

Magna latrocinia

Considerazioni sui concetti di *res publica* e *iustitia* ne *La città di Dio*

PAOLO ARANHA

“Frattanto Roma fu messa a ferro e fuoco con l’invasione dei Goti che militavano sotto il re Alarico; l’occupazione causò un’enorme sciagura.

Gli adoratori dei molti falsi dei, che con un appellativo comune in uso chiamiamo pagani, tentarono di attribuire il disastro alla religione cristiana e cominciarono ad insultare il Dio vero con maggiore insolenza ed acrimonia del solito. Per questo motivo io, ardendo dello zelo della casa di Dio, ho stabilito di scrivere i libri de *La città di Dio* contro questi insulti, in quanto sono errori...”¹.

Il saccheggio con cui Alarico devastò Roma nell’agosto del 410 pose angoscianti interrogativi ai cristiani, non soltanto liberi da persecuzioni da più di un secolo (eccezzuata la parentesi di Giuliano l’Apostata), ma divenuti, anzi, cultori della religione ufficiale dello Stato. Se l’impero romano era ormai cristiano, era mai possibile che i barbari lo umiliassero?

Occorreva urgentemente un’approfondita riflessione sul significato della storia, tale da spiegare anche il senso di quel tragico momento. Agostino si accinse alla composizione del *De civitate Dei* con intento apologetico, ma ne scaturì alla fine un “libro foresta”², un’opera universale il cui successo ha indotto uno studioso ad affermare che “dopo le Scritture nessun libro è Stato più letto e copiato di questo, con una sola eccezione, forse: i *Morali* di S. Gregorio”³.

Sergio Cotta ha dimostrato, contro la diffusa opinione secondo la quale

nel *De civitate Dei* sarebbe enunciata una dottrina politica teocratica⁴, come in realtà Agostino non sia né un estimatore né un teorico della politica⁵. Ciò non implica tuttavia disinteresse, anzi, “sembra lecito affermare che, nel grandioso e ricco mosaico dell’esistenza delineato nelle sue opere, la politica sia presente come una tessera di sfondo”⁶.

Nel *De civitate Dei*, sebbene non si trovi una dottrina sistematica quale nei secoli successivi elaborarono pensatori di tradizione agostiniana come Egidio Romano, è presente – anche se solo *per disiecta membra* – un’acuta analisi della realtà della politica che, “sfrondata gli allori” della retorica e demistificate le legittimazioni mitico-sacrali, sa coglierne l’essenza in virtù di un’acuta consapevolezza del male conseguente al peccato originale.

“Se non è rispettata la giustizia, che cosa sono gli stati se non delle grandi bande di ladri? Perché anche le bande dei briganti che cosa sono se non dei piccoli stati? È pur sempre un gruppo di individui che è retto dal comando di un capo, è vincolato da un patto sociale ed in cui il bottino si divide secondo la legge della convenzione. Se la banda malvagia aumenta con l’aggiungersi di uomini perversi tanto che possiede territori, stabilisce residenze, occupa città, sottomette popoli, assume più apertamente il nome di Stato che gli è accordato ormai nella realtà dei fatti non dalla diminuzione dell’ambizione di possedere ma da una maggiore sicurezza nell’impunità.

Con finezza e verità ad un tempo rispose in questo senso ad Alessandro il Grande un pirata catturato. Il re gli chiese che idea gli fosse venuta in testa per infestare il mare. E quegli con libera spavalderia: ‘La stessa che a te per infestare il mondo intero; ma io sono considerato un pirata perché lo faccio con un piccolo naviglio, tu un condottiero perché lo fai con una grande flotta’” (IV, 4).

Domenico Gentili traduce *regna* con “stati”, e la scelta pare condivisibile per due ragioni. Al tempo di Agostino ormai tutti gli stati dell’ecumene erano regni, tanto che le due parole erano praticamente intercambiabili. Inoltre, se accettiamo le conclusioni della scuola “elistista” italiana di Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto, non dovrebbe essere dubbio che

“in tutte le società, a cominciare da quelle più mediocrementemente sviluppate e che sono appena ai primordi della civiltà, fino alle più colte e più forti, esistono due classi di persone: quella dei governanti e quella dei governati. La prima, che è sempre la meno numerosa, adempie a tutte le funzioni politiche, monopolizza il

¹ *Retractationes* II, 43, citato in *La città di Dio*, p. 2s., ed. Città Nuova 1978; trad. di Domenico Gentili (d’ora in poi *La città di Dio*).

² G. Papini, *S. Agostino*, Milano 1970², p. 241, cit. in *La città di Dio*, p. IX.

³ A. Wilmart, *La tradition des grandes ouvrages de Saint Augustin*, in “Miscellanea Augustiniana”, II, Roma 1931, p. 279.

⁴ Vedi ad esempio la voce *Teocrazia* di S. Ferrari nel *Dizionario di politica* diretto da N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, UTET 1983.

⁵ *La città di Dio*, p. CXXXI.

⁶ *La città di Dio*, p. CXXXVI.

potere e gode i vantaggi che ad esso sono uniti; mentre la seconda, più numerosa, è diretta e regolata dalla prima in modo più o meno legale, ovvero più o meno arbitrario e violento, e ad essa fornisce, almeno apparentemente, i mezzi materiali di sussistenza e quelli che alla vitalità dell'organismo politico sono necessari⁷.

Ciò che poi differenzia le varie tipologie statuali è il canale con cui le élites si formano (ad esempio per eredità o per meriti). Possiamo perciò, in un discorso di scienza politica e non di diritto costituzionale, parlare indifferentemente di Stato o "regno", nel senso che in ogni caso è una élite a "reggere" il governo.

Nel brano di Agostino certamente colpisce il paragone fra gli stati e i brigantaggi (o meglio, per usare una terminologia più vicina a noi, le associazioni a delinquere), che quasi riecheggia i classici argomenti di due noti personaggi dei dialoghi platonici, Trasimaco e Callicle⁸.

In tempi recenti (e con intenti certamente diversi) Santi Romano ha poi sostenuto che "anche la mafia e la camorra sono ordinamenti giuridici e giuridiche sono le norme o regole che ne costituiscono l'ordine interno e ne determinano la struttura"⁹. Perciò anche una comunità il cui fine precipuo sia la violazione dei principi della giustizia presenti nella coscienza di ogni individuo, presenta un'organizzazione retta dal diritto: *ubi societas ibi ius*.

Agostino caratterizza la banda brigantesca secondo quattro parametri, necessari (ma non sufficienti) perché si abbia anche uno Stato:

- Il presupposto di una base plurisoggettiva (*manus et ipsa hominum est*);
- la sottomissione ad un capo (*imperio principis regitur*);
- la presenza di un patto sociale (*pactum societatis*);
- la ripartizione delle risorse economiche secondo una legge frutto di una convenzione (*placiti lege praeda dividitur*).

Un *latrocinium* che si accresca quantitativamente, non subirà un mutamento qualitativo: la diversa denominazione (*regnum*) non implica affatto una differenza essenziale. La maggiore forza acquisita opererà però un "miracolo": l'impunità garantita dalla potenza si "transustanzierà" in legittimazione. Manzoni ha espresso icasticamente questo concetto:

"Come può essere che non istia bene, e che sia ben fatta, quand'è fatta?" disse Renzo.

'Che volete ch'io vi dica?' rispose Agnese. 'La legge l'hanno fatta loro; e noi poverelli non possiamo capir tutto. E poi quante cose... Ecco; è come lasciar an-

dare un pugno ad un cristiano. Non istà bene; ma dato che gliel'abbiate, né anche il Papa non glielo può levare"¹⁰.

Ex facto ius oritur: questo principio non solo è un'indicazione sulla necessaria relazione fra diritto e vita, ma può anche significare (in un'accezione deteriore ma forse realistica) che il diritto non fa altro che consacrare e rendere sicure le posizioni acquisite.

Sarebbe però un ragionamento 'qualunquista' identificare totalmente Stato e brigantaggio. Agostino ne è ben consapevole e la protasi iniziale "Se non è rispettata la giustizia..." è decisiva.

Lo Stato è legittimo nella misura in cui eserciti la giustizia. Questa conclusione è rassicurante nella sua ovvietà, ma ad un'attenta analisi non sfugge l'ambiguità di tutto il passo: se lo Stato è il logico sviluppo di un brigantaggio, accresciutosi di *perditi homines*, ingranditosi con ruberie e conquiste, quand'è che interviene la giustizia? Pare, cioè, che Agostino all'inizio enunci la teoria per cui Stato e brigantaggio sono strutturalmente simili ma radicalmente diversi a causa della giustizia del primo; quando poi illustra il processo dinamico di formazione dello Stato, non è possibile trovare una vera soluzione di continuità: "Il nome di Stato gli è accordato ormai nella realtà dei fatti non dalla diminuzione dell'ambizione di possedere ma da una maggiore sicurezza nell'impunità". La giustizia pare non abbia alcun rilievo.

Dobbiamo forse chiederci (e la domanda potrebbe spaventarci, considerando che a Platone occorre l'intera Repubblica per tentare una risposta!) che cosa sia la giustizia. Ad Aristotele "sembra che i termini 'giustizia' ed 'ingiustizia' abbiano più significati, ma che, per l'affinità di questi significati, la loro equivocità rimanga nascosta e non succeda come nel caso dei significati lontani tra loro, che sono più visibili..."¹¹. Una simile equivocità semantica non si può trovare nel pensiero di Agostino: "la giustizia infatti è la virtù che distribuisce a ciascuno il suo" (*La città di Dio*, XIX, 21, 1). È però evidente che questo "ciascuno" include anche Dio.

"Se l'uomo non è sottomesso a Dio, si deve ritenere che in lui non vi sia giustizia, poiché è assolutamente impossibile che l'anima non sottomessa a Dio domini secondo giustizia il corpo e la ragione umana gli impulsi. E se in un individuo di tale tipo non c'è giustizia, certamente neanche nell'associazione d'individui di questo tipo. Non v'è dunque [in questo caso] la conformità del diritto che rende popolo un certo numero di individui, dal quale lo Stato ha il nome come di cosa del popolo" (*La città di Dio*, XIX, 21, 2).

¹⁰ *Promessi sposi* (ed. 1840), cap. VI.

¹¹ *Etica Nicomachea* V, 1; trad. di Claudio Mazzarelli; Rusconi 1993. Per lo Stagirita occorre distinguere la giustizia in senso stretto, distributiva, correttiva, naturale e positiva ecc.

⁷ G. Mosca, *Elementi di Scienza Politica*, I, p. 78.

⁸ *Repubblica*, 338c-342e; Gorgia 482e- 484c.

⁹ Cit. in V. Crisafulli, *Lezioni di diritto costituzionale*, I, p.16.

Poco prima Agostino ancor più chiaramente sostiene che “lo Stato in cui non si ha giustizia, non è uno Stato” (*La città di Dio*, XIX, 21,1). Ma questa giustizia è espressione dell’ordine universale: “Dio domina sull’uomo, l’anima sul corpo, la ragione sulla passione e sulle altre inclinazioni depravate dell’anima” (XIX, 21, 2). Pare ormai chiaro che per Agostino l’unico vero Stato sia quello che assicuri il rispetto di questa gerarchia, cioè una *respublica christiana*. Questo presentimento trova chiara conferma in un brano iniziale dell’opera: “la vera giustizia si ebbe soltanto nella società di cui Cristo è fondatore e sovrano, se è ammesso considerare anch’essa uno Stato pubblico, perché non si può negare che è uno Stato del popolo” (II, 21, 4)¹².

Il vero Stato, l’unico che davvero meriti questo nome, sembra non essere terreno, ma escatologico. Agostino non è sicuro che in effetti si possa parlare di *res publica*, perché è certo consapevole che così si giunge ad un risultato paradossale, ben espresso da Sergio Cotta:

“l’unica vera *res publica* è la Città di Dio, che non è di questo mondo, mentre gli Stati terreni non sono affatto delle *res publicae*. Il ‘politico’ esce, non dico sconfitto, ma dissolto del tutto per la sua impossibilità di corrispondere alla propria struttura. Ma il paradosso è, per così dire, voluto: vuol segnare l’impossibilità di utilizzare il concetto di giustizia – nella sua pienezza di senso che porta sempre a Dio – per intendere la realtà strutturale, drammaticamente ambivalente, del ‘politico’”¹³.

Che senso potrà avere allora quel “*remota itaque iustitia*” che abbiamo in precedenza analizzato? Abbiamo ammesso che potesse essere tradotto con l’espressione “se non è rispettata la giustizia”. Non vi sono difficoltà ad accettare l’equivalenza del verbo “removere” con “rispettare”. Occorre tuttavia riflettere sul fatto che l’ablativo assoluto latino può avere significato temporale, concessivo, causale e condizionale¹⁴.

La traduzione di Domenico Gentili gli attribuisce quest’ultimo valore e lo considera quindi la protasi di una periodo ipotetico della realtà¹⁵ con apodosi interrogativo-retorica, per cui è assolutamente chiaro e consequenziale che, se non è rispettata la giustizia, gli Stati sono soltanto dei grandi brigantaggi.

¹² Quest’ultima proposizione causale allude ad una definizione ciceroniana (*De Republica*, I, 25,29) citata da Agostino (*La città di Dio*, II, 21, 2) secondo la quale *res publica* è *res populi*.

¹³ *La città di Dio*, p. CXLV.

¹⁴ Vedi ad esempio T. Fabbri - G. Mannelli, *La lingua latina*, Ed. Bulgarini, p. 312.

¹⁵ *Ibidem*, p. 373: “Nel periodo ipotetico della realtà, all’apodosi (la proposizione principale) possono essere presenti tutti i modi propri delle proposizioni principali...” ed in primo luogo il modo indicativo, che caratterizza il nostro ‘sunt’.

Questa traduzione è certamente possibile, “suona bene” e soprattutto sembra essere pacificamente accolta dagli studiosi¹⁶. È tuttavia chiaro che rende l’intero brano contraddittorio. Forse non dobbiamo tanto sforzarci di conciliare due posizioni divergenti¹⁷, quanto tentare una diversa resa dell’ablativo assoluto. Propongo di tradurlo così: “Dal momento che è stata accantonata la giustizia, che cosa sono gli Stati se non dei grandi brigantaggi?”, attribuendo a *remota itaque iustitia* un’accezione causale, con una lieve sfumatura temporale. Così resta un margine di libera interpretazione e si escludono solo le due accezioni che in questo contesto sono assolutamente incongrue, cioè quella concessiva¹⁸ e quella condizionale.

In tal modo risulta possiamo derivare una prima coerente conclusione da tutto il *De civitate Dei*: *nessuno Stato esercita la vera giustizia e perciò, se davvero si può definire Stato (res publica) solo quello che sia giusto, non è in pratica mai esistito uno Stato*. Questa conclusione esprime il punto di vista del massimalismo cristiano, per cui il vero è solo quello cristiano.

Il principio teocratico pare allora derivare logicamente dalla sintesi dell’eversione cristiana con l’esigenza della vita secolare, un’alternativa sociale alla sequela, più unilaterale che radicale, dei precetti evangelici nel deserto della Tebaide.

“[I filosofi] sostengono che la via dell’uomo saggio è socievole, noi lo ammettiamo con significato più ampio. Infatti questa città di Dio, sulla quale noi ormai rigiriamo fra mano il libro diciannovesimo dell’opera, da dove inizierebbe all’origine o continuerebbe ad evolversi o raggiungerebbe il fine dovuto se la vita dei credenti non fosse socievole?” (*La città di Dio*, XIX, 5).

La Città di Dio è la realtà in cui si esprime perfettamente la socialità umana, manifestata imperfettamente già dai tre stadi della famiglia, della *Res publica* e infine dell’umanità intera (XIX, 6-7).

Davvero non sono mai esistiti veri Stati? Quelli che tali si definiscono sono davvero privi di ogni valore? Agostino non era un teoreta chiuso nella torre d’avorio. Condivideva con i suoi fedeli le angosce e le preoccupazioni, temeva un futuro oscuro e violento. Sfortunatamente fu lungimirante: morì tra il

¹⁶ Ad esempio Sergio Cotta in *La città di Dio*, p. CXLIV, con una posizione non diversa da quella espressa in *La città politica di S. Agostino*, 1970, Ed. di Comunità; vedi pure Matteo Perrini nella introduzione alle *Confessioni*, ed. La Scuola, p. LXXVIII.

¹⁷ 1) senza la giustizia gli Stati non sono tali, ma solo grandi brigantaggi; 2) gli Stati sono la logica evoluzione dei brigantaggi.

¹⁸ Non avrebbe ovviamente senso dire: “Anche se non è rispettata la giustizia, che cosa sono i regni se non grandi brigantaggi?”

28 ed il 29 agosto del 430 mentre i Vandali di Genserico mettevano a ferro e fuoco la sua terra d'Africa e la stessa città di cui era vescovo, Ippona.

Per Agostino certamente nello Stato (*Respublica, polis*) l'uomo non può realizzare la propria vita, non può raggiungere la felicità. Fra la concezione di Agostino e l'*homo politicus* dell'Atene del V-IV secolo a.C. c'è un abisso. Da nemico giurato dell'immanentismo, inteso in tutte le sue accezioni (ad esempio etica nel pelagianesimo ed escatologica nel millenarismo¹⁹), egli rifiuta l'idea greca, riproposta da Hannah Arendt²⁰, per cui l'uomo realizza la sua umanità quando può "compiere grandi gesta e pronunciare grandi parole"²¹, cioè quando "agisce" politicamente.

Ciò non significa che la seconda dimensione della socialità, quella politica, sia priva di valore. Essa è naturale e perciò, pur sotto la funesta condizione derivante dal peccato originale, è in sé buona. Se lo Stato non può essere utilmente definito in funzione della giustizia, il popolo che ne è alla base è quantomeno "l'unione di un certo numero di individui ragionevoli, associati dalla concorde partecipazione degli interessi che persegue" (*La città di Dio*, XIX, 24). È una definizione neutra, *wertfrei* in senso weberiano, e tale da poter ammettere una sfera di autonomia per la politica. "Secondo questa nostra definizione il popolo romano è un popolo ed il suo è senz'altro uno Stato" (*ibidem*).

Resta impregiudicata l'equazione brigantaggio = Stato: anche il *latrocinium* è composto di individui ragionevoli, associati dalla concorde partecipazione degli interessi (criminali!) che perseguono. Eppure almeno un bene, benché relativo, potremmo rintracciarlo persino in una tale associazione (a delinquere!): "Anche i briganti, per essere più violentemente e sicuramente pericolosi alla pace degli altri, vogliono mantenere la pace dei gregari" (*La città di Dio*, XIX, 12,1). A maggior ragione lo Stato, per ottenere un minimo di consenso interno, dovrà assicurare la pace, "la tranquillità dell'ordine" (XIX, 13,1), "l'ordinata concordia del comandare ed obbedire dei cittadini" (*ibidem*). Sarà una pace imperfetta, anche se forse migliore della pace dell'empio, che "odia la giusta pace di Dio per amare l'iniqua sua pace" (XIX, 12,2); comunque lo Stato, per volontà divina, offre a tutti "alcuni beni convenienti a questa vita", quali "la pace nel tempo in conformità con la vita posta nel divenire, mediante la salute, la sopravvivenza e la solidarietà della propria specie" (XIX, 13, 2), ed anzitutto la sicurezza di non subire violenza.

¹⁹ Vedi la sua critica all'interpretazione letterale di Apocalisse 20, 1-6 in *La città di Dio*, XX, 7, 1-2.

²⁰ Nello stupendo saggio *The human condition* (Univ. of Chicago, 1958) tradotto in italiano presso Bompiani col titolo *Vita Activa*.

²¹ Cfr. Iliade IX, 443.

Agostino, protagonista di un'epoca travagliata, proprio come Thomas Hobbes nel turbine della Rivoluzione Inglese, ritiene dunque che lo Stato serva soprattutto a limitare l'anarchia. Per noi, eredi di un pensiero politico che si muove fra liberalismo, socialismo e democrazia, lo Stato dovrebbe essere anzitutto partecipazione del popolo alle scelte collettive, congiunta alla tutela delle libertà di ciascuno. Non dobbiamo però dimenticare che il bene primo che lo Stato ci reca è in effetti la sicurezza dalla violenza. La pace di cui godiamo da decenni non ci apparirebbe scontata, se solo riflettessimo sui grandi e piccoli "brigantaggi" che hanno riportato nell'ultimo decennio la guerra nel cuore dell'Europa.

La *res publica* non realizzerà la nostra umanità, perché "nel momento attuale sia la nostra pace [della Città di Dio] sia quella terrena è più un sollievo dell'infelicità che un godimento della felicità" (XIX, 27); eppure, partecipando attivamente alla vita della *res publica*, possiamo sperare di costruire almeno una parvenza di pace e di vero sviluppo sociale, "finché abbia fine l'ingiustizia e siano privati di significato la supremazia ed il potere umano, e Dio sia tutto in tutti" (XIX, 15).