzitutto mostrando come dinnanzi ad essa la postura più naturale per l'intelligenza sia quella del dialogo.

All'esposizione dei caratteri fondamentali della presenza, il nostro autore dedica tematicamente il II Libro del *De libero arbitrio*. Ricalcando un modulo tipicamente neoplatonico, Agostino parla della datità dell'essere – che è "presenza" e "verità" –, ricorrendo all'immagine della luce, per alludere ad una luce di natura non fisica, immutabile ed eccedente rispetto alla capacità razionali dell'anima umana¹⁹⁹. Conoscere la verità, secondo il nostro autore, significa rivolgere la propria mente alle *regulae et lumina* a cui tutte le intelligenze attingono. Di più: ogni mossa della ragione è possibile poiché le verità principali che innervano la presenza «sono comunemente e per così dire pubblicamente presenti a coloro che pensano e sono per loro mentalmente visibili»²⁰⁰.

La presenza risulta scoperta dalla ragione come «*aliquid tertium*»²⁰¹, su cui le singole intelligenze non hanno alcun potere e che «è accessibile a chiunque abbia conoscenza delle verità immutabili, come luce insieme segreta e pubblica»²⁰². La terzietà della presenza permette alle intelligenze di dialogare tra loro a proposito della verità e struttura il dialogo in maniera tale che l'una intelligenza possa avere ragione rispetto all'altra, senza perciò "averne ragione". Più esplicitamente, va detto che il lume della presenza e della verità permette di pensare alla relazione intersoggettiva nei termini di un dialogo, e non per forza nei termini del conflitto, che risulterà piuttosto essere una forma deteriore di dialogo. La presenza, infatti, precede le intelligenze che siano in grado

¹⁹⁷ Cfr. M.F. Siacca, *Atto ed essere*, L'Epos, Palermo 1991, p.21.

¹⁹⁸ «Dubitazione universale circa la verità» (Tommaso d'Aquino, *Sententia Metaphysicae* III, l.1, n.6).

¹⁹⁹ Cfr. *De libero arbitrio* II, 9.27.

²⁰⁰ «*Communiter et tamquam publica praesto sunt ratiocinantibus et ab eis videantur mente*» (*De libero arbitrio* II, 8).

²⁰¹ «Un qualcosa di terzo» (*ivi*, 12.33).

²⁰² «*Omnibus incommutabilia vera cernentibus, tamquam miris modis secretum et publicum lumen*» (*ibidem*).

di coglierla, così che nessuna possa rivendicare un qualche diritto su di essa che sia prioritario rispetto al diritto altrui. La realtà, dunque, risulta essere il luogo dell'incontro e della potenziale convergenza, invece che dell'originario conflitto.

Nel primo Libro delle *Confessiones*, Agostino sviluppa il nesso tra la presenza e il dialogo, specificandolo in un senso preciso: la presenza non permette solo il dialogo tra due persone distinte, ma anche – e soprattutto – quello tra la persona e se stessa. Ad un livello più profondo, l'interlocuzione con la propria interiorità è pensata da Agostino come un dialogo con la presenza, con la verità innegabile. Più precisamente, è al cospetto di tale presenza che, *in interiore homine*, ciascuno può squadernare la propria persona e incontrare gli elementi innegabili della realtà e, attraverso questo, incontrare ciò che per ciascuno è più interiore della propria interiorità: il Trascendente²⁰³.

Quando si dovrà ricercare la cifra della giustizia, ci si dovrà rivolgere a questo luogo, in cui ciò che è massimamente intimo e ciò che è massimamente oggettivo s'incontrano: è il luogo in cui la forma di vita umana – finita – incontra l'Indivieniente – infinito. Al cospetto dell'interiorità oggettiva si realizza una relazione che non sacrifica la specificità dei suoi termini costitutivi; anzi: è piuttosto in questa relazione che il finito può avere una conoscenza spregiudicata di ciò che è radicalmente altro da lui.

3.2 Ordine e ragion sufficiente: ultimo affondo verso la nientità del male

L'esserci soffermati a lungo su questioni di natura epistemologica non ci ha portato fuori strada: al contrario, ci ha permesso di guadagnare una più articolata comprensione della posizione di Agostino riguardo alla verità e alla possibilità di conoscerla. Questo significa che possiamo ritornare alle argomentazioni del *De ordine*, liberi da due pregiudizi fondamentali: (1) che l'affermazione per cui tutto è razionale sia messa in discussione dalla presenza del negativo; (2) che l'integrazione del negativo nell'ordine sia possibile in forza di un pessimismo antropologico.

Il fatto che l'ordine razionale sia tale da non farsi cogliere di sorpresa dal negativo, infatti, significa che esso è la razionalità che innerva la realtà stessa: l'individuazione delle sue forme determinate può essere costantemente ridiscussa e migliorata, poiché è frutto

²⁰³ Scrive Agostino, rivolgendosi al a quella interiorità oggettiva in cui riconosce il volto di Dio: «*tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*» «tu infatti eri per me più interiore della mia interiorità e più eccellente di ciò che in me è ottimo» (*Confessiones* III, 6.11).

della interpretazione che gli esseri umani fanno della realtà; ma l'ordine in quanto tale – in termini minimi: il riconoscimento di un ordine reale – gode di statuto elenctico²⁰⁴. Dato l'incrocio di queste due dimensioni – l'ordine strutturale e l'interpretazione umana –, abbiamo dovuto collegare la prassi umana alla figura della contingenza: in questo modo, abbiamo potuto discernere tra ciò che fa direttamente capo all'ordine in quanto tale e ciò che, invece, è da riferirsi propriamente alla forma di vita umana, capace di azione e di interpretazione libera.

D'altro canto, riconoscere che la libera azione umana è contingente e risulta aperta tanto alla efficace realizzazione dei suoi propositi, quanto ad azioni e pratiche “fuori fuoco”, non significa determinare la natura umana come in sé negativa o corrotta: significa piuttosto riconoscerne la finitudine. Al di fuori di questo riconoscimento, non sarebbe comprensibile la lunga serie di considerazioni che Agostino, nel secondo Libro del *De ordine*, offre sulla razionalità. In particolare, dopo aver messo a tema l'insipienza e il modo in cui essa viene fatta provvidenzialmente entrare nell'ordine razionale, il nostro autore mostra l'evoluzione delle discipline liberali e invita ad emergere dall'insipienza attraverso l'educazione e la formazione.

La pratica delle diverse discipline a cui può dedicarsi la forma di vita umana, infatti, offre a quest'ultima la possibilità di entrare in contatto con altrettante forme di ordine e razionalità: educano la percezione della persona a riconoscere che ogni determinazione della realtà accade secondo un ordine; e che attraverso le pratiche con cui ciascuno sta al mondo, pure diverse tra loro, si intenziona sempre l'ordine, ovvero il bene.

Nella musica, poi, nella geometria, nell'astronomia, nelle leggi aritmetiche l'armonia è sovrana. E se qualcuno ne vuol vedere, per così dire, la sorgente e il recesso o li trova in esse o, mediante esse, v'è condotto senza errore. Tale cultura, se la si usa nella giusta misura (poiché anche qui il troppo si deve evitare), nutre un seguace, anzi un condottiero della filosofia, così che questi potrà elevarsi liberamente e giungere alla misura ideale, al di là della quale non può, non deve, non desidera cercare altro. E a molti farà da guida²⁰⁵.

²⁰⁴ La negazione dell'ordine può riguardare soltanto una sua determinata conformazione. Chi volesse negare la presenza di un ordine in quanto tale, a prescindere dalle possibili configurazioni che esso può assumere, si troverebbe necessariamente a riaffermarlo: anzitutto dovrebbe affermare che c'è almeno l'ordine strutturale implicato dal Principio di non contraddizione, in forza del quale una negazione è se stessa e non altro da sé; dovrebbe quindi riconoscere almeno l'ordine del discorso, a cui la posizione del negatore è chiamata a conformarsi, se non vuole essere solo *flatus vocis*.

²⁰⁵ «*Jam in musica, in geometria, in astrorum motibus, in numerorum necessitatibus ordo ita dominatur ut si quis quasi eius frontem atque ipsum penetrare videre desideret, aut in his inveniatur aut per haec eo sine ullo errore ducatur. Talis enim eruditio, si quis ea moderate utatur (nam nihil ibi quam nimium formidandum est), talem philosophiae militem nutrit vel etiam ducem ut ad summum illum modum, ultra quem requirere aliquid nec possit, nec debeat, nec cupiat, qua vult evolvat atque perveniat multosque perducatur*» (*De ordine* II, 5.14).

La pratica delle scienze e delle arti, dunque, offre all'essere umano la possibilità di avviarsi alla ricerca dell'ordine razionale, anzitutto risvegliando le facoltà dell'anima che gli affari mondani, se sovradeterminati, indeboliscono. L'obiettivo fondamentale della formazione culturale, che per Agostino culmina nella «genuina filosofia»²⁰⁶, è di offrire all'essere umano la possibilità di pensare il principio indiveniente della nostra mutevole esperienza, così che di essa si possa intendere il senso proprio. L'erudizione fine a se stessa – ammonisce il nostro autore – non è sufficiente al conseguimento di tale obiettivo: chi decidesse di cimentarsi con lo studio delle più importanti questioni della nostra esistenza per ragioni di mera curiosità, non starebbe percorrendo la via verso la verità. Ciò di cui la ricerca ha bisogno è, a ben vedere, uno specifico atteggiamento di apertura alla realtà e ai suoi fondamenti. In termini minimi: un'apertura alla datità dell'essere, che prenda anzitutto atto dell'esistenza effettiva di un mondo.

Non stupisca che Agostino si riferisca a questo atteggiamento parlando di “fede”²⁰⁷: l'apertura all'Originario indiveniente, libero creatore del mondo, risulta essere l'alternativa spregiudicata rispetto alla chiusura verso qualsiasi verità, che è una possibile deriva nichilista dello scetticismo radicale contro cui Agostino ha argomentato nel *Contra Academicos*. Secondo il nostro autore, infatti, la fede è condizione necessaria affinché la ragione intraprenda le vie dell'argomentazione; è pur vero, d'altro canto, che «non potremmo neppure credere, se non avessimo un'anima razionale»²⁰⁸. Tra fede e conoscenza, dunque, occorre riconoscere non già una separazione dualistica, quasi che l'una fosse da preferire all'altra; quanto piuttosto una relazione come quella che si riconosce, all'interno di una prospettiva tomista, tra l'*intellectus* e la *ratio*. Di una relazione di questo tipo abbiamo già dato alcuni esempi, riferendoci all'appercezione dei primi principi – sia nell'ordine teoretico sia in quello della prassi. La fede di cui l'essere umano ha bisogno per la ricerca è, anzitutto, affidamento alla realtà, all'alterità che rende possibile la ricerca stessa. Se non vi fosse una simile apertura fiduciosa, allora il desiderio di conoscenza di un qualsiasi contenuto di realtà, sulle prime non totalmente manifesto, potrebbe assumere soltanto la fisionomia di un desiderio frustrato.

²⁰⁶ «*Germana philosophia*» (ivi, 5.16).

²⁰⁷ Per una ricognizione dei tre sensi principali in cui Agostino caratterizza la fede in Dio (*credere Deum; credere Deo; credere in Deum*), cfr. T. Camelot, *Credere Deo, credere Deum, credere in Deum*, «Les Sciences Philosophiques et Théologiques» vol. 1 (1941-42), pp. 149-155; R.E. Cushman, *Faith and Reason* in R. W. Battenhouse (ed.), *A Companion to the Study of Saint Augustine*, Oxford University Press, New York 1955.

²⁰⁸ «*credere non possemus, nisi rationales animas haberemus*» (Ep. 120, 1.3).

Affinché possa esservi ricerca, occorre accettare preliminarmente che vi sia la realtà determinata e innegabile: questa priorità dell'affidamento rispetto all'apodissi emerge – come dicevamo poco sopra – dalle dinamiche del dubbio. Esso è la radicale mossa del pensiero in cui si riconosce ciò che, essendo condizione di possibilità del dubbio, non può essere concretamente messo in discussione senza cadere in una contraddizione performativa. Diciamo subito che si tratta della realtà intesa nei suoi termini minimi e inevitabili, perciò trascendentali: il dubbio conduce dinnanzi alla datità dell'essere, il cui analogato umano principale è l'interiorità oggettiva, ovverosia il radicamento della forma di vita umana nella realtà.

Che vi sia una realtà trascendentale (il termine, ovviamente, non appartiene al lessico del nostro autore) è un'evidenza elenctica, principalmente per tre motivi, che ricordiamo brevemente. In primo luogo, se il dubbio volesse essere identico a sé – dunque autenticamente “dubbio” –, dovrebbe riconoscere come indubitabile almeno la determinazione della realtà in cui esso stesso consiste: se non fosse così, esso potrebbe contraddittoriamente revocarsi in dubbio da se, essendo e al contempo non essendo “dubbio”. Affinché si possa dubitare legittimamente, occorre rivolgersi ad alcunché che non sia il dubbio stesso. E questo alcunché dev'essere un positivo, poiché altrimenti il dubbio sarebbe un “dubbio di nulla” e, classicamente, un “nulla di dubbio”. Da ultimo, notiamo che se il dubbio non affermasse almeno la realtà indubitabile della soggettività che dubita, esso stesso resterebbe una mera virtualità, poiché sarebbe una mossa senza un giocatore in grado di compierla.

Sull'ultima delle tre forme in cui risulta evidente che una qualche realtà dev'esserci, affinché vi sia il dubbio, è opportuna una notazione ulteriore: l'intelligenza che pratica il dubbio deve rispondere alla fisionomia del soggetto libero. Il dubitante, infatti, deve avere la possibilità di trattare il mondo come se fosse contingente: dubitare è infatti mettere in questione che tutte le cose si realizzino secondo necessità – altrimenti il dubbio non avrebbe senso. Soltanto la persona libera può dubitare, perché ha, rispetto ad esse, la distanza critica necessaria. Se tutto accadesse secondo necessità, non vi sarebbe alcuno spazio per dubitare non solo sul fatto che un determinato contenuto di realtà accada, ma addirittura sul modo in cui esso accade.

Nel dominio della contingenza – come abbiamo già mostrato più volte –, all'essere umano è richiesto un investimento cognitivo e pratico, che in Agostino assume la fisionomia della fede, ovverosia dell'affidamento alla realtà, di cui si riconoscono

analiticamente i due caratteri fondamentali. Poiché tale realtà è risultata non revocabile in dubbio, e proprio attraverso la pratica dubitativa si è mostrata nella sua incontrovertibilità, allora dovremo riconoscere – come abbiamo già esplicitato – che (1) essa si offre – *praesto esse* – e che (2) essa è presso tutte le intelligenze capaci di coglierla.

Certamente, per Agostino, il riconoscimento del livello della trascendenza, richiede un passo ulteriore rispetto a quello della trascendentalità dell'essere. Nei termini del *De ordine*, dire che «dovunque il sapiente vada, trova Dio con cui essere»²⁰⁹, significa affermare che il filosofo non solo ha consapevolezza dell'ordine razionale della datità, ma ha anche conoscenza del legislatore che tale ordine ha posto. La figura dell'Assoluto come legislatore è certamente suggerita ad Agostino dalle riflessioni di Cicerone circa la legge naturale – tema stoico di cui l'Arpinate si fa interprete²¹⁰. L'immagine del legislatore, tuttavia, potrebbe suggerire una certa esteriorità tra la legge e la realtà che essa ordina, come se la prima intervenisse ad ordinare qualcosa di già esistente. Evidentemente, in una prospettiva agostiniana, la teoria della creazione permette di pensare ad una legge – ad un ordine, appunto – che innervi la realtà, ovvero sia di pensare ad una legge che sia una sola cosa con la realtà di cui è legge.

È infatti con la stessa creazione che l'Assoluto orienta al fine ciascuna determinazione della realtà, rispettandone la configurazione di cui egli stesso è autore. Questo legittima la questione che Agostino pone a Licenzio, se l'Assoluto governi anche ciò che, evidentemente, risulta non ben governato²¹¹. Poiché il giovane allievo non riesce a rispondere, è lo stesso maestro a riprendere la parola: ponendo la questione in altri termini, che permettano a Licenzio di comprendere la portata delle sue iniziali intuizioni circa l'onnipervasività dell'ordine razionale, Agostino stringe le maglie della sua teodicea. Egli, infatti, riprende la tesi dell'amico per cui l'Assoluto è da dirsi giusto, poiché «distingue i buoni dai malvagi e dà a ciascuno il suo»²¹². A questo punto, domanda se l'Assoluto sia da dirsi sempre giusto: in tal caso, occorrerà dire che il bene e il male sono da sempre esistiti, altrimenti non avrebbe potuto darsi né la loro distinzione, né la giustizia divina che in essa si esprime. Se fosse altrimenti, occorrerebbe dire che l'Assoluto

²⁰⁹ «*Quoquo ierit sapiens, invenit Deum cum quo esse possit*» (*De ordine* II, 6.19).

²¹⁰ Cfr. Cicerone, *De republica* III, 22, 33. La teoria ciceroniana è chiaramente ripresa in *De libero arbitrio* I, 6.15.

²¹¹ Cfr. *De ordine* II, 7.21.

²¹² «*Separat inter bonos et malos et sua cuique tribuit*» (*ivi*, 7.22).

non è sempre stato giusto, poiché non da sempre ha potuto distinguere tra bene e male, i quali avrebbero iniziato ad esistere da un certo momento in poi.

La risposta è affidata a Trigezio, il quale invita ad una disambiguazione di rispetti, ricorrendo ad un esempio chiarificatore. Così come non si può dire che Cicerone abbia iniziato ad essere buono e giusto quando, opponendosi a Catilina, ne perseguì i crimini e favorì la punizione dei colpevoli, allo stesso modo non si può dire che Dio abbia iniziato ad essere buono e giusto nel momento in cui gli si parò dinnanzi il male, che andava distinto dal bene. Bisogna, invece, riconoscere che Cicerone poté impegnarsi a favore del bene e della giustizia perché aveva già in sé tali virtù – pure nel grado determinato che è a disposizione di un ente finito. Allo stesso modo, va riconosciuto che l'Assoluto ha in sé la facoltà di discernere il bene dal male, ed è per questo che può distribuire a ciascuno il suo, secondo giustizia²¹³. Spiegare la razionalità – e dunque l'ordine – in forza dell'accadimento del male, significa ammettere che vi sia qualcosa – determinatamente, il male – che è accaduto al di fuori dell'ordine razionale e, di più, senza alcuna ragione sufficiente. A Licenzio pare dunque legittimo affermare non «che la ragione sufficiente ha avuto inizio dopo l'origine del male, ma che la ragione sufficiente e quella giustizia di cui ha parlato Trigezio furono sempre in Dio, ma non furono applicate, se non dopo l'origine del male»²¹⁴. Evidentemente, questa conclusione non può essere accettata perché – come prontamente ribatte Agostino –, essa ripropone l'aporia di qualcosa che ha avuto origine al di fuori dell'ordine razionale in cui accade ogni determinazione del reale. Scrive dunque il nostro autore: «la ragione [*ordo*] fu sempre presso Dio e o da sempre fu quel nulla che si denomina “male”, o ha avuto inizio in un qualche momento del tempo. In tal caso, poiché la stessa legge razionale o è il bene o viene dal bene, non v'è mai stato né vi sarà in futuro qualcosa che sia senza ragione»²¹⁵.

La chiave di volta che permette ad Agostino di portare ad un primo compimento la sua teodicea è il riconoscimento della nientità del male. Ciò che siamo soliti chiamare “male”, di per sé, non è: per assumere una qualche significazione positiva, esso ha vitalmente bisogno di un positivo di cui essere negazione. Al positivo, dunque, andrà riconosciuta priorità. Più precisamente, diciamo che tale priorità va riconosciuta alla

²¹³ Cfr. *ibidem*.

²¹⁴ «*Malum natur est coepisse oridnem, sed ut illa iustitia, de qua Trygetius disseruit, ita et ordinem fuisse apud Deum, sed ad usum non venisse, nisi postquam mala esse coeperunt*» (*ivi*, 7.23).

²¹⁵ «*Semper erat ordo apud Deum et aut semper fuit nihil quod dicitur malum, aut si aliquando invenitur copeisse, qua ordo ipse aut bonum est aut ex bono est, nunquam aliquid sine ordine fuit nec erit aliquando*» (*ibidem*).

datità, dunque all'essere che si manifesta. Non v'è modo, infatti, di dare conto dell'ordine della realtà, se si inocula in essa l'ipotesi dell'originarietà del male, come se quest'ultimo fosse alcunché di reale. Tale ipotesi, infatti, legittima l'attribuzione all'Assoluto della responsabilità del male e del negativo²¹⁶.

La nientità del male, ad ogni modo, non squalifica l'evidenza fenomenologica per cui il campo della nostra esperienza è attraversato dal negativo. E se la teodicea agostiniana si fermasse qui, essa sembrerebbe un esercizio speculativo buono ma, in fondo, insignificante per l'esistenza umana. Al discorso filosofico di Agostino, dopo aver accertato l'inconsistenza ontologica del male, è richiesto di dare senso a quella forma di male che, per così dire, è per ciascuno a portata di mano.

3.3 Creazione e libertà

Per dare senso alla nostra esperienza e, in particolare, al fatto che essa risulta interessata dal negativo – di cui il male è forma –, occorre richiamare qui le considerazioni che abbiamo offerto a proposito della contingenza. Tale modalità ontologica dà conto dell'accadimento di contenuti di realtà che, oltre ad essere evidentemente non-impossibili, sono anche non-necessari. Ragionando sull'*endechémon*, ne abbiamo riconosciuto la pertinenza per la prassi umana in due sensi precisi: (1) sono contingenti i contenuti posti dalla libera azione umana; (2) l'essere umano è contingente rispetto alla volontà creatrice, anch'essa libera. I due sensi qui indicati, segnano altrettanti domini del discorso filosofico: l'uno etico-politico, l'altro metafisico. Nell'economia del nostro discorso, la transizione dall'uno all'altro di questi domini è legittima in forza di una mediazione, offerta dall'antropologia filosofica. Della prassi umana, dunque, occorrerà dare conto, per quanto possibile. Un chiarimento metodologico è opportuno: tale cautela non è segno di una postura filosofica remissiva – di certo non lo è per Agostino e, crediamo, non lo è neppure per chi scrive –: è piuttosto il segno della consapevolezza che

²¹⁶D'altro canto, si potrebbe ipotizzare che sia l'essere umano a produrre il male come un *aliquid* che abbia una sua autonomia ontologica rispetto al bene. In questo caso, l'azione umana sarebbe potente sulla realtà al punto da produrre un incremento ontologico, poiché il male avrebbe incominciato ad esistere con l'umano di cui si è, per altro verso, accertata la finitudine. In altri termini: l'azione umana sarebbe creatrice. Come abbiamo avuto modo di mostrare nei capitoli precedenti, invece, la libera prassi umana è strettamente connessa alla contingenza e si concreta sempre a partire da qualcosa di già esistente e non può produrre alcunché *ex nihilo*, ovvero senza riferirsi ad un presupposto – fosse anche quelli più ovvio: la realtà in cui si dà l'azione stessa.

dell'essere umano è un oggetto di conoscenza inesauribile. Quello di cui abbiamo esperienza è sempre la forma di vita umana, intesa come la persona colta nel concreto delle sue pratiche: ciò che di essa possiamo dire a livello strutturale, dunque, dovrà essere derivato analiticamente da questo "sinolo" di cui possiamo fare esperienza. L'analisi dovrà, in fondo, esplicitarne le condizioni di possibilità. Sulla fisionomia di tali condizioni di possibilità si pronuncia determinatamente la metafisica, che integra legittimamente l'esperienza, rivolgendosi a quell'immemoriale di cui paradossalmente si ha memoria, e che non può essere messo a tema, per così dire, immediatamente.

Rivolgiamoci al primo dei due sensi ora esposti, riformulando un'ipotesi di lavoro che Agostino offre nel Libro VII delle *Confessiones*: l'origine del male, di cui si è accertata l'inconsistenza ontologica²¹⁷, è da ricondurre alla libertà finita. Essa, fallibile tanto dal punto di vista pratico quanto da quello cognitivo, introduce il male dall'interno dell'ordine razionale che governa tutte le cose, ovvero dal bene – poiché nulla si dà, al di fuori dell'ordine, e perciò del bene. La libera volontà umana ha, tra le sue potenzialità d'azione, anche la posizione del disordine: quest'ultimo – si badi bene – non inficia l'ordine, che è metafisicamente necessario. La possibilità di riferire all'essere umano la responsabilità delle sue azioni è assicurata dalla libera volontà umana che, per Agostino, ha consapevolezza di se stessa. A ben vedere, abbiamo già guadagnato questa certezza indagando le implicazioni del dubbio: l'intelligenza dubitante si pone, infatti, rispetto a ciò di cui dubita come se fosse contingente, oscillando tra possibilità tra loro contraddittorie. La volontà che sa di essere libera, dunque, sa di volere ciò che vuole. D'altro canto, di tutti gli atti che la persona compie suo malgrado, si dirà che quest'ultima li subisce – anche quando li fa. Ecco le parole di Agostino su questo punto:

Mi sollevava infatti verso la tua luce, il fatto che sapevo tanto di avere una volontà quanto di vivere. E così quando volevo o non volevo qualcosa, ero certissimo di essere io e non un altro a volere e non volere. Di essere in quello stato a causa del mio peccato, proprio in quel momento, lo sapevo nell'animo mio. Quello che invece facevo mio malgrado, mi pareva di subirlo più che di

²¹⁷ In *Confessiones* VII, 2.3, Agostino riferisce che la paternità del *dilemmaton* con cui egli argomenta, qui, a favore della non-sostanzialità del male, è di Nebridio. L'argomento può essere sinteticamente ricostruito così: se il male fosse una sostanza, esso sarebbe o incorruttibile o corruttibile. Se fosse incorruttibile, sarebbe il bene supremo; se fosse corruttibile, sarebbe distruttore di se stesso, in quanto soggetto al male. Ma il male non può essere incorruttibile, altrimenti non sarebbe il male; e non può essere corruttibile, pena il suo auto-toglimento. Dunque, il male non è sostanziale.

farlo e lo giudicavo non una colpa, ma una pena che non esitavo ammettere da te inflittami non ingiustamente, considerandoti giusto²¹⁸.

La certezza della volontà di essere libera qualifica la persona come responsabile per le proprie azioni. D'altro canto, Agostino approfondisce il punto collegando la libertà della volontà alla natura creaturale dell'essere umano: se questi è creato dall'Assoluto, che è il bene in quanto tale, donde viene il consenso che la libera volontà umana dà al male e il rifiuto che essa oppone al bene²¹⁹? È infatti certo che il Creatore dell'essere umano sia lo stesso bene in quanto tale: l'ipotesi per cui l'umanità sia stata creata da un soggetto che non sia il bene è presto decostruita. «Se anche il [mio] creatore fosse il diavolo – scrive Agostino – donde verrebbe lo stesso diavolo?»²²⁰. Il riferimento al diavolo non è improprio: abbiamo già visto come l'Ipponate faccia valere un'analogia tra le intelligenze umane e quelle angeliche, appunto a proposito della capacità che entrambe hanno di intenzionare il bene. Si chiede Agostino «se anche lui, da angelo buono che era, diventò diavolo in forza di una volontà perversa, donde questa volontà malvagia che doveva renderlo diavolo, una volta che era stato fatto integralmente angelo da un creatore buono?»²²¹.

Il punto di arrivo della riflessione agostiniana circa il male è complesso, ma crediamo si possa riassumere attorno ad alcune tesi fondamentali, che fino a qui abbiamo esposto e discusso: (1) il male non ha alcuna consistenza autonoma rispetto al bene, di cui (2) si dovrà riconoscere la convertibilità con l'essere, così da poter affermare la bontà di ogni determinazione dell'essere; d'altro canto, (3) il male non è creato dall'Assoluto, come se fosse cooriginario rispetto al bene: esso è (4) piuttosto il frutto della prassi umana, che è stata creata libera e perciò introdotta nell'ordine razionale delle cose con un certo grado di potenza. (5) Il male che attivamente sperimentiamo nel corso della nostra esistenza, per avere su di noi una qualche attrattiva, deve apparire *sub specie boni* – almeno in un certo senso, ovvero sia per giustificarsi agli occhi di chi lo compie. Ciò significa che (6) il male è un bene malamente intenzionato, messo a tema da un'azione – o da una serie di

²¹⁸ «*Sublevabat enim me in lucem tuam, quod tam sciebam me habere voluntatem quam me vivere. Itaque cum aliquid vellem aut nollem, non alium quam me velle ac nolle certissimus eram et ibi esse causa peccati mei iam iamque animadvertēbam. Quod autem invitus facerem, pati me potius quam facere videbam et id non culpam, sed poenam esse iudicabam, qua me non iniuste plecti te iustum cogitans cito fatebar*» (*Confessiones* VII, 3.5).

²¹⁹ Cfr. *ibidem*.

²²⁰ «*Si diabolus auctor, unde ipse diabolus?*» (*ibidem*).

²²¹ «*Quod si et ipse perversa volutante ex bono angelo diabolus factus est, unde et in ipso voluntas mala, qua diabolus fieret, quando totus angelus a conditore optimo factus esset?*» (*ibidem*).

azioni – che si contraddistingue per il carattere “disordinato” del suo *objectum actionis*. Con questo, (7) non si sta giustificando il male: la libertà umana implica responsabilità per le azioni compiute e l'eventuale *difformitas* della prassi umana rispetto all'ordine delle cose rivela una mancanza d'intelligenza pratica che, entro limiti ragionevoli, può essere imputata all'agente.

Abbiamo più volte affermato che, secondo Agostino, qualsiasi pratica deve rispondere ad una misura di adeguatezza rispetto al proprio fine, alla realtà in cui si colloca e, di più, rispetto al suo destinatario. Tale misura è la giustizia, su cui ci soffermeremo nel prossimo capitolo.

Capitolo 4. Distillare la teoria della giustizia

Quanto abbiamo esposto della filosofia agostiniana, con particolare riferimento ai temi dell'ordine e del male, della creazione e della libertà, ci consente di compiere l'ultima operazione di questo nostro studio: distillare la teoria della giustizia agostiniana. A tal fine, può essere utile richiamare i significati principali che la giustizia assume per Agostino, nei passi che abbiamo preso analiticamente in esame, anche per esibire le ragioni della nostra interpretazione della lettera agostiniana.

Quando pensa alla giustizia, Agostino pensa essenzialmente alla figura della misura: in particolare, pensa alla giustizia come alla *ratio* adeguata di una relazione. Ad un primo, fondamentale livello, a questa misura chiede di essere adeguata la relazione che abbiamo con la realtà in senso latamente ontologico. È dalla giusta semantizzazione dell'essere e dalla giusta ricostruzione dell'ordine strutturale della realtà, infatti, che Agostino prende le mosse per mostrare la dimensione etica e sociopolitica della giustizia. Più esplicitamente, dobbiamo dire che per il nostro autore la giustizia è messa a tema come uno dei nomi dell'essere. Essa, infatti, esprime anzitutto che la datità dell'essere ha una sua misura, la quale chiede di essere esplicitamente messa a tema dalla libera prassi umana, che può riconoscere la giustizia come una delle trame fondamentali che si articolano attorno all'ordito dell'essere. Una via agostiniana verso la giustizia ci conduce al riconoscimento di due sensi principali in cui essa si specifica, nella dimensione etico-politica dell'esistenza umana e di una filosofia che sia ad essa rivolta:(1) quello distributivo; (2) quello relazionale.

4.1 La giustizia distributiva

Il primo senso che la giustizia assume per Agostino è quello distributivo: essa è la virtù dell'anima che dà a ciascuno il suo²²². Tale senso può essere iconicamente riassunto nella celebre formula "*unicuique suum tribuere*". Determinare che cosa sia il *suum* che va dato a ciascuno è la questione fondamentale di ogni teoria della giustizia distributiva: le differenze tra le numerose teorie sorgono appunto in forza di ciò che si considera rilevante per la giustizia distributiva. Da tale questione fondamentale, ne sorgono almeno

²²² Cfr. *De ordine* I, 19; II, 22; *De diversis Quaestiones ad Simplicianum* II, 3.1.

altre due: quale sia la natura del destinatario della distribuzione; quale debba essere il modo specifico di tale distribuzione. Pur partendo dal riconoscimento dell'opportunità di distribuire secondo giustizia a ciascuno il suo, infatti, si va incontro a notevoli differenze se si pensa al destinatario di tale distribuzione in termini individuali o collettivi; e se si pensa ad una distribuzione che si fondi sull'equità o sulla massimizzazione, sulle caratteristiche specifiche dei soggetti o sulla libertà delle transazioni economiche²²³. Constatata la pervasività delle disuguaglianze economiche che segnano la nostra società, una teoria della giustizia distributiva potrebbe determinare il *suum* da distribuire in termini di beni materiali fondamentali²²⁴. In un contesto storico come il nostro, segnato dalla scarsità delle risorse, sarebbe quantomeno astratto non tenere in considerazione questo primo livello di distribuzione²²⁵.

La potenziale scarsità delle risorse, in fondo, dipende dalla finitudine che denota la vicenda umana in due sensi principali: (1) il mondo in cui tale vicenda si dispiega è coinvolto dal divenire ed è pertanto corruttibile; (2) la finitudine dell'essere umano può determinare l'incapacità, da parte di quest'ultimo, di procacciarsi le risorse di cui ha bisogno, anche qualora queste fossero presenti in quantità infinita. Di ciò Agostino ha piena consapevolezza, poiché riconosce che l'esistenza umana – e di ogni realtà finita – è

²²³ Una questione di metodo fondamentale, a proposito delle teorie della giustizia, riguarda il presunto tono meramente "ideale" di tali teorie. La convinzione per cui una giustizia distributiva si fondi sul riferimento ad una società ideale, se da un lato sembra giustificata in forza della riflessione di Rawls, dall'altra risulta squalificata dall'esigenza di pensare pratiche distributive che permettano di migliorare le condizioni di vita di questa società, non di un'altra. Su questo punto metodologico cfr. Z. Stemplowska, A. Smith, *Ideal and Nonideal Theory* in D. Estlund (ed.), *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press. Sull'impianto teorico fondamentale di Rawls, cfr. S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, Laterza, Roma-Bari 2010.

²²⁴ Tralascieremo consapevolmente la questione di quali siano beni materiali fondamentali, limitandoci a segnalarne la natura ibrida: tale questione è storica e metastorica allo stesso tempo, per due rispetti diversi. Essa è formalmente metastorica, nel senso che l'antropologia filosofica può indicarci quali siano le traiettorie fondamentali che nascono dall'incrocio tra desiderio e bisogni della forma di vita umana (per esempio: auto-conservazione, nutrimento, riproduzione, socializzazione). D'altro canto, tale questione è materialmente storica, poiché tale incrocio si determina anche in virtù della cultura e dell'immaginario sociale di un determinato momento storico e, non da ultimo, in virtù della situazione economica di partenza. Un esempio eloquente è rappresentato, per l'Italia, dal "paniere ISTAT": lo strumento con cui si rilevano i prezzi al consumo di beni e servizi ritenuti fondamentali per il complesso delle famiglie. Il numero dei beni che rientrano nel paniere è aggiornato annualmente: basti pensare al fatto che il telefono fisso è stato eliminato, per l'anno 2018, ed è stato sostituito dallo *smartphone* e da altri dispositivi di telefonia mobile. Il report completo è consultabile al seguente link: <https://www.istat.it/it/archivio/208764>.

²²⁵ Segnaliamo, d'altro canto, la natura relativa del concetto di scarsità. Tale relatività non è connessa soltanto al fatto che la domanda di una certa risorsa può aumentare o diminuire, determinando così un tasso maggiore o minore di disponibilità delle risorse per determinati utilizzi; essa non è neppure connessa solo al progresso tecnologico che, mentre aumenta la produttività di alcune risorse, produce l'aumento di altri bisogni. La scarsità delle risorse, infatti, è almeno in certa misura l'esito di pratiche economiche e politiche: basti pensare, a livello globale, all'impatto della massiccia industrializzazione degli ultimi secoli sulle condizioni climatiche del Pianeta e, per esempio, sulla scarsità delle risorse idriche.

radicata nell'atto creatore che è, appunto, offerta gratuita: la vita stessa è data all'essere umano, il quale non può produrla da sé e non può istituirne le coordinate fondamentali. Il fatto stesso che vi sia bisogno di una distribuzione, denota una situazione di strutturale mancanza. Troppo spesso in Agostino si è voluto leggere una mortificazione dell'umanità e dei beni materiali: è un'interpretazione giustificabile solo al prezzo di una forzatura in chiave pessimistica del pensatore d'Ippona. La tesi agostiniana per cui tutto ciò che è, per il fatto di essere, è un'occasione di bene non lascia fuori di sé i beni materiali: la ricerca dell'abbondanza, di una carriera – pubblica o privata – e, in genere, dei beni particolari non è di per sé un male. Dire che i beni materiali sono “occasioni di bene”, d'altro canto, significa ammettere che questi possono essere anche “occasioni mancate”: l'intonazione delle pratiche umane è la chiave di volta.

Ciò contro cui Agostino argomenta implacabilmente è la forma deteriore che può assumere *l'amor sui*, ovverosia la postura dell'umano chiuso in se stesso, la cui intenzionalità perde di vista il punto di fuga in forza del quale anche le cose del mondo sono buone: il bene in quanto tale, la cui cifra riposa «*in interiore homine*»²²⁶. Si tratta della postura secondo cui la forma di vita umana, partendo da una falsa considerazione di sé e del mondo – dunque di sé nel mondo –, riduce arbitrariamente la potenza di fuoco della propria volontà e non intende che ogni cosa del mondo rimanda ad altro da sé. Così facendo, la volontà umana finisce per tendere ai diversi beni particolari come se potessero esaurire la portata del suo desiderio. Ignorando forzatamente il rimando di ciascuna determinazione del reale alla trascendentalità del bene, l'essere umano traduce in “male” ciò che di per sé sarebbe “bene”. In un eloquente luogo della sua opera, scrive in tal senso Agostino: «tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova. Tardi ti amai! Ed ecco tu eri dentro di me e io fuori, e lì ti cercavo e su queste cose belle, che tu hai creato, mi lanciavo deforme»²²⁷.

La *difformitas* è mancanza di misura, che impedisce all'umano di intenzionare propriamente, dunque secondo giustizia, ciò che mette a tema²²⁸. L'essere umano,

²²⁶ La locuzione è tratta dal celebre passo in cui Agostino invita al rientro in sé dell'anima che cerca la verità: «*Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveeris, transcendes et teipsum. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*» «Non uscire fuori, rientra in te stesso, nell'interiorità dell'uomo abita la verità. E se scoprirai mutevole la tua natura, trascendi anche te stesso. Tendi dunque lì dove si accende la stessa luce della ragione» (*De vera religione* 39.72).

²²⁷ «*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova. Sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram*» (*Confessiones* X, 27.38).

²²⁸ La lingua italiana, ricalcando l'etimo latino, contempla una differenza tra la “deformità” (*deformitas*) e la “difformità” (*difformitas*). Con la prima parola ci si riferisce alla perdita della forma che inerisce all'oggetto preso in esame – per così dire – singolarmente. Alla seconda, invece, si ricorre per riferirsi ad un oggetto

tuttavia, può agire anche in maniera conforme a misura, dunque secondo giustizia. Proprio in relazione alle cose del mondo, tale misura impone un'equa distribuzione: «se vuoi amare il prossimo come te stesso, dividi con lui ciò che possiedi»²²⁹. Il riferimento all'amore è fondamentale per la filosofia agostiniana, soprattutto quando questa assume toni marcatamente politico-sociali. Passando in rassegna le virtù che l'essere umano può sperimentare, nonostante la sua finitudine, Agostino scrive che «giustizia vien detta quella in forza della quale rendiamo a ciascuno il suo, senza aver debiti con nessuno ma amando tutti»²³⁰. Il dettato agostiniano può essere letto sinotticamente con un passo della *Lettera ai Romani*, in cui Paolo esorta a «non dovere a nessuno se non l'amore reciproco»²³¹. Sostenere la necessità di distribuire i beni materiali in un simile quadro teorico, permette ad Agostino di specificare che la distribuzione, calibrata secondo il principio della carità, è occasione di arricchimento reciproco: «ma poiché amo il prossimo come me stesso, auspico che quanto lui ha eguagli quanto io stesso ho, senza che ciò diminuisca»²³².

Pensare alla giustizia distributiva individuando nell'apertura all'altro il criterio fondamentale, permette ad Agostino di guadagnare due dimensioni della distribuzione: l'una immanente, l'altra trascendente. Tenendo distinte – e non separate – queste due dimensioni, la distribuzione secondo giustizia si articola in due sensi: (1) la distribuzione *inter homines*, che può assumere un tono riparativo; (2) quella da parte del Creatore agli uomini, che coincide con la stessa datità dell'essere in quanto tale. Evidentemente, la seconda fattispecie non può assumere toni riparativi, in tanto in quanto la realtà si offre a tutti ed è sempre presso qualsiasi intelligenza che sia capace di coglierla. Di più: la finitudine dell'essere umano, non è segno di una privazione che vada riparata, poiché è tutt'uno con la natura della forma di vita umana²³³.

che abbia una forma inadeguata rispetto a qualcosa con cui sia in relazione. All'interno del quadro teorico agostiniano, tale distinzione indica solo due momenti di un medesimo processo. Poiché l'ontologia agostiniana è essenzialmente relazionale, qualsiasi sinolo che perdesse la propria forma, si troverebbe a doversi riadeguare all'alterità con cui è in relazione – qualunque essa sia. Per questa ragione, utilizzeremo il termine *difformitas* per indicare entrambi i momenti di questo processo.

²²⁹ «Volebas diligere proximum tamquam te ipsum, divide cum illo pecuniam tuam» (*Sermo de disciplina christiana* 6.6).

²³⁰ «Iustitia dicitur, qua sua cuique tribuimus; nemini quidquam debentes, sed omnes diligentes» (*Enarrationes in Psalmos* 83, 11).

²³¹ Cfr. *Lettera ai Romani* 13,8. Agostino riflette in più occasioni sul senso della lettera paolina, dedicando esclusivamente a quest'ultima due scritti: la *Epistolae ad Romanos inchoata Expositio* e la *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos*. Abbiamo, del resto, già mostrato il peso specifico degli scritti paolini nel pensiero di Agostino, quando abbiamo discusso la questione della possibilità, da parte dello Stato, di esercitare legittimamente forza fisica.

²³² «Sed quia diligo eum tamquam meipsum, opto illi ut tantum habeat, ut nec meum minuatur et ipse mihi coaequatur» (*Sermo de disciplina christiana*, 6.6).

²³³ Cfr. *supra* le nostre considerazioni circa la contingenza dell'esperienza umana.

Non stupisca che si utilizzi il concetto di “giustizia riparativa” in relazione ad Agostino. Pur essendo consapevoli che si tratta di una nozione messa a tema soltanto recentemente dal pensiero filosofico-giuridico, crediamo che essa aiuti a mettere in luce il senso delle riflessioni agostiniane sulla giustizia. Riconoscendo nelle relazioni interpersonali e sociali il luogo naturale della giustizia, è possibile pensare anche alle pratiche distributive in termini di *restorative justice*, poiché attraverso una più equa distribuzione delle possibilità di accedere alle ricchezze si offre la possibilità di riparare ad una condizione di privazione di cui la persona risulta essere vittima. Va certamente notato che il concetto di giustizia riparativa viene anzitutto elaborato per rispondere all’esigenza di avere processi una procedura penale più giusta: questa nozione è pensata in funzione di casi in cui vi sia una situazione di danneggiamento intenzionale di un’altra persona. D’altro canto, come abbiamo accennato nel primo paragrafo di questo capitolo, anche la responsabilità per la scarsità delle risorse può essere individuata, sia pure ad un livello più contestuale che individuale. Questo, dunque, richiede che anche a livello contestuale si pensi a pratiche riparative. Inoltre, la dimensione giuridica della giustizia riparativa non è estranea ad Agostino: si pensi all’importanza dello *spatium poenitendi*, di cui abbiamo discusso esponendo la posizione del nostro autore a proposito della pena capitale. Esplicitamente va detto, dunque, che il doppio comandamento dell’amore, per com’è pensato da Agostino, permette di guardare a pratiche di giustizia riparativa, poiché prescrive il riconoscimento attivo dell’altra persona: un riconoscimento, molto spesso, in prima battuta mancato²³⁴.

La distribuzione *inter homines*, se pensata fino in fondo, rivela di non essere in contraddizione con l’autentico amore di sé: la locuzione “*amor sui*” non indica solo l’amore di un falso sé, che non intende la strutturale apertura dell’umano all’alterità. Fuori di questa falsificazione, infatti, l’amore di sé è compiutamente amore dell’alterità. Non contemplando una differenziazione essenziale tra i termini con cui il latino indica l’amore – *amor, charitas, dilectio* –, Agostino definisce l’amore come un’inclinazione, buona oppure no a seconda dell’oggetto messo a tema²³⁵. Tutta l’esistenza assume il tono di questa inclinazione che rivela la natura essenzialmente intenzionale della forma di vita umana: «E l’amore nei suoi vari aspetti? Chi ama non vuole forse divenire uno con ciò che

²³⁴ Al di fuori di una concezione relazionale della giustizia, anche le pratiche riparative finiscono per perdere il loro fondamento. Per un approfondimento sulla giustizia riparativa, cfr. L. Eusebi, *Una giustizia diversa. Il modello riparativo e la questione penale*, Vita e Pensiero, Milano 2015.

²³⁵ Cfr. *De civitate Dei* XIV, 7.2; *Div. qu.* 35,1.

ama e, se gli è concesso, gli si identifica?»²³⁶. Più radicalmente il modo in cui la persona vive quest'inclinazione è il criterio in base al quale essa si specifica rispetto agli altri esseri umani: una persona, in fondo, è ciò che ama²³⁷.

Abbiamo detto che tale inclinazione, secondo Agostino, si caratterizza a seconda dell'oggetto messo a tema. Verrebbe da pensare, dunque, che essa sia buona o meno a seconda che essa metta a tema un oggetto buono o meno. Eppure, quest'ipotesi sarebbe contraddittoria rispetto ad una delle tesi fondamentali di Agostino: la convertibilità dell'essere e del bene, per cui possiamo dire che ogni ente, in quanto è, è buono. D'altro canto, nel corso della nostra esistenza sperimentiamo anche forme non buone di tale inclinazione: basti pensare alla ricerca delle cose del mondo, per il possesso delle quali l'essere umano si affanna, non disdegnando neppure di ricorrere alla forza e, in generale, alla sopraffazione dell'altro. Dovremmo dunque abbandonare le cose del mondo, non cercare più la soddisfazione dei nostri bisogni, anche elementari?

Una simile prospettiva finirebbe per avvicinare Agostino alle posizioni contro cui il nostro autore ha più tenacemente argomentato: quelle manichee, che si fondano sull'affermazione per cui la materia sarebbe in quanto tale malvagia e da evitare. È lo stesso Ipponate a cogliere la paradossalità di una simile ipotesi e ad offrire una risposta di ben altro segno. Commentando la lettera di Giovanni, infatti, Agostino specifica che il termine "mondo" non si riferisce soltanto al luogo in cui si dispiega l'esistenza umana, ma anche all'umanità stessa: così come usando il termine "casa" possiamo riferirci sia all'abitazione che alle persone che la abitano, allo stesso modo diremo "mondo" per indicare anche le persone che lo amano. Agostino continua eloquentemente, scrivendo:

Dunque tutti gli amanti del mondo sono chiamati "mondo". Questi non hanno che tre desideri: quello della carne, quello degli occhi e l'ambizione del potere temporale. Essi desiderano infatti mangiare, bere, avere rapporti sessuali. Non è forse possibile una misura in queste cose? Oppure quando si dice "non amate queste cose", si sta con ciò dicendo di non mangiare, di non bere, di non generare figli? Non si dice questo. Ma ci sia una misura, stabilita dal Creatore [*propter*

²³⁶ «*Quid amor omnis? Nonne unum vult fieri cum eo quod amat, et si ei contingat, unum cum eo fit?*» (*De ordine* II, 18.48). Al lettore più attento non sarà sfuggita la consonanza tra questo passo agostiniano e quel luogo del *De Anima* in cui Aristotele descrive la dinamica intenzionale della conoscenza umana – sensibile e intellettuale – nei termini di una identificazione tra l'anima e l'oggetto messo a tema. Rilevare tale consonanza permette di esplicitare che, secondo Agostino, l'amore è strettamente connesso alla conoscenza, di cui determina la flessione in vista del bene: senza amore, infatti, la conoscenza non è di alcuna utilità alla vita buona della persona (cfr. *Contra duas Epistolas Pelagianorum* IV, 5.11). Di più, la conoscenza è autenticamente tale quando si ama l'oggetto di conoscenza (cfr. *In Epistolam Ioannis ad Parthos* II, 8).

creatorem], affinché voi non v'impigliate in questo amore; e non vogliate amare queste cose per goderne in loro stesse, queste cose di cui dovete disporre solo per utilizzarne²³⁸.

Ben lungi dall'affermare la mortificazione di qualsiasi desiderio, Agostino indica nella misura, posta nell'ordine delle cose dallo stesso Creatore, il discrimine tra un'inclinazione buona e una difforme. Per quanto riguarda le cose del mondo, è centrale la differenza che intercorre tra l'*uti* e il *frui*, su cui dovremo brevemente soffermarci, per intendere il dettato agostiniano.

Introduciamo tale distinzione sulla scorta di una constatazione offerta dallo stesso Agostino in *De Civitate Dei* XI, 25: il linguaggio ordinario ricorre a questi due termini come se fossero equivalenti, quando invece non lo sono affatto²³⁹. Ricorriamo ad un luogo dell'opera agostiniana in cui tale distinzione è posta per la prima volta: «godere infatti di una cosa è aderire ad essa con amore, a causa della cosa stessa. Al contrario il servirsi di una cosa è riferire ciò che si usa all'ottenimento di ciò che si ama, solo se va amato»²⁴⁰. L'esempio posto da Agostino è eloquente: ipotizziamo di essere esuli e di voler tornare in patria. Affinché possiamo effettivamente godere del ritorno in patria, dobbiamo dotarci dei veicoli necessari per raggiungerla: di tali veicoli faremo un uso riferito al desiderio di tornare in patria. Si potrebbe dunque dire che l'*uti* è l'utilizzo che facciamo dei mezzi, per poter godere – *frui* – del fine che ci siamo prefissati. A ben vedere, però, già nelle opere del periodo di *Cassiciacum* Agostino specifica che si dà autentico *frui* solo delle realtà eterne²⁴¹. E non potrebbe essere altrimenti, dal momento che tale godimento non è altro che l'averne presso di sé ciò che si ama²⁴², ovvero sia il *terminus ad quem* della nostra

²³⁸ «*Omnes ergo dilectores mundi mundus vocantur. Ipsi non habet nisi ista tria, desiderium carnis, desiderium oculorum, et ambitionem saeculi. Desiderant enim manducare, bibere, concumbere, uti voluptatibus istis. Namquid non est in his modus? Aut quando dicitur: Nolite ista diligere, huc dicitur, ut non manducetis, aut non bibatis, aut filios non procreetis? Non hoc dicitur. Sed sit modus propter Creatorem, ut non vos illigent ista dilectione; ne ad fruendum hoc ametis, quod ad utendum habere debetis.*» (In *Epistolam Ioannis ad Parthos* II, 12).

²³⁹ Sulla distinzione in oggetto si è sviluppato un vivace dibattito, i cui interlocutori principali sono O. O' Donovan (cfr. Id. *Usus and Fruitio in Augustine, "De Doctrina Christiana" I*, «The Journal of Theological Studies» II, vol.33 (1982), pp.367-397.) e L. Verheijen (cfr. Id., *Le premier livre du De Doctrina Christiana: Un traité de "téléologie" biblique*, in J. Den Boeft, J. Van Oort (ed.), *Augustiniana Traiectina*, Éd. Augustiniennes, Paris 1987, pp. 169-187). Entrambi gli autori si domandano se per Agostino fosse possibile l'*uti* dell'essere umano: il primo vede una cesura tra un primo riferimento (cfr. *De Doctrina Christiana* I, 22.20), in cui ciò sarebbe possibile, ed un secondo riferimento (cfr. *Ivi*, 32.35) in cui dell'altro essere umano ci sarebbe un *frui in Deo*. Il secondo, invece, legge *De Doctrina Christiana* riconoscendo un'unità di fondo dell'opera e, in particolare, una coerenza tra la distinzione tra *uti* e *frui*.

²⁴⁰ «*Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est*» (*De Doctrina Christiana* I, 4.4).

²⁴¹ Cfr. *Contra Academicos* I, 8.23; *De beata vita* IV, 34.35.

²⁴² Cfr. *De moribus* I, 3.4.

intenzionalità, il fine ultimo dell'esistenza umana: il bene in quanto tale. A questo punto si spiega che cosa sia quell'alterità a cui va riferito l'uso che possiamo fare delle cose del mondo: è riconoscendo l'alterità del bene in forza di cui ricorriamo ai vari beni, che guadagniamo la misura che ci consente di non abusare di questi. E tale utilizzo è di per sé un bene, poiché di per sé rimanda al fine ultimo: fare di uno strumento un fine in sé significa non coglierne la natura.

Poiché anche l'uso dei beni materiali è soggetto alla stessa contingenza che caratterizza tutte le pratiche umane, può darsi il caso in cui la misura sia perduta e l'uso si traduca in abuso. La prescrizione di un uso secondo misura, oltretutto secondo giustizia, ci permette di individuare due fattispecie di uso smodato dei beni particolari: uno per eccesso e uno per difetto, che possiamo ricondurre alle figure della ricchezza e della povertà, di cui dovremo dire qualcosa per mostrare in che modo la giustizia distributiva sia radicata, secondo il nostro autore, nell'amore del prossimo e, destinalmente, in quello di Dio²⁴³.

Incardinandosi in una tradizione patristica riconducibile al *Quis dives salvetur* di Clemente di Alessandria, Agostino rifiuta la tesi per cui la ricchezza sarebbe di per sé un male: non solo essa ha un suo posto nella vita buona e non è contraria all'insegnamento di Cristo; ma evidentemente non è neppure indifferente dal punto di vista morale. Essa è di per sé buona e, come tutte le pratiche umane, è suscettibile di un uso conforme o difforme rispetto alla giustizia. È solo quando si pretende di sostituirla al godimento del fine ultimo che la ricchezza va respinta, poiché risulta d'impedimento al cogliimento del bene in quanto tale²⁴⁴. Tale opposizione non è tuttavia necessaria ed è dunque possibile una ricchezza che non sia smodata. Come emerge dal commento al Salmo 85, secondo Agostino una persona può essere giusta anche possedendo beni materiali:

Non intendete, fratelli, quando dico che Dio non rivolge il suo orecchio al ricco, come se Egli non esaudisse chi possiede oro e argento e famiglia e terreni, sia che siano nati così accidentalmente, sia che occupino tale posizione sociale; basta che ci si ricordi ciò che disse l'Apostolo: "ordina ai ricchi di questo mondo di non essere superbi". Infatti, quelli che non sono superbi sono poveri in Dio; e ai poveri e agli indigenti e ai bisognosi egli rivolge il suo orecchio. Essi sanno infatti che la loro speranza non è nell'oro e nell'argento, e neppure nelle cose di cui sembrano abbondare nel tempo. Basta che la ricchezza non li perda; basta che non sia loro di

²⁴³ Spiegheremo anche perché diciamo "amore *del* prossimo" e non "amore *per* il prossimo". Sin da subito, esplicitiamo che entrambi i genitivi – *del* prossimo e *di* Dio – sono da intendersi nella doppia accezione soggettiva e oggettiva.

²⁴⁴ Cfr. *Contra Adimantum* 18.1-2; 19.

ostacolo: infatti non è di vero giovamento. Certamente giova la pratica della misericordia sia al ricco sia al povero; al ricco per la volontà e per la pratica, al povero per la sola volontà²⁴⁵.

Evidentemente la ricchezza di per sé non è un male, altrimenti Agostino non avrebbe introdotto la figura della superbia per distinguere tra una postura adeguata e una inadeguata rispetto alle cose del mondo. Così come il possesso di beni materiali non implica necessariamente la superbia, allo stesso modo la rinuncia ad essi non mette al riparo dall'eventualità di adottare una simile postura. Passando in rassegna le principali eresie del suo tempo, l'Ipponate critica aspramente la setta degli "Apostolici", i cui membri rinunciavano al possesso di qualsiasi bene materiale ed escludevano dalla loro cerchia chiunque avesse contratto matrimonio. «I sopradetti sono eretici – scrive Agostino – perché si separano dalla Chiesa ritenendo che non vi sia speranza di salvezza per quelli che ricorrono alle cose che loro non possiedono»²⁴⁶. Un giudizio altrettanto aspro è riservato dal nostro autore agli "Encratiti", poiché «condannano il matrimonio e lo equiparano alla fornicazione e ad altre dissolutezze, e non accettano tra loro coloro che vivono come coniugi, uomini o donne che siano»²⁴⁷. L'errore fondamentale di queste eresie può essere individuato nell'irragionevole disprezzo che oppongono alla materia in quanto tale, senza alcun riguardo per la bontà di cui essa è occasione, se solo si è in grado di relazionarsi ad essa secondo una forma adeguata. La rinuncia alle cose del mondo, dunque, non comporta *ipso facto* assenza di superbia:

chi tra voi si vanta della povertà – ammonisce Agostino –, si guardi dalla superbia affinché non vi superino ricchi umili: guardatevi dalla mancanza di pietà, affinché non vi superino ricchi pii; guardatevi dall'ubriachezza, affinché non vi superino ricchi sobri. Non vogliate gloriarvi della povertà, se quelli non devono gloriarsi della ricchezza²⁴⁸.

²⁴⁵ «Nec sic accipiatis, fratres, quod dixi: Ad divitem non inclinat aurem suam, tamquam non exaudiat Deus eos qui habent aurum et argentum, et familiam et fundos: si sic forte nati sunt, aut eum locum rerum humanarum tenent; tantum meminerint quod ait Apostolus: Praecepte divitibus huius mundi non superbe sapere. Qui enim non superbe sapiunt, in Deo pauperes sunt; et pauperibus atque inopibus et egenis inclinat aurem suam. Norunt enim spem suam non esse in auro et argento, neque in illis rebus quibus ad tempus circumfluere videntur. Sufficit ut divitiae non illos perdant; ut non obsint sat est: nam prodesse nihil possunt. Plane prodest opus misericordiae et in divite et in paupere: in divite ex voluntate et opere, in paupere ex sola voluntate» (Enarrationes in Psalmos 85, 3).

²⁴⁶ «Sed ideo isti haeretici sunt quoniam se ab Ecclesia separantes nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus quibus ipsi carent» (De Haeresibus, 40).

²⁴⁷ «Nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt, nec recipiunt in suorum numero coniugio utentem, sive marem sive feminam» (ivi, 25).

²⁴⁸ «Quicumque de paupertate gloriimini, cavete superbiam, ne vincant vos humiles divites: cavete impietatem, ne vincant vos pii divites: cavete ebrietatem, ne vincant vos sobrii divites. Nolite de paupertate gloriari, si non debent illi de divitiis gloriari» (Sermones 85, 2.2).

Se da un lato Agostino afferma che la povertà non è di per sé un'assicurazione contro la superbia, dall'altro non manca di riconoscere la disparità tra il ricco e il povero. Anche se tale disparità e l'uso inadeguato delle ricchezze che è ad essa collegata possono essere tollerate dagli appartenenti alla *civitas hominis*, il nostro autore afferma chiaramente che la ricchezza appartiene legittimamente solo a coloro i quali ne fanno un uso corretto. Per ristabilire l'equità, dunque, sono necessarie pratiche di giustizia riparativa, la cui forma principale è l'elemosina. Il primo e inequivocabile luogo dell'opera agostiniana a cui si può fare utilmente riferimento è, per la questione del corretto uso delle ricchezze, il sermone 50. Il contesto teorico di questo *sermo* è la più ampia critica che Agostino muove ai Manichei circa la loro tesi per cui l'Antico e il Nuovo Testamento sarebbero in contraddizione tra loro. Il passo biblico specificamente discusso è tratto dal Libro del profeta Aggeo e chiama in causa il tema dei beni materiali. Esso recita così: «l'argento è mio e mio è l'oro, dice il Signore»²⁴⁹. Secondo i Manichei, la rivendicazione, da parte di Dio, della proprietà delle ricchezze non è conciliabile con quanto Cristo dice a proposito del denaro. Al capitolo 16 del *Vangelo secondo Luca*, infatti, è scritto: «nessun servo può servire due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro, o si affezionerà all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e mammona»²⁵⁰. In forza di tale tensione, i seguaci di Mani credevano di poter identificare il dio delle tenebre e dell'ingiustizia con quello dell'Antico Testamento, a cui si sarebbe opposto il dio della luce e della giustizia, di cui si racconta nel Nuovo.

Tale tensione può essere disinnescata già solo esaminando più da vicino il testo in greco. In tutto il capitolo, infatti, non ci si riferisce genericamente alle ricchezze ma, più precisamente, attraverso la locuzione "*mamonás tes adikias*", l'autore indica le ricchezze ingiuste²⁵¹. La necessità di specificare ulteriormente il riferimento alla ricchezza per intenderne il senso è corroborata anche da Agostino, secondo il quale Aggeo riconosce a Dio la proprietà dell'oro e dell'argento «perché anche chi non voglia mettere in comune con il povero ciò che ha, all'udire il precetto di praticare misericordia, comprenda che Dio gli comanda di donare qualcosa che non è di proprietà di quello, ma di Dio stesso»²⁵². Riconoscere all'Assoluto la proprietà legittima di tutte le cose – anche di quelle del mondo

²⁴⁹ Cfr. *Libri profetici. Aggeo 2*, 8.

²⁵⁰ Cfr. Luca 16, 13.

²⁵¹ La medesima specifica è presente nel passo sinottico Mt 6,24.

²⁵² «*Ut et ille qui non vult cum indigentibus communicare quod habet, cum audit praecepta faciendae misericordiae, intellegat Deum non de re illius cui iubet, sed de re sua iubere donari?*» (*Sermones 50*, 2).

– significa affermare che la proprietà umana è illegittima, in ogni forma e in ogni circostanza?

Agostino riflette su questo punto nel medesimo discorso, introducendo la figura dell'Assoluto come "giusto giudice": «la giustizia divina distribuisce i suoi beni ed ecco che così le opere giuste vengono alla luce e i peccati vengono puniti»²⁵³. Secondo Agostino la volontà divina distribuisce i beni secondo giustizia, offrendo all'umano l'occasione di goderne o di patirne: chi praticherà giustizia, ne godrà; chi praticherà cupidigia, ne soffrirà essendo esposto al timore di perdere ciò che crede di aver guadagnato. Distribuendo i beni materiali, secondo il nostro autore, Dio distribuisce anche un certo diritto su di essi, che può essere pensato nei termini di una proprietà legittima ma non esclusiva. Scrive infatti Agostino:

Dunque l'oro e l'argento sono di chi li adopera rettamente. Infatti anche tra gli uomini si dice che uno possiede una cosa quando sa farne buon uso. E allora chi non usa le cose secondo giustizia, non le possiede a buon diritto. Se uno che non possiede una cosa a buon diritto dice che è sua, allora la sua non sarà la voce del legittimo possessore ma dello sfacciato usurpatore²⁵⁴.

Secondo il nostro autore, dunque, esiste una forma giusta di proprietà, legittimata dall'uso che la persona decide di fare delle risorse materiali a cui ha accesso, nel corso della sua esistenza. A questo punto, se siamo in grado di esplicitare che l'uso ingiusto dei beni materiali assume la fisionomia della pratica ingiusta, occorre che compiamo un passo in avanti per comprendere in cosa consista l'uso giusto delle cose del mondo. Adottando una prospettiva agostiniana, dovremo riconoscere che la superbia è la forma stessa dell'ingiustizia: la chiusura individualista che essa produce è la prima, fondamentale ingiustizia di cui facciamo esperienza. Poiché la superbia, che è essenzialmente origine di divisione – in senso sia intersoggettivo, sia intrasoggettivo²⁵⁵ –, l'alternativa ad essa sarà

²⁵³ «*Rem sua divina distribuyente iustitia, et recte facta inde manifestantur, et peccata inde puniuntur*» (*ibidem*, 3).

²⁵⁴ «*Illius est ergo aurum et argentum, qui novit uti auro et argento. Nam etiam inter ipsos homines tunc quisque habere aliquid dicendus est, quando bene utitur. Nam quod iuste non tractat, iure non tenet. Quod autem iure non tenet, si suum esse dixerit, non erit vox iusti possessoris, sed impudentis incubatoris improbitas*» (*ibidem*, 4).

²⁵⁵ La divisione tra persone produce divisione internamente alla persona: negando il compimento della sua strutturale apertura all'alterità, infatti, la persona finisce per mancare la propria integrità, sia a livello cognitivo, sia a livello pratico. Su questo tema, si veda il prossimo paragrafo, dedicato alla dimensione relazionale della giustizia.

una postura di apertura nei confronti della realtà e, nello specifico, nei confronti degli altri esseri umani. Con il prossimo paragrafo, mostreremo il senso “relazionale” che la giustizia assume nel pensiero politico di Agostino.

4.2. La giustizia relazionale

Nel corso della nostra esistenza siamo chiamati a dare forma alle nostre inclinazioni: tra quelle che ci mettono più radicalmente in questione, c'è l'amore. Ad un primo livello fondamentale, per Agostino l'amore è apertura all'altro. L'alterità, infatti, rappresenta esattamente il crinale su cui si gioca la bontà dell'amore: anche di quell'amore naturale che ciascuno ha per sé. Quest'ultimo, nello specifico, è buono nella misura in cui si apre all'alterità radicale – che ha ultimamente il volto della Trascendenza –: attraverso un'inclinazione così calibrata, la persona si compie in sé, senza chiudersi nel circolo vizioso di un io sovradeterminato. In tal senso, Agostino sostiene che si è in grado di amare compiutamente se stessi amando Dio²⁵⁶.

La forma deteriore dell'amore di sé, evidentemente, è la chiusura della persona entro se stessa, che determina un'errata messa a tema anche delle cose del mondo – oltre che della persona stessa, di cui non si riconosce la vitale relazione con l'alterità. La forma adeguata alla strutturale apertura dell'essere umano, dunque, è quella che si compie nella relazione. Di più: è adeguata la forma che si compie in una relazione secondo giustizia. In una prospettiva agostiniana non è trascurabile il radicamento della relazione interumana in quella, fondamentale, tra l'essere umano e la Trascendenza. È nella relazione con l'Assoluto che l'essere umano istituisce anche una sana relazione con la realtà non assoluta: dunque con il mondo e con gli altri soggetti che in esso incontra.

Già le pratiche di giustizia riparativa e distributiva, pensate alla maniera di Agostino, permettono di individuare il riferimento destinale all'alterità di ogni pratica umana e, dunque, consentono di lasciare emergere il senso relazionale che la giustizia assume per il nostro autore. In fondo, occorre riconoscere che Agostino può sostenere la bontà di pratiche come l'elemosina, e può affermare che in esse si arricchisce sia chi dona sia il destinatario dei beni donati, perché tali pratiche si fondano sul riconoscimento di una reciproca e naturale eguaglianza degli esseri umani. Ciò che conta – e che qualifica specificamente la teoria agostiniana – è che tale eguaglianza è fondata sull'amore divino:

²⁵⁶ Cfr. *Ep.*, 130, 7.14.

anzitutto perché ciascun essere umano riceve in dono se stesso e la realtà in cui si articola la sua esistenza, e poi perché tale dono rivela la massima libertà – e la massima gratuità – della persona divina. Ancora più a fondo, occorre riconoscere che Agostino può indicare nella giustizia divina il metro delle relazioni interumane, poiché tale criterio non è esterno alla forma di vita umana: esso è piuttosto la cifra dell'ordine intrinseco alla forma di vita. Il fatto che tale cifra abiti *in interiore homine* non implica che essa appaia sempre chiaramente, totalmente disvelata; anzi: la ricerca di senso e la mediazione della propria esperienza da parte dell'essere umano, si traducono esattamente nel tentativo di lasciare emergere ciò che gli è più intimo, ciò che di oggettivo è racchiuso nella sua interiorità.

Se l'interiorità oggettiva non fosse radicalmente relazionale, non avrebbe senso neppure riferirsi all'essere umano come ad una persona: la persona – si pensi al greco *prósôpon*²⁵⁷ – ha gli occhi aperti su qualcosa che gli sta dinanzi. Negare tale apertura significa interdire alla persona l'accesso a se stessa. Il riferimento all'alterità, d'altro canto, permette ad Agostino di pensare all'elemosina e alle “opere di misericordia” – in generale, alle pratiche di giustizia distributiva e riparativa – come a pratiche che danno luogo ad una postura giusta. La forma di vita umana è chiamata a dare corpo a quella *ratio* dei rapporti umani che è la giustizia, cercando costantemente di mettere in campo pratiche ad essa adeguate.

L'adeguatezza delle nostre pratiche rimanda principalmente a due termini: (1) l'individuazione della misura; (2) ciò in vista di cui l'adeguatezza è ricercata. Più esplicitamente, occorre cercare una misura perché siamo in relazione con altro da noi, con cui occorre individuare un riferimento comune affinché la relazione possa compiersi autenticamente. Se non vi fosse, infatti, un'alterità reale a cui fare riferimento nell'attuazione delle nostre pratiche, non avrebbe senso parlare di giustizia: basterebbe assicurarsi la coerenza interna delle nostre azioni. Ha dunque senso parlare di giustizia, perché siamo in grado di individuare il fondamento reale della normatività che chiediamo regoli le pratiche umane. La forma di vita umana è il luogo di tale normatività, tanto che essa non va intesa un'imposizione coatta sul piano d'immanenza della nostra esistenza. È

²⁵⁷ La parola greca *prósôpon* indica anzitutto lo sguardo (*pro + ôpsomai*), ovvero la disponibilità della persona allo sguardo, inteso nel duplice senso attivo e ricettivo. Notoriamente, il greco antico e il latino utilizzano questa parola anche per indicare la maschera, che aveva la doppia funzione di caratterizzare il personaggio e amplificare la voce dell'attore (è eloquente il latino *per + sonare*, ovvero “parlare attraverso”). Questa etimologia, che sembra confortata anche dall'etrusco *phersu* – che indicherebbe proprio la maschera –, non contraddice il primo senso in cui abbiamo introdotto la parola “persona”, dunque quello relativo allo sguardo. Di più, ne sottolinea la disponibilità allo sguardo altrui e la funzione di caratterizzazione del soggetto – in senso sia uditivo che visivo.

nell'incontro con l'interiorità oggettiva che l'essere umano scopre sé stesso e l'alterità Trascendente – scopre se stesso *coram Deo*. Sul fondamento della nostra umanità possiamo fare esperienza della giustizia, anzitutto come dell'oggetto delle nostre richieste e rivendicazioni: chiediamo giustizia perché siamo umani. Il riconoscimento dell'umanità altrui, dunque, lascia emergere dalla persona con cui siamo in relazione la medesima richiesta di giustizia.

La relazione ci dà la possibilità di esperire la giustizia nella sua concretezza. Al di fuori di questo rapporto – con la realtà e le sue determinazioni, sia umane che non-umane – la giustizia resta vincolata ad un estremo formalismo, oltretutto alla vuotezza di senso. Se non ci fosse dinanzi a noi l'altro in stato d'indigenza, non avrebbe senso la prescrizione di spartire equamente con gli altri esseri umani ciò a cui abbiamo accesso, in termini di risorse e beni – non solo materiali. Secondo Agostino, in una simile prospettiva, non avrebbe senso neppure parlare di ricchezza, poiché è definibile "ricchezza" ciò che ci libera dall'indigenza – non solo materiale²⁵⁸.

Se è vero che la giustizia ha senso in riferimento all'alterità, è vero che anche la relazione con l'altro essere umano chiede di essere vissuta secondo giustizia. Così come è ingiusto utilizzare le cose del mondo facendone il riferimento ultimo del nostro desiderio, allo stesso modo è ingiusto mettere a tema l'altro essere umano come se potesse totalizzare la nostra intenzionalità, esaurendone la portata. Torna qui utile la distinzione concettuale tra *uti* e *frui*, grazie alla quale possiamo porre la questione come segue: la relazione intersoggettiva secondo giustizia si dà nei termini dell'*uti* o del *frui*?

La risposta di Agostino è articolata e viene offerta gradualmente, in luoghi della sua opera cronologicamente distanti tra loro: per facilitarne la comprensione, dunque, la esporremo ricorrendo a due passi. Anzitutto, riferiamoci al luogo in cui la questione è esplicitamente posta dallo stesso Agostino: il primo Libro del *De doctrina Christiana*, in cui egli si chiede «se gli uomini debbano godere di se stessi oppure debbano usufruirne o entrambe le cose»²⁵⁹. Se è indiscusso il precetto dell'amore reciproco e fraterno, secondo il nostro autore resta da discutere se l'essere umano vada amato dal suo simile per se stesso o in vista di qualcosa d'altro. Se amassimo l'altro essere umano per se stesso, dovremmo dire che siamo in grado di attuarne un *frui*, oltretutto un godimento pieno; se

²⁵⁸ Cfr. *ivi*, 8.

²⁵⁹ «*Utrum frui se homines debeant an uti an utrumque*» (*De doctrina Christiana* I, 22.20).

l'amassimo in vista d'altro, dovremmo riconoscere che la relazione intersoggettiva si articola sotto il segno dell'*uti*.

La «*magna quaestio*»²⁶⁰ può trovare risposta anzitutto domandandosi che cosa possa significare mettere a tema un essere umano *propter se* e se vi sia un dilemma reale tra l'*uti* e il *frui*, a proposito delle relazioni intersoggettive. Poiché abbiamo evidenziato la strutturale apertura all'altro da sé dell'interiorità umana – sempre oggettiva –, è veramente possibile tematizzare l'essere umano in quanto tale senza intraprendere la via del suo riferimento all'alterità, che gli è connaturato? Non è forse soltanto riconoscendo tale riferimento ad altro come connaturato all'essere umano, che si ha di quest'ultimo una comprensione adeguata? D'altro canto, sarebbe quanto meno ingenuo pensare che si possa usufruire dell'essere umano nella stessa maniera in cui si può usufruire di un mezzo, che pure è colto nel suo riferimento ad altro, ovvero sia al fine per il quale ad esso ricorriamo. Nel caso della persona, il riferimento ad altro è necessario affinché di essa ci sia una fruizione adeguata, che tuttavia mostrerà necessariamente i segni della finitudine della forma di vita umana: pur cogliendo il riferimento all'alterità – genericamente intesa – di ciascun essere umano, non saremo in grado di fruire del tutto della persona, poiché essa non è mai del tutto trasparente al nostro sguardo.

È del medesimo segno la risposta di Agostino, il quale avverte che «sono quattro le cose che dobbiamo amare: una è sopra di noi, un'altra siamo noi stessi, la terza è prossima a noi, la quarta è inferiore a noi»²⁶¹. La differenza tra ciascuna di queste cose e tra le relazioni che con esse siamo in grado di impostare è quanto al fine: la prima è un fine in sé, la seconda e la terza e la quarta non lo sono, poiché sono riferite alla prima come al loro fine. Dal canto nostro, siamo destinalmente attratti dal nostro fine e, in forza di quest'attrazione destinale, orientiamo le nostre pratiche. Nella messa in campo delle nostre pratiche, tuttavia, incontriamo due principali tipi di realtà: le une che possiamo orientare al nostro fine poiché sono in se stesse disponibili all'uso; le altre con cui possiamo condividere un orientamento al fine trascendentale.

La prima fattispecie è quella degli strumenti a cui ricorriamo nella nostra esistenza, per attuare i nostri progetti. La seconda, invece, è quella degli altri soggetti che incontriamo e dei quali può esserci un *uti* solo nel senso che ricorriamo ad essi per

²⁶⁰ «Grande domanda» (*ibidem*).

²⁶¹ «Cum ergo quattuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est» (*Ivi*, 23.22).

formare una *societas* – come quella di Agostino durante il ritiro a *Cassiciacum* –, attraverso la quale aspiriamo alla fruizione del bene trascendentale²⁶². L'*uti* che è legittimo nei riguardi degli altri esseri umani è *ad societatem*: è attraverso la vita comunitaria che si può mettere a tema, insieme, il bene in quanto tale, di cui è possibile l'autentico godimento – il *frui*.

4.3. La reciprocità come fondamento della comunità.

Il senso relazionale della giustizia, per come emerge dall'opera di Agostino, prescrive la reciprocità e tiene insieme pratiche diverse: tanto quelle distributive e riparative, quanto quelle che possono essere sintetizzate secondo categoria contemporanea del "riconoscimento". All'interno di una prospettiva agostiniana, infatti, non ha senso chiedersi se siano prioritarie le questioni legate al riconoscimento oppure quelle legate alla giustizia sociale²⁶³.

La seconda forma di giustizia, infatti, ricomprende la prima: abbiamo visto che l'elemosina è prescritta in forza dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo. È importante intendere correttamente entrambi i sensi di questo amore: diciamo amore "di" Dio e "del" prossimo per indicarne tanto il senso oggettivo, quanto quello soggettivo. L'amore che Agostino riconosce al fondamento della realtà, e che risulta la chiave di volta della sua filosofia, è da intendersi sia come l'attrazione destinale che guida l'intenzionalità delle creature razionali, sia come lo spirito con cui il Creatore pone la realtà. Per quanto riguarda l'amore del prossimo, si dovrà riconoscere che l'apertura strutturale di ciascuno all'altro chiede di essere compiuta nella forma di relazioni giuste, ovvero sia che rendano giustizia ai termini coinvolti in tali relazioni.

Per quanto riguarda le questioni di giustizia sociale, dunque, ciò significa che nella messa in comune dei propri beni, a vantaggio dei più svantaggiati, si riconosce la fondamentale eguaglianza degli uomini tra loro: poiché la creazione sussiste in forza di un atto d'amore, tra le creature può essere praticata una solidarietà la cui portata va ben oltre la riparazione degli squilibri materiali o sociali. "Giustizia sociale" è una locuzione

²⁶² Cfr. *De civitate Dei* IX, 13.2.

²⁶³ La locuzione "giustizia sociale" è evidentemente contemporanea ed è utilizzata per esplicitare il senso del discorso di Agostino a proposito di alcune pratiche di giustizia distributiva e riparativa, come l'elemosina o le opere di misericordia, a cui il nostro autore – come abbiamo mostrato – fa direttamente riferimento. Cfr. nota n.1 dell'*Introduzione*.

sul cui significato è opportuno offrire alcune indicazioni preliminari²⁶⁴. All'interno della prospettiva agostiniana, potrebbe risultare pleonastica: la giustizia è in sé e per sé relazionale ed è pertanto ovvio che essa abbia un significato sociale. Eppure è il caso di notare che, molto spesso, la filosofia è chiamata a riflettere proprio sull'ovvio – su ciò che, letteralmente, ci viene incontro. Se in un senso generale “giustizia sociale” è un'espressione tautologica, in un senso più specifico essa rivela qualcosa di fondamentale per un discorso filosofico sul nostro tema. Sottolineare il carattere sociale della giustizia, infatti, significa riconoscere la necessità che quest'ultima si articoli in relazioni giuste, ovvero in pratiche sociali giuste.

Seguendo Agostino, possiamo dunque utilizzare questo concetto per riferirci a tutte le pratiche distributive – per il nostro autore sono essenzialmente l'elemosina e le altre opere di carità –, e non solo per brevità: pensare alla giustizia distributiva in termini sociali, infatti, significa riconoscere che una più giusta distribuzione delle possibilità di accedere ai beni materiali è essenziale per una vita adeguata. In tal senso, possiamo dire che per Agostino la giustizia distributiva sia in se stessa sociale poiché il problema dell'accesso ai beni materiali – e non solo – è di natura sociale.

Da quanto detto sin qui, emerge con una certa chiarezza che una delle nozioni fondamentali della teoria agostiniana della giustizia – ma, di più, della filosofia di Agostino in generale – è la “reciprocità”. Tale nozione si rivela fondamentale già nell'ontologia agostiniana, che è essenzialmente relazionale: all'offerta che l'essere fa di sé come *verum* segue la sua messa a tema da parte delle intelligenze che siano in grado di coglierla; l'interiorità oggettiva, inoltre, è il luogo della relazione tanto con la presenza – ovvero con la realtà intesa nei suoi termini innegabili –, quanto con l'altro soggetto. Più precisamente, è in forza della strutturale apertura dell'interiorità oggettiva all'alterità, che l'essere umano può incontrare l'altro da sé. Come abbiamo mostrato, la relazione comporta la richiesta di una misura adeguata: anzitutto adeguata alla realtà – dunque ragionevole – e, non da ultimo, adeguata ai termini della relazione stessa – ad entrambi, non solo ad uno dei due. Evidentemente nella filosofia di Agostino è all'opera quel

²⁶⁴ Una simile prospettiva, lungi dall'esprimere un mero pleonaso – come pensava, ad esempio, von Hayek in *Legge, legislazione e libertà* (1972-1979) – afferma l'inadeguatezza radicale della prospettiva individualista sui temi della giustizia. Dal punto di vista storico, a tal proposito, è innegabile il contributo dell'elaborazione dottrinale della Chiesa Cattolica, che riconosce la giustizia come fondamento della vita sociale e interpersonale. Per un primo approfondimento, a questo proposito, cfr. B.A. Ackermann, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven- London 1980; S. Maffettone, S. Veca, *L'idea di giustizia da Platone a Rawls*, Laterza, Roma-Bari 1997.

fondamentale contenuto dell'etica a cui solitamente ci si riferisce con la locuzione "Regola d'Oro".

Nell'opera agostiniana prevale la formulazione "negativa" della RdO, che si potrebbe parafrasare come segue: "non fare ad altri ciò che non vuoi sia fatto a te". D'altro canto, come ha opportunamente notato Giovanni Catapano, per Agostino «la formula 'positiva' e quella 'negativa' sono [...] due espressioni di un solo imperativo, che è una norma di giustizia e inseparabilmente un invito alla carità»²⁶⁵. Nella prospettiva agostiniana, dunque, l'imperativo che comanda di non fare il male richiede di essere tradotto in quello che comanda di impegnarsi per il bene altrui. E non potrebbe essere che così, se si pensa che "fare il male" è, secondo Agostino, "mancare di fare il bene": la mera astensione da pratiche lesive della vita altrui non è sufficiente; di più: per Agostino non impegnarsi per il bene altrui è immediatamente un'ingiustizia²⁶⁶.

La reciprocità quanto all'investimento per il bene altrui è fondamentale per la teoria della giustizia agostiniana, come è emerso da quanto abbiamo detto sin qui. Più radicalmente, dobbiamo esplicitare che un discorso sulla giustizia, all'interno di una simile prospettiva, ha una sua cogenza, perché si rivolge ad esseri umani che appartengono ad una comunità: in termini agostiniani, diremo che gli esseri umani sono creati come appartenenti di diritto ad una medesima *civitas*. La reciprocità è il filo che rende possibile la tessitura di una comunità, di un popolo. Scrive il nostro autore in uno dei luoghi più importanti del *De civitate*: «dunque dove non c'è una simile giustizia, certamente non c'è unione degli uomini sorta dal consenso circa il diritto e dalla comunione d'interessi. E se non c'è questo, non c'è popolo, se è vera questa definizione di popolo. Quindi non c'è nemmeno lo Stato, poiché non c'è cosa del popolo, laddove non c'è popolo»²⁶⁷.

La definizione di popolo a cui si riferisce Agostino può essere formulata come segue: c'è popolo se – e solo se – c'è una comunità fondata sullo *iuris consensus* e sulla concordia quanto alla messa a tema della giustizia. Evidentemente, come è stato notato da Sergio Cotta, Agostino incrocia l'idea ciceroniana di popolo con la nozione paolina di

²⁶⁵ Cfr. G. Catapano, *La Regola d'Oro in Agostino*, in C. Vigna, S. Zanardo (cur.), *La Regola d'Oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 109.

²⁶⁶ Cfr. *De moribus* I, 26.50.

²⁶⁷ «*Ubi ergo non est ista iustitia, profecto non est coetus hominum iuris consensu et utilitatis communione sociatus. Quod si non est, utique populus non est, si vera est haec populi definitio. Ergo nec respublica est, quia res populi non est, ubi ipse populus non est*» (*De civitate Dei* XIX, 23).

comunità cristiana²⁶⁸. È indubitabile che per il nostro autore il consenso sia condizione necessaria affinché vi sia una comunità: essenzialmente, una comunità è tale poiché si fonda sul comune sentire²⁶⁹. È altrettanto indubitabile che tale consenso debba articolarsi in una serie di pratiche che mettono a tema la giustizia: dal punto di vista meramente formale, infatti, anche un'associazione a delinquere si fonda sul comune sentire. A tal proposito, la teoria della giustizia agostiniana mostra la sua specificità: essa individua la *ratio* a cui la forma di vita umana deve adeguarsi nella trascendentalità e, in ultima battuta, nella Trascendenza. È la *ratio* che governa l'interiorità oggettiva, ciò che chiede di essere espresso come il fine della vita umana associata. Riconoscere la normatività della forma di vita umana significa, in fondo, non costringersi all'imbarazzo di cercare "altrove" il fondamento della normatività delle istituzioni giuridico-politiche e, in senso ampio, sociali.

Proprio tali istituzioni – a cui Agostino si riferisce attraverso l'icona dello Stato – sono chiamate a fissare le coordinate della vita giusta, che è sempre anche vita buona. In una prospettiva agostiniana, infatti, non ha senso dividere la giustizia dal bene. Per il nostro autore non si può pensare alla giustizia nei termini della mera legalità: è ciò a cui anche le leggi sono riferite che va messo a tema. È infatti possibile pensare a situazioni che si articolino sotto l'egida della piena legalità, senza che possano esser dette giuste. Scrive infatti Agostino:

Messa da parte la giustizia, infatti, cosa sono gli Stati, se non delle grandi bande di ladri? Perché cosa sono le bande dei ladri, se non dei piccoli Stati? Si tratta pur sempre di un gruppo di individui, retto dal comando del capo, tenuto insieme dal patto sociale, che divide il bottino con serenità. Se questo male accresce per l'associazione di altre persone, tanto da possedere territori, da occupare città e sottomettere popoli, ancora più evidentemente assume il nome di Stato²⁷⁰.

Senza il riconoscimento della giustizia come fine trascendentale della vita associata, si potrebbe pensare che anche l'accordo tra gli autori di un delitto sia una

²⁶⁸ Cfr. S. Cotta, *La città politica in Sant'Agostino*, Edizioni di Comunità, Milano 1960, cap.1. In questo saggio, Cotta discute anche della possibilità di far rientrare il discorso agostiniano nell'alveo del giusnaturalismo, confrontandosi con le interpretazioni di Guido Fassò e James Carlyle. Pur non potendo affrontare in questa sede il tema in oggetto, riteniamo opportuno segnalare che la questione non può essere posta con profitto, senza discutere preventivamente in che senso Agostino pensi la natura e, in particolare, la natura umana.

²⁶⁹ Cfr. *De ordine* II, 18.48.

²⁷⁰ «*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur. Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat sedes constituat, civitates occupet, populos subiuguet, evidentius regni nomen assumit*» (*De civitate Dei*, IV, 4).

“legge” e meriti dunque di essere rispettata. In verità, secondo Agostino legittima una legge come tale è il riferimento al suo fine, ovverosia la *ratio* in forza di cui una legge è promulgata e di cui si esige il rispetto. Anche la legge deve poter mostrare di riferirsi alla giustizia, se vuole essere se stessa: una legge non giusta – secondo il nostro autore – non è neppure da considerarsi legge²⁷¹. Essa sarà piuttosto da considerarsi «*legis corruptio*»²⁷², alla quale sarebbe dunque ingiusto obbedire. Il tema dell’obbedienza alla legge è interessante, poiché permette di indagare non solo quali siano le condizioni di legittimità delle leggi, ma anche a quali condizioni sia possibile non obbedire a leggi illegittime.

All’interno del quadro filosofico generale di Agostino, la figura della *disobbedienza civile* trova posto soltanto in prospettiva e a determinate condizioni. Diciamo “solo in prospettiva” perché Agostino non spende parole sul modo in cui tale pratica dovrebbe legittimamente articolarsi. D’altro canto, in un luogo inequivocabile del *De libero arbitrio* (I, 6.14), il nostro autore afferma che, poiché gli ordinamenti sociopolitici e giuridici sono mutevoli, può darsi il caso che se ne produca uno ingiusto e illegittimo. Qualora si verificasse una simile ipotesi, un cittadino giusto dovrebbe impegnarsi affinché il governo della comunità passi a persone giuste. È fuori di dubbio, ad ogni modo, che per Agostino una legge ingiusta non sia neppure da considerarsi una legge: affermata la possibilità di diritto della disobbedienza civile, occorrerà riflettere sulla sua possibilità di fatto. In questa prospettiva, tuttavia, la disobbedienza civile non può più essere pensata come la sola astensione dagli obblighi prescritti da una legge, pur se ingiusta, o come l’indifferenza rispetto ai divieti che essa impone. Se, infatti, la legge è un dispositivo di mediazione dell’esperienza sociale, anche la disobbedienza ad un’eventuale legge ingiusta dovrà potersi configurare come una mediazione dell’esperienza, ovverosia dovrà poter mostrare di essere praticata avendo come fine il bene e la giustizia della comunità. La disobbedienza ad una legge ingiusta, infatti, non è *ipso facto* una pratica giusta. Affinché sia giusta, essa deve potersi tradurre nella richiesta di una configurazione del mondo in

²⁷¹ «*Nam mihi lex esse non videtur, quae iusta non fuerit*» «Infatti non mi pare sia una legge, quella che non è giusta» (*De libero arbitrio* I, 5.11). In questo luogo della sua opera, Agostino prosegue facendo l’esempio di una legge che dia a tutti la facoltà di difendersi dall’aggressore che volesse usurpare la vittima dei suoi beni. Secondo Agostino, poiché i beni che possono essere perduti non sono mai davvero in nostro possesso, tale legge – che dà la facoltà di uccidere ma non obbliga a farlo – manca di qualsiasi criterio che possa giustificare chi la applichi.

²⁷² «*Corruzione della legge*» (*ibidem*).

cui essa stessa non avrebbe senso, poiché non ci sarebbe l'ingiustizia che fa da innesco alla disobbedienza.

Nel medesimo luogo del *De libero arbitrio*, Agostino afferma che la principale causa dell'ingiustizia degli ordinamenti sociopolitici e degli apparati giuridici da essi espressi, è il deteriorarsi dei costumi della comunità di riferimento. Ben lungi da ogni considerazione moralistica – che non appartiene ad Agostino – si dovrà dire che la *corruptio legis* è sempre *corruptio societatis* nella misura in cui l'ingiustizia della comunità si traduce anche nell'ingiustizia della legge.

Lo *iuris consensus*, dunque, non può essere inteso astrattamente, come la sola volontà di associarsi, quale che sia il fine per il quale ci si associ: anche attorno ad una legge ingiusta potrebbe esserci consenso. Andando più a fondo, è opportuno notare che individuare nel consenso a proposito dello *ius* una delle condizioni necessarie affinché si dia una comunità, significa sostenere che una tale comunità non esiste a prescindere dalle pratiche sociopolitiche – e non solo – delle persone che ne fanno parte. Perché possa esserci un consenso reale quanto al fine, infatti, non è sufficiente che si condivida l'appercezione di quest'ultimo: è altrettanto necessario che si produca consenso a proposito del processo razionale con cui ci si orienta al fine stesso, eleggendo mezzi e pratiche adeguati. Una comunità propriamente intesa, dunque, dovrà essere in grado di favorire la partecipazione libera alla mediazione sociale dell'esperienza e all'elaborazione dei dispositivi politici, giuridici ed economici richiesti dalla vita associata.

Il fine proprio della comunità umana è dunque la vita secondo giustizia e, se da un lato l'umanità stessa è fonte di normatività poiché tende di per sé al bene e alla giustizia intesi in senso trascendentale; d'altro canto le istituzioni sociopolitiche hanno senso, in una prospettiva agostiniana, poiché favoriscono una messa a tema del bene e della giustizia ad un livello comunitario, aprendo una dimensione dell'esistenza che si rivela indispensabile per la fioritura della forma di vita umana e che richiede la messa in campo di pratiche pubbliche: tra queste, non da ultimo, un discorso filosofico che sappia rivolgersi agli aspetti sociali e politici dell'esperienza umana, senza rinunciare a impiegare il suo potenziale di critica delle istituzioni sociopolitiche, economiche e culturali.

Conclusioni

Lungo le pagine di questo studio, abbiamo potuto mostrare in che senso, secondo Agostino, la giustizia sia trascendentale e in che modo possa essere allestito, partendo da un'impostazione agostiniana, un discorso filosofico sulla giustizia. Quest'ultimo sarà in grado di dare conto del negativo che attraversa la nostra esperienza e, al medesimo tempo, di riferirlo ad un positivo originario: nello specifico, saprà dare conto delle ingiustizie che segnano l'esistenza umana, senza rinunciare alla possibilità di un riferimento alla giustizia. Un simile discorso riconosce nell'antropologia filosofica la mediazione fondamentale tra il suo momento descrittivo e quello normativo, tra la critica delle istituzioni sociopolitiche vigenti e la messa a tema di forme istituzionali più adeguate. Ciò vuol dire che l'antropologia filosofica può mediare tra la metafisica e la filosofia politica.

Seguendo Emmanuel Renault e il suo lavoro attorno alla nozione di *souffrance sociale*, abbiamo aperto la possibilità un discorso che voglia articolarsi in un momento descrittivo e in uno normativo. In un senso più specifico rispetto alla posizione di Renault, abbiamo avanzato la tesi per cui la critica delle istituzioni sociopolitiche vigenti può compiersi fino in fondo solo se è in grado di riferirsi realmente – e non in senso meramente fittizio – ad un corso di eventi alternativo a quello attuale. Come abbiamo mostrato nelle pagine di questo studio, tale riferimento può essere guadagnato anzitutto ricorrendo ad un'ontologia non viziata dalla pregiudiziale riduzione del possibile all'attuale – tesi fondamentale di ogni ideologia. Ad un livello più profondo, occorre allestire su tale ontologia una metafisica non deterministica, che sappia proteggere la contingenza, e dare conto della libera prassi umana.

Una filosofia che abbia un'articolazione di questo tipo permette di discernere il contenuto dell'esperienza umana, riconoscendone le zone d'ombra e le fragilità, senza con ciò sovradeterminarne la negatività al punto da smarrire il positivo a cui tale negatività inerisce, secondo modi ed esiti talvolta invasivi e paradossali. Offrendo una lettura critica del lavoro di Judith Shklar sull'ingiustizia – lavoro d'indubitabile importanza storica –, abbiamo diffusamente discusso della necessità di pensare l'esperienza umana, attraversata dal negativo, senza sacrificarne la positività originaria.

Una simile impostazione, inoltre, consente di notare le diverse dimensioni secondo cui l'essere umano fa esperienza dell'ingiustizia nel corso della sua esistenza sociale:

principalmente la dimensione epistemica e quella ermeneutica, che riguardano rispettivamente le relazioni interpersonali – oltre che la relazione dell'io con se stesso – e il contesto in cui tali relazioni si articolano. A tal proposito, abbiamo esposto e discusso le implicazioni del contributo di Miranda Fricker, che ha dedicato i suoi lavori più importanti all'ingiustizia testimoniale – sia a livello relazionale che contestuale.

Emerge la necessità di riflettere circa le condizioni di possibilità del negativo che attraversa la nostra esistenza, per mostrare come esso non squalifichi la possibilità di un riferimento al positivo originario, da cui la nostra esperienza trae senso. Al contrario, il negativo che segna la nostra vita stimola il pensiero ad un'attività di ricostruzione del suo senso: si tratta, come abbiamo mostrato nel corso delle pagine precedenti, della ricostruzione di un ordine in cui ciò che accade abbia senso. Con ciò non si sta dicendo che la forma di vita umana sia in grado di dominare – anche solo dal punto di vista cognitivo – tutte le variabili che animano il mondo. Anzi: prendendo le mosse dalla confutazione del necessitarismo – di matrice remotamente megarica – abbiamo cercato di mostrare la possibilità di una postura nei confronti del reale che, se da un lato non ne ignora la complessità, dall'altro ne intende alcuni termini innegabili, e perciò a buon diritto strutturali.

Il vantaggio operativo della impostazione agostiniana, dunque, è che rende possibile un discorso sulla realtà che non ne ignori le strutture fondamentali, e che sia consapevole, insieme, dei limiti e delle occasioni della libera prassi umana. Si tratta certamente di un'impostazione che richiede investimenti teorici notevoli, di cui speriamo di aver offerto qualche saggio nel corso della nostra esposizione. D'altro canto, il nostro studio ha avuto anche l'obiettivo di articolare un'interpretazione dell'opera di Agostino che non fosse viziata da alcuni dei pregiudizi più invasivi che fanno capolino in numerose interpretazioni della filosofia agostiniana, soprattutto in riferimento ai suoi aspetti sociali e politici.

Ci sono numerose questioni che richiedono di essere pensate più a fondo e che vanno ben al di là degli obiettivi di una tesi di laurea magistrale. Sono punti fondamentali per l'elaborazione di un discorso filosofico che non voglia rinunciare ad affrontare le principali sfide sociopolitiche del nostro tempo. Si tratta di questioni che si possono raggruppare attorno alla figura del *cittadino*, che merita di essere approfondita – sia pure in altra sede – con un discorso che si inserisca nell'area di una filosofia dell'esperienza sociale e politica. Di quest'ultima abbiamo fissato alcune linee perimetrali, richiamando il

lavoro di Emmanuel Renault, di Judith Shklar e di Miranda Fricker. In quest'area chiede di essere sviluppata una filosofia delle cose umane, di cui abbiamo offerto un'impostazione preliminare: quella guadagnata attraverso un corpo a corpo costante con l'opera di Agostino.

Uno dei contributi fondamentali che il pensiero agostiniano può offrire al panorama filosofico-politico contemporaneo è un'ontologia fondamentale di tipo relazionale e comunitario. Essa è in grado di mettere in questione il pensiero contemporaneo, in relazione ad alcune questioni imprescindibili: sopra tutte le altre, quella del rapporto tra cittadino e comunità. Di tale ontologia abbiamo messo in luce le nozioni fondamentali, riferendoci per esempio alla figura della *interiorità oggettiva* e alla concezione privativa del male. L'incrocio di queste due figure permette di affrontare le questioni legate alla dimensione sociopolitica dell'esistenza umana, senza dover escludere che nelle vicende del mondo vi sia posto per una prassi libera. Più radicalmente, allestire un discorso filosofico-politico che prenda le mosse dalla interiorità oggettiva e dalla fondamentale bontà della nostra natura consente di trovare nella stessa persona umana la sorgente della normatività delle istituzioni sociopolitiche.

In una prospettiva agostiniana un discorso sulla giustizia è bene impostato se è in grado di cogliere alcune relazioni fondamentali: quella di ciascuno con sé, quella di ciascuno con l'altro e quella con la realtà – intesa nei suoi termini trascendentali e, in ultima battuta, trascendenti. Indicare nella comunità il riferimento naturale di un discorso sulla giustizia, inoltre, implica che questo sappia ascoltare la richiesta di giustizia che attraversa la comunità stessa: è una richiesta che parla tanto per bocca di chi è nella comunità, quanto per bocca di chi non è in grado di entrarvi – magari perché tenuto forzatamente ai margini dell'esperienza umana. Questa implicazione investe tanto la metafisica, quanto la filosofia politica, poiché di entrambe ha bisogno un discorso filosofico sulla giustizia che voglia andare al di là di un esercizio teorico. Se delle scienze filosofiche talvolta sfugge il senso, allora occorre esplicitare che esse sono in grado di tessere e promuovere pratiche radicalmente buone, quando non rifuggono dall'esperienza umana nel mondo.

Nel nostro caso, occorre impostare un discorso filosofico che si rivolga alle occasioni mancate di giustizia e, per esempio, sappia affrontare con forza le questioni legate ai diritti delle persone e alle numerose occasioni in cui questi vengono negati. Un'indagine a proposito di questi temi, inoltre, permette di accostarsi alle questioni

fondamentali della filosofia politica, come quelle legate alla legittimità delle istituzioni sociopolitiche vigenti e al grado di giustizia di un determinato ordinamento giuridico. Per mettere in campo pratiche sociopolitiche alternative, che siano più giuste e all'altezza della nostra umanità, c'è bisogno anzitutto di pensare la possibilità di tali pratiche. D'altro canto, una filosofia dell'esperienza sociale e politica, se adeguatamente impostata, rientra a buon diritto tra le pratiche sociopolitiche che intendono mettere a tema una configurazione alternativa del mondo, che sia più giusta e all'altezza della nostra umanità.

La tesi fondamentale che emerge da queste pagine è che la giustizia è la misura richiesta dalle relazioni interpersonali, le quali trovano la loro forma più adeguata nell'esperienza della comunità. Nel corso della nostra esistenza, evidentemente, facciamo esperienza della comunità, e non solo al livello della vita politica istituzionalizzata. Ad esempio, quella scientifica è una delle forme più alte di comunità, non priva di connotazioni e risorse politiche, che merita di essere custodita da chi ha l'onore di farvi parte. È in tale comunità che questo studio è stato pensato e portato a compimento: non avrebbe potuto essere altrimenti. È nostra convinzione che non vi sia discorso filosofico che possa prescindere dalle relazioni interpersonali e, di più, che possa fare a meno dell'amicizia, senza con ciò rinunciare a qualcosa di fondamentale per l'esperienza umana.

Non possiamo concludere queste pagine, dunque, senza spendere alcune parole di ringraziamento per chi ne ha guidato la gestazione. Ad un livello profondo e radicale, dobbiamo esplicitare il nostro debito più grande: se non fossimo stati nutriti dall'amore delle persone che ci circondano e ci sostengono, la giustizia non avrebbe rappresentato un pungolo così fecondo. "Fecondo" – diciamo – anzitutto per la nostra vita, poiché riflettere filosoficamente sulla giustizia e sulle questioni ad essa collegate, ci ha messo nelle condizioni di attingere ad una nuova linfa. A tutti il sincero ringraziamento e la promessa di impegnarci con tutte le nostre forze affinché quello che abbiamo ricevuto, da tutti e da ciascuno, non vada perduto e possa aprire nuove possibilità di pensiero e di vita.

Ringraziamo il Prof. Paolo Pagani, per il prezioso e certosino lavoro di confronto e guida – quando non di sincera, amichevole correzione –; il Prof. Giorgio Cesarale, per tutte le volte in cui ha deciso di non liquidare con risposte "semplici" osservazioni, domande, suggestioni, e per gli importanti consigli a proposito delle questioni più specificatamente politiche, come quelle a cui abbiamo dedicato le prime pagine di questo lavoro. Il confronto con Agostino e con la questione della giustizia, inoltre, non sarebbe stato

possibile se, nel corso degli ultimi anni, non avessi potuto beneficiare degli insegnamenti e delle indicazioni dei docenti del nostro Dipartimento, che ringrazio con sincera stima.

Un ultimo ringraziamento – doveroso tanto quanto gli altri – va alle studentesse e agli studenti che, negli ultimi tre anni, hanno deciso di investire le loro energie in Zero-Laboratorio di Filosofia, animandone le attività con entusiasmo e dedizione rari: a tutti, buon cammino.

Bibliografia

Le opere di Agostino sono state citate ricorrendo al testo latino (risalente ai padri Maurini) pubblicato in: *Opere di Sant'Agostino*, Città Nuova, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 1965. Accanto al titolo delle opere, abbiamo indicato volume e tomo di riferimento.

Confessiones I (il testo latino di quest'opera è quello curato da F. Skutella e rivisto da M. Pellegrino).

Contra Academicos III/2

Contra Adimantum III/2

Contra duas Epistolas Pelagianorum XVIII/1

Contra Epistolam Parmeniani XV/1

Contra Felicem Manichaeum XIII/2

De beata vita III/1

De cathechizandis rudibus VII/2

De civitate Dei V/1-3

De diversis Quaestiones ad Simplicianum VI/2

De Doctrina Christiana VIII

De Gratia et libero arbitrio XX

De haeresibus XII/1

De libero arbitrio III/2

De moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum XIII/1

De natura boni XIII/1

De ordine III/1

De vera religione VI/1

Enarrationes in Psalmos XXV- XXVIII/2

Epistuale XXI/1- XXIII/A

In Epistolam Ioannis ad Parthos XXIV/2

Retractationes II

Sermones XXIX- XXXIV

Altre opere:

Ackermann B. A., *Social Justice in the Liberal State*, Yale University press, New Haven-London 1980.

Alici L., Pieretti A. (cur.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Città Nuova, Roma 2007; ed. originale Fitzgerald A. (ed.), *Augustine through the Ages – an Encyclopedia*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 1999.

Alici L., *L'altro nell'io: in dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999.

Apuleio, *De Platone et eius dogmate*, in: Apulée, *Opuscules philosophiques*, Beaujeu J. (ed.), Les belles lettres, Paris 1973.

Aristotele, *De anima, De interpretatione, Organon*, in: Aristotele, *Opere*, trad.it. Colli G., Gigante M., Laurenti R., Russo A., Biblioteca Universale Laterza, voll.1,4, Laterza, Roma-Bari 1982-1994.

Azzoni G., *Nomofanie. Esercizi di filosofia del diritto*, G. Giappichelli Editore, Torino 2017.

Berlin I., *Does Political Theory Still Exist?*, «Philosophy, Politics and Society» 1 (1962), pp. 1-33.

Bobbio N., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano 1965.

Boltanski L., Chiapello È., *Le nouvel esprit du Capitalisme*, Éditions Gallimard, Paris 1999.

Boyer C., *Sant'Agostino e i problemi dell'ecumenismo*, Studium, Roma 1969.

Briguglia G., *Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Carocci, Roma 2007.

Cavalla F., *Scientia, sapientia ed esperienza sociale*, CEDAM, Padova 1974.

Camelot, T., *Credere Deo, credere Deum, credere in Deum*, «Les Sciences Philosophiques et Théologiques» 1 (1941-42) pp. 149-155.

Cassi A.A., *La giustizia in Sant'Agostino. Itinerari agostiniani del quartus fluvius dell'Eden*, Franco Angeli, Milano 2012.

Catapano G., *Introduzione in Agostino, Tutti i dialoghi*, trad.it. Catapano G., Bompiani, Milano 2006.

Id. *Agostino*, Carocci, Roma 2010

Chiesara M. L., *Storia dello scetticismo greco*, Einaudi, Torino 2003.

Cicerone *De re publica*, in: *Tutte le opere di Cicerone*, Cancelli F. (cur.), Mondadori, Milano 1979.

Cotta S., *La città politica di Sant'Agostino*, Edizioni di Comunità, Milano 1960.

Id. *Dori et Justice dans le De libero arbitrio de St. Augustine*, «Archiv Für Rechts Und Sozialphilosophie» 47 (1961), pp.159-172.

Craig W.L., *The problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill's Studies in Intellectual History, New York 1988.

Cushman R.E., *Faith and Reason* in: Battenhouse R.W. (ed.), *A Companion to the Study of Saint Augustine*, Oxford University Press, New York 1995.

Deane H.A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, New York-London 1963.

Eusebi L., *Una giustizia diversa. Il modello riparativo e la questione penale*, Vita e Pensiero, Milano 2015.

Fanciullacci R., *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Orthotes, Salerno-Napoli 2012.

Fisher M., *Capitalist Realism. Is There No Alternative?*, Join Hunt Publishing, Zero Books, Winchester 2009

Fricker M., *Epistemic Injustice, Ignorance and Trans Experiences*, in: Garry A., Khader S. J., Stone A., *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, Routledge Companion, New York-London 2015.

Gallina F., Spolaore G., *I futuri contingenti*, «AphEx, Portale Italiano di Filosofia Analitica» 13 (2016).

Giovenale, *Saturae*; Giovenale, *Satire*, trad.it. Santorelli B., Mondadori, Milano 2010.

Gramsci A., *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Editori Riuniti, Roma 1996.

Hadot P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 1981.

Hick J., *Evil and the God of Love*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2010.

Hobbes T., *Leviathan*, Gaskin J.C. A. (ed.), Oxford University Press, New York 1996.

Hombert P.-M., *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennne*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 2000.

La Bibbia di Gerusalemme, testo CEI, EDB, Bologna 2009.

Lettieri G., *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina Christiana*, Morcelliana, Brescia 2001.

- Lenin, *Materialismo storico ed empiriocriticismo*, trad. it. Platone, F., Editori Riuniti, Roma 1970.
- Lonzi C., *Sputiamo su Hegel*, Et. Al. Edizioni, Milano 2010.
- Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Maffettone S., Veca S., *L'idea di giustizia da Platone a Rawls*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Mannheim, K., *Ideologia e utopia*, trad. it. Santucci, A., Il Mulino, Bologna 1957.
- Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, trad. it. Codino, F., Editori Riuniti, Roma 1971.
- Mazzone L., *Una teoria negativa della giustizia. Per un'etica del conflitto contro i mali comuni*, Mimesis, Milano 2014.
- Morton T., *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*, University of Minnesota Press 2013.
- O' Donovan, O., *Usus and Fruitio in Augustine, "De Doctrina Christiana" I*, «The Journal of Theological Studies» 33, II (1982), pp. 367-397.
- Pagani P., *Ragione, passione, libertà. Appunti per il corso di filosofia morale (prima parte)*, pro manuscripto, Venezia 2015.
- Id., *Il discorso invincibile. Appunti per il corso di Antropologia Filosofica SP.*, pro manuscripto, Venezia 2012.
- Passerin d'Entrèves A., *Obbedienza e resistenza*, Edizioni di Comunità, Roma-Ivrea 2018.
- Pincherle A., *Il donatismo*, Ricerche, Roma 1960.
- Plotino, *Enneadi*, trad. it. Radice R., Mondadori, Milano 2002.
- Renault E., *Souffrances sociales: sociologie, psychologie et politique*, La Découverte, Paris 2008.
- Id., *The Political Philosophy of Social Suffering*, in: De Bruin B., Zurn C.F. (ed.), *New Waves in Political Philosophy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2009.
- Id., *A Critical Theory of Social Suffering*, «Critical Horizons» 11.2 (2010) pp. 221-241.
- Sciacca M. F., *Atto ed essere*, L'Epos, Palermo 1991.
- Id., *L'interiorità oggettiva*, Marzorati, Milano 1958.
- Shklar J., *The Faces of Injustice*, Yale University Press, London 1990.
- Singh Nagpure A., Ramaswami A., Russell A., *Characterizing the spatial and temporal patterns of open burning of municipal solid waste (MSW) in Indian cities*, «Environmental science & technology» 49, XXI (2015), pp. 12904-12191.

Stemplowska Z., Smith A., *Ideal and Nonideal Theory*, in: Estlund D. (ed.), *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, Oxford University Press, New York 2012.

Strawson, P. F., *Freedom and Resentment and Other Essays*, Routledge, New York-London 2008.

Tommaso d'Aquino, *Sententia Metaphysicae*, testo latino a cura di Taurini e rivisto da Busa R., SJ, Marietti, Roma 1950.

Traina A., *Lo stile drammatico del filosofo Seneca*, Pàtron, Bologna 1987.

Verhejen L., *Le premier livre du De Doctrina Christiana: un traité de "télécologie" biblique*, in: Den Boeft J., Van Oort J. (ed.), *Augustiniana Traiectina*, Éditions Augustiniennes, Paris 1987, pp.169-187.

Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, trad. it. Piovesan R., Trinchero M., Einaudi, Torino 1974.